
НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВЪ

Я И МІРЪ ОБЪЕКТОВЪ

Опытъ философии одиночества и общенія

YMCA PRESS PARIS

ТОГО ЖЕ АВТОРА :

	Фр.
Міросозерцаніе Достоевскаго	12.50
Константинъ Леонтьевъ	25.—
О достоинствѣ христіанства и недостоинствѣ христіанъ	2.—
Марксизмъ и религія	4.—
ФИЛОСОФІЯ СВОБОДНАГО ДУХА (удостоена преміи Франц. Академіи Моральныхъ Наукъ) чч. I и II по.....	27.50
О Назначеніи Человѣка (опытъ парадоксальной этики)	52.50
О самоубійствѣ	6.25
Христіанство и классовая борьба	30.—
Русская религіозная психологія и коммунистическій атеизмъ	6.25
Генеральная линія совѣтской философіи и воинствующій атеизмъ	3.75
Христіанство и активность человѣка	3.—

ИЗДАТЕЛЬСТВО

Y M C A - P R E S S

10, Bd Montparnasse, Paris (XV).

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВЪ

Я И МІРЪ ОБЪЕКТОВЪ

ОПЫТЪ ФИЛОСОФИИ ОДИНОЧЕСТВА И ОБЩЕНІЯ

«Самый могущественный человекъ тотъ, кто стоитъ на жизненномъ пути одиноко».

Генрихъ Ибсенъ.

«Будемъ любить другъ друга, потому что любовь отъ Бога, и всякій любящій рожденъ отъ Бога и знаетъ Бога».

Первое посланіе *Ап. Іоанна*. Гл. 4. 7.

YMCA - PRESS
ПАРИЖЪ

Размышление I.

ТРАГЕДИЯ ФИЛОСОФА И ЗАДАЧИ ФИЛОСОФИИ.

I. *Философія между релігіей и наукой. Борьба философии и религии.*

Философія и общество.

Поистинѣ трагично положеніе философа. Его почти никто не любитъ. На протяженіи всей исторіи культуры обнаруживается вражда къ философіи и при томъ съ самыхъ разнообразныхъ сторонъ. Философія есть самая незащищенная сторона культуры. Постоянно подвергается сомнѣнію самая возможность философіи и каждый философъ принужденъ начинать свое дѣло съ защиты философіи и оправданія ея возможности и плодотворности. Философія подвергается нападенію сверху и снизу, ей враждебна релігія и ей враждебна наука. Она совсѣмъ не пользуется тѣмъ, что называется общественнымъ престижемъ. Философъ совсѣмъ не производитъ впечатлѣнія челоуѣка, исполняющаго «соціальный заказъ». Въ трехъ стадіяхъ Огюста Конта философіи отведено среднее, переходное мѣсто отъ релігіи къ наукѣ. Правда,

Огюсть Контъ самъ былъ философъ и проповѣдовалъ позитивную, т. е. «научную» философію. Но эта научная философія обозначаетъ выходъ изъ философской стадіи въ умственномъ развитіи человѣчества и переходъ къ стадіи научной. Сіантизмъ отвергаетъ первородность и самостоятельность философскаго познанія, онъ окончательно ее подчиняетъ наукѣ. Точка зрѣнія Конта гораздо болѣе вкоренилась въ общее сознаніе, чѣмъ это кажется, если имѣть въ виду контизмъ или позитивизмъ въ узкомъ смыслѣ этого слова. Наименованіе «философа» было очень популярно въ эпоху французской просвѣтительной философіи XVIII вѣка, но она вульгаризировала это наименованіе и не дала ни одного великаго философа. Первое и самое сильное нападеніе философіи пришлось выдержать со стороны религіи, и это не прекращается и до сихъ поръ, такъ какъ, вопреки О. Конту, религія есть вѣчная функція человѣческаго духа. Именно столкновеніе философіи и религіи и создаетъ трагедію философа. Столкновеніе философіи и науки менѣе трагично. Острота столкновенія философіи и религіи опредѣляется тѣмъ, что религія имѣетъ свое познавательное выраженіе въ теологіи, свою познавательную зону. Философія всегда ставила и рѣшала тѣ же вопросы, которые ставила и рѣшала теологія. По этому теологи всегда утѣсняли философвъ, нерѣдко преслѣдовали ихъ и даже сжигали. Такъ было не только въ христіанскомъ мірѣ. Извѣстна борьба арабскихъ магометанскихъ теологовъ противъ философіи*). Отравленный Сократъ, сожженный Дж. Бруно, принужденный уѣхать въ Голландію Декартъ, отлученный отъ синагоги Спиноза, свидѣтельствуютъ о преслѣдованіяхъ и мученіяхъ, которыя философіи пришлось испытать отъ представителей ре-

*) См. Le Bon Carra de Vaux «Gazali».

лигіи. Философамъ приходилось защищаться тѣмъ, что они практиковали ученіе о двойной истинѣ. Источникъ мученій и преслѣдованій лежитъ не въ самой природѣ религіи; а въ ея соціальной объективациі. Потомъ это станетъ ясно. Основа религіи есть откровеніе. Откровеніе само по себѣ не сталкивается съ познаніемъ. Откровеніе есть то, что открывается мнѣ, познаніе есть то, что открываю я. Можетъ ли сталкиваться то, что открываю я въ познаніи, съ тѣмъ, что открывается мнѣ въ религіи? Фактически да, и это столкновение можетъ стать трагическимъ для философа, ибо философъ можетъ быть вѣрующимъ и признавать откровеніе. Но такъ бываетъ потому, что религія есть сложное соціальное явленіе, въ которомъ откровеніе Бога, т. е. чистый и первичный религіозный феномень, перемѣшивается съ коллективной человѣческой реакціей на это откровеніе, съ человѣческимъ использованием его для разнообразныхъ интересовъ. Поэтому религія можетъ быть соціологически истолковываема*). Откровеніе въ чистомъ и первичномъ видѣ не есть познаніе и познавательныхъ элементовъ въ себѣ не содержитъ. Этотъ познавательный элементъ привносится человѣкомъ, какъ реакція мысли на откровеніе. Не только философія, но и теологія есть познавательный актъ человѣка. Теологія не есть откровеніе, она есть вполнѣ человѣческое, а не божественное. И теологія не есть индивидуальная, а соціально-организованная, коллективная познавательная реакція на откровеніе. Изъ этой организованной коллективности вытекаетъ паѳосъ ортодоксіи. Тутъ и происходитъ столкновение между философіей и теологіей, между мыслью индивидуальной и мыслью коллектив-

*) У Маркса, у Дюркгейма можно найти много соціологически вѣрнаго о религіи.

ной. Познаніе не есть откровеніе. Но откровеніе можетъ имѣть огромное значеніе для познанія. Откровеніе для философскаго познанія есть опытъ и фактъ. Трансцендентность откровенія есть имманентная данность для философіи. Философское познаніе — духовно-опытное. Интуиція философа есть опытъ. Теологія всегда заключаетъ въ себѣ какую-то философію, она есть философія, легализованная религіознымъ коллективомъ, и это особенно нужно сказать про теологію христіанскую. Вся теологія учителей церкви заключала въ себѣ огромную дозу философіи. Восточная патристика была проникнута платонизмомъ и безъ категорій греческой философіи не въ силахъ была бы выработать христіанской догматики. Западная схоластика была проникнута аристотелизмомъ и безъ категорій аристотелевской философіи не могла бы выработать даже католическаго ученія объ эвхаристіи (субстанціи и акциденціи). Лабертоньеръ не безъ основанія говорить, что въ средневѣковой схоластикѣ не философія была служанкой теологіи, а теологія была служанкой философіи, извѣстнаго, конечно, рода философіи. Это вѣрно про Тому Аквината, у котораго теологія была цѣликомъ подчинена аристотелевской философіи. Такъ создается очень сложное отношеніе между философіей и теологіей. Противъ свободы философскаго познанія возстаютъ именно философскіе элементы теологіи, принявшіе догматическую форму. Философія страдаетъ отъ себя же, отъ догматизированія нѣкоторыхъ элементовъ философіи и философіи извѣстнаго рода. Совершенно такъ же мѣшали свободному развитію науки quasi-научные элементы Библии, библейская астрономія, геологія, біологія, исторія, наука дѣтства человѣчества, а не религіозное откровеніе Библии въ чистомъ видѣ. Религіозное откровеніе можетъ быть очищено отъ философскихъ и научныхъ элементовъ, со-

здававшихъ невыносимые конфликты. Но трагизмъ положенія философа этимъ облегчается, но не устраняется, такъ какъ остаются религіозныя притязанія самой философіи, такъ какъ познаніе ставитъ себѣ религіозныя цѣли.

Великіе философы въ своемъ познаніи всегда стремились къ возрожденію души, философія была для нихъ дѣломъ спасенія. Таковы были индусскіе философы, Сократъ, Платонъ, стоики, Плотинъ, Спиноза, Фихте, Гегель, Вл. Соловьевъ. Плотинъ былъ враждебенъ религіи, которая учитъ спасенію черезъ посредника. Философская мудрость была для него дѣломъ непосредственнаго спасенія. Между Богомъ философовъ и Богомъ Авраама, Исаака и Іакова всегда было не только различіе, но и конфликтъ. Гегель въ крайней формѣ выразилъ пониманіе философіи, какъ высшей стадіи по сравненію съ религіей. Философія постоянно боролась противъ народныхъ религіозныхъ вѣрованій, противъ мифологическихъ элементовъ въ религіи, противъ традиціи. Сократъ палъ жертвой этой борьбы. Философія начинаетъ съ борьбы противъ мифа, но кончается она тѣмъ, что приходитъ къ мифу, какъ увѣнчанію философскаго познанія. Такъ было у Платона, у котораго познаніе черезъ понятіе переходитъ въ познаніе черезъ мифъ. Мифъ лежитъ и въ основаніи нѣмецкаго идеализма, его можно открыть у Гегеля. Греческая философія хотѣла поставить жизнь человѣка въ зависимость отъ разума, а не отъ судьбы*). Религіозное сознаніе грека ставило жизнь человѣка въ зависимость отъ судьбы. Греческая философія поставила ее въ зависимость отъ разума. И это дѣяніе греческой философіи имѣло

*) См. L. Brun sch vi c g. «Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale». Центральная идея греческой философіи очень хорошо формулирована у Бруншвига.

всесвітньо-історическе значеніє. Оно положило основаніє європейскому гуманізму. Нікогда настоящій філософъ не откажется отъ того, чтобы ставить и рѣшать вопросы, которыми занята и релігія, которые теологія считаетъ своею монополією. Въ філософіи есть профетическій элементъ и не случайно предлагаютъ дѣлить філософію на научную и профетическую*). Именно профетическая філософія сталкивается съ релігією и теологією. Научная філософія могла бы быть нейтральна. Настоящій, призванный філософъ, хочетъ не только познанія міра, но и измѣненія, улучшенія, перерожденія міра. Иначе и быть не можетъ, если філософія есть прежде всего ученіє о смыслѣ челоѳческаго существованія, о челоѳческой судьбѣ. Філософія всегда претендовала быть не только любовью къ мудрости, но и мудростью. И отказъ отъ мудрости есть отказъ отъ філософіи, замѣна ея наукой**). Філософъ есть прежде всего познающій, но познаніє его цѣлостно, оно охватываетъ всѣ стороны челоѳческаго существа и челоѳческаго существованія, оно неизбежно учитъ о путяхъ осуществленія смысла. Філософы иногда опускались до грубаго эмпиризма и матеріализма, но настоящему философу свойственъ вкусъ къ потустороннему, къ трансцендированію за предѣлы міра, онъ не довольствуется посюстороннимъ. Філософія всегда была прорывомъ изъ безсмысленнаго, эмпирическаго, принуждающаго и насилующаго насъ со всѣхъ сторонъ міра къ міру смысла, къ міру потустороннему. Я даже думаю, что нелюбовь, брезгливость къ окружающей эмпирической жизни порождаетъ вкусъ къ метафи-

*) См. K. J a s p e r s «Psychologie der Weltanschauungen».

***) См. H u s s e r l «Philosophie als strenge Wissenschaft» (Logos, T. I).

зикъ. Бытіе философа, погруженность его въ существованіе предшествуетъ его познанію и познаніе его совершается въ бытіи, есть совершающійся въ его существованіи актъ. Философія не можетъ начать съ пустоты, съ выключенія философа изъ бытія, съ лишенія его всякаго качества существованія. Философу не удастся выведеніе бытія изъ познанія, ему можетъ удался лишь выведеніе познанія изъ бытія. И трагедія философа разыгрывается внутри самаго существованія. Изначальная сопричастность философа къ тайнѣ бытія только и дѣлаетъ возможнымъ познаніе бытія. Но религія есть жизнь въ бытіи, открывающая себя человѣку. Какъ можетъ освободиться отъ этого философъ? Трагично то, что философія не можетъ и не хочетъ внѣшне зависѣть отъ религіи и что она истощается, удаляется отъ бытія, отрываясь отъ религіознаго опыта. Философія всегда въ сущности питалась отъ религіознаго источника. Вся досократовская философія связана съ религіозной жизнью грековъ. Философія Платона связана съ орфизмомъ и мистеріями. Средневѣковая философія сознательно хотѣла быть христіанской. Но религіозныя основы можно найти у Декарта, Спинозы, Лейбница, Беркли и, конечно, въ нѣмецкомъ идеализмѣ. Я даже склоненъ думать, какъ ни парадоксально это на первый взглядъ, что философія новаго времени и особенно нѣмецкая философія, по своимъ темамъ и характеру мышленія, болѣе христіанская, чѣмъ схоластическая средневѣковая философія. Средневѣковая схоластическая философія была греческой по основамъ мышленія, аристотелевской или платоновской. Христіанство не вошло еще внутрь мысли. Въ новое время, начиная съ Декарта, христіанство входитъ внутрь человѣческой мысли и мѣняетъ проблематику. Въ центрѣ становится человѣкъ, что есть результатъ совершеннаго христіанствомъ пе-

реворота. Греческая философія по основной своей тенденціи направлена на объектъ, она объективная философія. Новая философія направлена на субъектъ, что есть результатъ совершеннаго христіанствомъ освобожденія чловѣка отъ власти природнаго міра объектовъ. Раскрывается проблема свободы, которая была закрыта для греческой философіи. Это не значитъ, конечно, что нѣмецкіе философы были лучше христіане, чѣмъ Тома Аквинатъ и схоластики, что ихъ философія была вполне христіанской. Лично Тома Аквинатъ былъ, конечно, болѣе христіанинъ, чѣмъ Кантъ, Фихте, Шеллингъ или Гегель. Но его философія (не теологія) возможна была и въ мірѣ нехристіанскомъ. Между тѣмъ какъ философія нѣмецкаго идеализма возможна лишь въ мірѣ христіанскомъ. Но вхожденіе христіанства внутрь чловѣческой мысли и познанія означаетъ освобожденіе отъ внѣшняго авторитета церкви, отъ ограниченной теологіи. Философія дѣлается болѣе свободной именно потому, что разрывается связь христіанства съ опредѣленными формами философіи. Но теологи, представляющіе религію на территоріи познанія, не хотятъ признать этого освобожденія христіанскаго познанія, не хотятъ признать того, что христіанство дѣлается имманентнымъ чловѣческой мысли и познанію. Эта имманентность всегда беспокоитъ представителей религіи. Въ дѣйствительности философія, какъ и наука, можетъ имѣть очищающее значеніе для религіи, можетъ освобождать ее отъ сращенности съ элементами не религіознаго характера, не связанными съ откровеніемъ, элементами соціальнаго происхожденія, закрѣпляющими отсталыя формы знанія, какъ и отсталыя формы соціальныя. Философу предстояло вести героическую борьбу. И она тѣмъ болѣе трудна была, что онъ встрѣтился съ врагомъ совершенно инымъ.

Философа не хотять признать свободнымъ существомъ. Не успѣлъ онъ освободиться отъ подчиненія религіи, вѣрнѣе теологіи и церковной власти, какъ потребовали его подчиненія наукъ. Онъ освобождается отъ власти высшаго и подчиняется власти низшаго. Онъ сдавливается между двумя силами — религіи и науки — и съ трудомъ можетъ дышать. Лишь краткіе миги былъ свободенъ философъ въ своемъ философствованіи и въ эти миги были обнаружены вершины философскаго творчества. Но философъ есть существо всегда угрожаемое, не обезпеченное въ своемъ самостоятельномъ существованіи. По отношенію къ философу существуетъ *ressentiment*. Даже университетъ пріютилъ философа подъ тѣмъ условіемъ, чтобы онъ поменьше обнаруживалъ свою философію, чтобы онъ побольше занимался чужой философіей, исторіей философіи. Не только религія, но и наука очень ревнива. У религіи была своя познавательная, теологическая, конкурирующая съ философіей сфера. У науки тоже есть своя конкурирующая съ философіей, претендующая быть философской, сфера. И въ этой сферѣ происходитъ борьба противъ философіи. Философія ограничивается въ своей компетенціи и, наконецъ, совсѣмъ упраздняется, ее замѣняютъ универсальныя притязанія науки. Это и есть то, что называютъ сѣантизмомъ. М. Шелеръ говоритъ, что «научная» философія есть возстаніе рабовъ, т. е. возстаніе низшаго противъ высшаго*). Философія отказалась подчиниться религіи и согласилась подчиниться наукъ. Шелеръ думаетъ, что, подчинившись вѣрѣ, философія стала бы господиномъ наукъ. Необходимо подчеркнуть: подчинившись вѣрѣ, а не теологіи, не внѣшнему авторитету церкви, но религіи, какъ соціальному институту.

*) См. Max Scheler, «Vom Ewigen im Menschen».

Вѣра есть внутренній духовный опытъ и духовная жизнь, есть возрожденіе души и она не можетъ поработать философію, она можетъ лишь питать ее. Но въ борьбѣ противъ религіи авторитета, сжигавшей на кострѣ за дерзновеніе познанія, философія отпала отъ вѣры, какъ внутренняго просвѣтленія познанія. Положеніе философа стало трагическое, да оно можетъ быть трагическое по существу, не временно трагическое, а вѣчно трагическое. Трагично положеніе философа невѣрующаго и трагично положеніе философа вѣрующаго. Философъ невѣрующій есть существо съ очень суженнымъ опытомъ и горизонтомъ, сознаніе его закрыто для цѣлыхъ міровъ. Философское познаніе его очень обѣднено, онъ принимаетъ собственныя границы за границы бытія. Безтрагичность невѣрующаго философа очень трагична. Свобода невѣрующаго философа есть его рабство. Подъ вѣрой же мы разумѣемъ раскрытіе сознанія для иныхъ міровъ, для смысла бытія. Но по иному трагично положеніе вѣрующаго философа. Вѣрующій философъ тоже хочетъ быть свободнымъ въ своемъ познаніи. И онъ сталкивается съ соціальной объективаціей своей вѣры (авторитетъ церковной іерархіи, авторитетъ теологіи, которая его держитъ подъ подозрѣніемъ, ограничиваетъ, обвиняетъ въ ересяхъ и преслѣдуетъ. Это есть вѣчное столкновеніе вѣры, какъ первичнаго феномена, какъ отношенія къ Богу, и вѣры, какъ вторичнаго феномена, какъ соціальной объективаціи, какъ отношенія къ религіозному коллективу. Но глубочайшій трагизмъ не въ этомъ. Какъ и всякій глубокой трагизмъ жизни, онъ переживается философомъ, когда онъ стоитъ передъ самимъ собой, а не передъ другими. Въ свободномъ своемъ познаніи, не допускающемъ никакихъ внѣшнихъ ограниченій или запретовъ, философъ не можетъ забыть своей вѣры, забыть того, что въ вѣрѣ ему откры-

лось. Передъ нами стоитъ не внѣшняя проблема отноше-
нія его философіи къ другимъ, представляющимъ рели-
гію, а внутренняя проблема отношенія его философскаго
познанія къ его собственной вѣрѣ, къ его собственному
духовному опыту, раскрывающему иные міры. Тома Акви-
натъ рѣшилъ этотъ вопросъ черезъ систему іерархиче-
скихъ ступеней, въ которой каждая ступень относительно
самостоятельна и соподчинена высшей ступени*). Фи-
лософъ познаетъ такъ, какъ будто бы никакой вѣры нѣтъ.
Христіанскій философъ познаетъ такъ, какъ познавалъ
Аристотель. Но выше есть ступень теологіи, которой въ
конечныхъ вопросахъ философія іерархически соподчи-
нена. Еще выше ступень мистическаго созерцанія. Та-
кимъ образомъ, томизмъ думаетъ избавиться отъ всякаго
трагизма философа и философію. Столкновенія между
философскимъ познаніемъ и вѣрою не существуетъ. Фи-
лософіи представляется кажущаяся свобода, въ дѣйстви-
тельности же, она находится въ совершенномъ рабствѣ,
ибо извѣстнаго рода философія догматизирована.
Св. Бонавентура рѣшалъ вопросъ иначе, у него вѣра про-
свѣтляетъ интеллектъ, измѣняетъ его**). Эта точка зрѣ-
нія представляется мнѣ болѣе вѣрной. Но она тоже не
знаетъ трагедіи философа, трагедіи познанія.

Ошибочно думать, что эмоція субъективна, а мышле-
ніе объективно. Ошибочно думать, что познающій лишь
черезъ интеллектъ соприкасается съ бытіемъ, черезъ эмо-
цію же остается въ своемъ субъективномъ мірѣ. Такъ ду-
маетъ томизмъ, такъ думаетъ раціонализмъ, такъ думала

*) См. Jacques Maritain, «Distinguer pour unir
ou les degrés du savoir». Это есть послѣднее слово современ-
наго томизма.

***) См. E. Gilson, «La philosophie de saint Bona-
venture».

почти вся греческая философія, которая стремилась перейти отъ *δόξα* къ *ἐπιστήμη*, такъ думаетъ большая часть философовъ. Это старый философскій предразсудокъ, который нынѣ преодолевается. М. Шелеръ много сдѣлалъ для его преодоленія, какъ и вся Existenz Philosophie. Въ действительности, можно было бы сказать и обратное. Человѣческія эмоціи въ значительной степени соціально - обьективированы, совсѣмъ не субъективны. Лишь часть эмоціональной жизни субъективна и индивидуальна. Человѣческое же мышленіе можетъ быть очень субъективнымъ и часто такимъ бываетъ, мышленіе бываетъ болѣе индивидуально, чѣмъ эмоціи, менѣе зависящимъ отъ соціальной обьективациі, отъ соціальныхъ группировокъ, хотя тоже лишь частично. Да и смыслъ словъ «субъективно» и «обьективно» требуетъ радикальнаго пересмотра. Большой вопросъ, субъективно ли или обьективно познаніе истины. Во всякомъ случаѣ, одно несомнѣнно: философское познаніе есть духовный актъ, въ которомъ дѣйствуетъ не только интеллектъ, но и совокупность духовныхъ силъ человѣка, его эмоціональное и волящее существо. Сейчасъ все болѣе и болѣе признаютъ, что существуетъ эмоціональное познаніе. Это утверждалъ Паскаль, это утверждаетъ Шелеръ, на этомъ настаиваетъ Кейзерлингъ*). Предразсудокъ думать, что познаніе всегда раціонально, и что нераціональное не есть познаніе. Черезъ чувства мы познаемъ гораздо больше, чѣмъ черезъ интеллектъ. Замѣчательно, что познанію помогаетъ не только любовь и симпатія, но иногда также ненависть и вражда. Сердце есть центральный органъ цѣлостнаго человѣческаго существа. Это есть прежде всего христіанская

*) См. K e y s e r l i n g , «Méditations Sud-américaines».

истина. Вся оцѣночная сторона познанія — эмоціонально-сердечная. Оцѣнкѣ же принадлежитъ огромная роль въ философскомъ познаніи. Безъ оцѣнки не познается Смысль. Познаніе Смысла прежде всего сердечное. Въ познаніи философскомъ познаетъ цѣлостное существо чело-вѣка. И потому въ познаніе неизбѣжно привходитъ вѣра. Вѣра привходитъ во всякое философское познаніе, самое рационализированное. Она была у Декарта, у Спинозы, у Гегеля. И это одна изъ причинъ несостоятельности идеи «научной» философіи. «Научная» философія есть фило-софія лишенныхъ философскаго дара и призванія. Она и выдумана для тѣхъ, кому философски нечего сказать. Она есть продуктъ демократизаціи, порожденіе демократи-ческаго вѣка, въ которомъ философія утѣснена. Такъ называемый сѣантизмъ, не въ состояніи обосновать сама-го факта науки, самую возможность познанія чело-вѣка. Ибо постановка этой проблемы выводитъ за предѣлы науки. Для сѣантизма все есть объектъ. самый субъектъ есть лишь одинъ изъ объектовъ. Философія возможна лишь въ томъ случаѣ, если есть особый, отличный отъ на-учнаго, путь философскаго познанія. «Научная» фило-софія есть отрицаніе философіи, отрицаніе ея первород-ства*). Признаніе эмоціональнаго познанія. познанія черезъ чувство цѣнности, черезъ симпатію и любовь не есть отрицаніе разума. Дѣло идетъ о возстановленіи цѣ-лостности самаго разума, который въ средніе вѣка. не-смотря на интеллектуализмъ схоластики, былъ болѣе цѣ-лостенъ, такъ что интеллектъ часто обозначалъ духъ. Фи-лософія должна не отрицать разумъ, а раскрыть противо-рѣчія разума и имманентно обнаружить границы его. Въ

*) Г у с с е р л ь понимаетъ подъ наукой то, что понима-ли греки, а не то, что понимаютъ въ XIX и XX в. в.. Поэто-му онъ въ сущности не сѣантистъ.

этомъ отношеніи ученіе Канта объ антиноміяхъ сохраняеть свое руководящее значеніе. Но критерій истины не въ разумъ, не въ интеллектъ, а въ цѣлостномъ духѣ. Сердце и совѣсть остаются верховными органами для оцѣнки и для познанія смысла вещей. Философія не есть наука, не есть даже наука о сущностяхъ, а есть творческое осознаніе духомъ смысла человѣческаго существованія. Но это предполагаетъ, что самъ познающій философъ несетъ въ себѣ опытъ о противорѣчіяхъ человѣческаго существованія, и что самая трагедія философа есть путь познанія. Философъ, который не знаетъ этой трагедіи обѣдненъ и ущербленъ въ своемъ познаніи.

Философія можетъ существовать лишь въ томъ случаѣ, если признается философская интуиція. И всякій значительный и подлинный философъ имѣетъ свою первоуродную интуицію. Но философская интуиція не изъ чего не выводима, она первична, въ ней блеснулъ свѣтъ, освѣщающій весь процессъ познанія. Этой интуиціи не могутъ замѣнить ни догматы религіи, ни истины науки. Философское познаніе зависитъ отъ объема пережитаго опыта, опыта всѣхъ противорѣчій человѣческаго существованія, опыта трагического. Опытъ человѣческаго существованія въ его полнотѣ лежитъ въ основѣ философіи. Въ этомъ опытѣ нельзя отдѣлить жизнь интеллектуальную отъ жизни эмоціональной и волевой. Разумъ автономенъ въ отношеніи ко всякому внѣшнему авторитету, онъ автономенъ во внѣ. Но онъ не автономенъ внутри, не автономенъ въ отношеніи къ цѣлостной жизни познающаго философа, не отрѣзанъ отъ его эмоціональной и волевой жизни, отъ его любви и ненависти, отъ его оцѣнокъ. Разумъ имѣетъ свою онтологическую основу въ бытіи самаго философа, въ его внутреннемъ существованіи, онъ зависитъ отъ вѣры или невѣрія философа. Разумъ

мѣняется въ зависимости отъ вѣры или невѣрія, отъ расширенія или суженія сознанія. Разумъ мѣняется отъ откровенія. Въ этомъ отношеніи ученіе о католичности разума ошибочно*). А *prîori* подвижны и мѣняются. Откровеніе Бога и міра невидимыхъ вещей не есть еще ихъ познаніе. Познаніе исходитъ отъ чело-вѣка. Человѣкъ познаетъ откровеніе Бога и невидимаго міра. Но разумъ его иной, когда Богъ ему открыва-ется. Разумъ переживаетъ потрясеніе, онъ внутренне мѣ-няется, онъ ясно видитъ свои противорѣчія и границы. Но въ самомъ воспріятіи откровенія всегда присутству-етъ, хотя бы въ зачаточномъ видѣ какая-то философія. Откровеніе даетъ реальности, факты мистическаго поряд-ка. Но познавательное отношеніе чело-вѣка къ этимъ ре-альностямъ и фактамъ не есть самое откровеніе. Это уже есть та или иная философія. Нѣтъ чело-вѣка, который былъ бы вполне свободенъ отъ философіи, хотя бы при-митивной, дѣтской, наивной, безсознательной. Ибо каж-дый мыслить, говорить, употребляетъ понятія, категоріи или символы, миѣы, совершаетъ оцѣнки. Самая дѣтская вѣра связана съ какой-то дѣтской философіей. Такъ, при-нятіе библейской науки дѣтства чело-вѣчества безъ вся-кой критики предполагаетъ пользованіе категоріями мы-сли (напр. твореніе во времени). Процессъ познанія не есть пассивное пріятіе вещей, не есть только дѣйствіе объ-екта на субъектъ, оно неизбѣжно активно, оно есть осмы-сливаніе того, что приходитъ отъ объекта, оно всегда означаетъ установленіе сходства и соизмѣримости между познающимъ и познаваемымъ. И это прежде всего вѣрно

*) На католичности разума настаиваютъ, напр., такіе теоретики науки, какъ Мейерсонъ. См. его «*De l'explication dans les sciences*».

въ отношеніи познанія Бога. Познаніе есть гуманизація въ глубокомъ, онтологическомъ смыслѣ слова. При чемъ есть разныя ступени этой гуманизаціи. Максимумъ гуманизаціи есть въ религіозномъ познаніи. Это связано съ тѣмъ, что человѣкъ есть образъ и подобіе Божіе, а значитъ, и Богъ заключаетъ въ себѣ образъ и подобіе человека, чистую человѣчность. Далѣе идетъ философское познаніе, которое есть также гуманизація, познаніе тайны бытія въ человѣкѣ и черезъ человека, познаніе смысла существованія, соизмѣряемаго съ человѣческимъ существованіемъ, съ человѣческой судьбой. Минимумъ гуманизаціи происходитъ въ научномъ познаніи, особенно въ наукахъ физико-математическихъ*). Въ современной физикѣ мы видимъ дегуманизацію науки. Она какъ бы окончательно выходитъ изъ человѣческаго міра, даже изъ привычнаго человеку физическаго міра. Но физики не замѣчаютъ, что самые успѣхи дегуманизированной физики ставятъ вопросъ о силѣ человѣческаго познанія. Самая эта сила человѣческаго познанія, обнаруживаемая въ головокружительныхъ успѣхахъ физики, есть сила человека передъ тайнами природы, есть гуманизація. Это приводитъ насъ къ тому, что познаніе, всякое познаніе погружено въ человѣческое существованіе и есть обнаруженіе человѣческой силы, силы человека, какъ плѣстнаго существа, и сила эта обнаруживается и въ самыхъ противорѣчійхъ и конфликтахъ, въ самой трагедіи философа и философіи. Въ познаніи дѣйствуютъ три начала: самъ человекъ, Богъ и природа. Въ познаніи взаимодействуютъ: человѣческая культура, Божья благодать и природная необходимость. Трагедія философа въ томъ, что одни хотятъ ограничить его познаніе отъ лица Божьей благодати.

*) Бруншви́гъ видитъ въ математическомъ познаніи спиритуализацію.

другіе отъ лица природной необходимости. Это и есть конфликтъ философіи съ религіей и наукой. Философъ дѣлаетъ предметомъ своего познанія Бога и природу, но его сфера есть по преимуществу сфера человѣческаго существованія, человѣческой судьбы, человѣческаго смысла. И онъ познаетъ и Бога и природу въ этой перспективѣ. Онъ неизбежно сталкивается съ объективацией познанія Бога и съ объективацией познанія природы, претендующей быть послѣдней познавательной истиной. Онъ признаетъ откровеніе и вѣру, но онъ не допускаетъ натуралистическаго истолкованія откровенія и вѣры, какъ не допускаетъ притязаній универсальнаго натурализма науки. Въ этомъ натурализмѣ философъ встрѣчается, въ концѣ концовъ, не съ вѣрой и не съ наукой, а съ философіей же, но съ философіей низшей стадіи, подлежащей преодолѣнію. Въ конфликтѣ религіи и философіи правда на сторонѣ религіи, когда философія претендуетъ замѣнить религію въ дѣлѣ спасенія и достиженія вѣчной жизни. Но въ этомъ конфликтѣ правда на сторонѣ философіи, когда она утверждаетъ свое право на познаніе болѣе высокое, чѣмъ то, которое давали наивные познавательные элементы религіи. Тутъ философія можетъ имѣть очищающее значеніе для религіи, освобождая ее отъ объективаци и натурализаціи религіозныхъ истинъ. Живой Богъ, которому человѣкъ молится, есть Богъ Авраама, Исаака и Иакова, а не Богъ философовъ, не Абсолютное. Но проблема эта сложнѣе, чѣмъ казалась Паскалю, потому что Богъ Авраама, Исаака и Иакова есть не только сущій живой, личный Богъ, но так же Богъ первобытнаго пастушескаго племени со всей ограниченностью его познанія и его соціальной жизни. Пробудившійся къ познанію всегда переживаетъ конфликтъ съ дремлющими въ традиціонномъ быту. Философія не выноситъ стадности.

Философы всегда составляли небольшую группу въ челоѣчествѣ, ихъ всегда было немного. И тѣмъ болѣе поразительно, что ихъ такъ не любятъ. Философію и философовъ не любятъ люди религіи, теологи, іерархи церкви и простые вѣрующіе, не любятъ ученые и представители разныхъ спеціальныхъ, не любятъ политики и соціальныя дѣятели, люди государственной власти, консерваторы и революціонеры, не любятъ инженеры и техники, не любятъ артисты, не любятъ простые люди, обыватели. Казалось бы, философы люди самые безвластные, они не играютъ никакой роли въ жизни государственной и хозяйственной. Но люди, уже власть имѣющіе или къ власти стремящіеся, уже играющіе роль въ жизни государственной или хозяйственной или стремящіеся ее играть, чего то не могутъ простить философамъ. Прежде всего не могутъ простить того, что философія кажется имъ не нужной, не оправданной, существующей лишь для немногихъ, пустой игрой мысли. Но остается непонятнымъ, почему ненужная и непонятная игра мысли самой незначительной кучки людей вызываетъ такое недоброжелательство и почти негодованіе. Это психологически сложная проблема. Философія чужда большей части людей и вмѣстѣ съ тѣмъ, каждый челоѣкъ, не сознавая этого, въ какомъ-то смыслѣ философъ. Весь техническій аппаратъ философіи чуждъ большей части людей. Большая часть людей готова употреблять слово «философъ» въ насмѣдливомъ и порицательномъ смыслѣ. Слово же «метафизика» въ обыденной обывательской жизни почти ругательство. Изъ «метафизика» сдѣлали смѣхотворную фигуру и она дѣйствительно бываетъ смѣхотворной. Но каждый челоѣкъ, хотя бы онъ этого не сознавалъ, рѣшаетъ вопросы «метафизическаго» порядка. Вопросы математики или естествознанія гораздо болѣе чужды огромной массѣ людей, чѣмъ вопросы фило-

софскіе, которые въ сущности ни одному человѣку не чужды. И существуетъ обывательская философія, тѣхъ или иныхъ соціальныхъ группъ, классовъ, профессій, какъ существуетъ обывательская политика. Человѣкъ, испытывающій отвращеніе къ философіи и презирающій философовъ, обыкновенно имѣетъ свою домашнюю философію. Ее имѣетъ государственный дѣятель, революціонеръ, спеціалистъ-ученый, инженеръ-техникъ. Они именно потому и считаютъ ненужной философію. Мы должны констатировать соціальную незащищенность философіи и философа. Философія не выполняетъ непосредственныхъ соціальныхъ заказовъ. Философъ видитъ даже свое достоинство въ томъ, чтобы стать выше предъявляемыхъ ему соціальныхъ требованій. Философія не соціальна, философія персональна. Религія и наука, столь разныя по своей природѣ и столь часто враждующія, соціально защищены, они выполняютъ соціальныи заказъ, за ними стоятъ коллективы, готовые ихъ защищать. Философія соціально беззащитна, за ней не стоятъ никакіе коллективы. Философа никто не станетъ защищать. Даже экономическое положеніе его самое беззащитное. Философъ долженъ въ своемъ разумѣ, а не въ разумѣ другихъ раскрыть истину, раскрыть сверхчеловѣческое и божественное. Онъ познаетъ не черезъ коллективъ. Въ философѣ всегда есть что-то отъ Спинозы и отъ спинозовской судьбы. Соціальная беззащитность философа и персоналистическій характеръ его философіи напоминаютъ положеніе пророка и пророческое служеніе. Пророкъ также соціально беззащитенъ и гораздо болѣе гонимъ, чѣмъ философъ, хотя онъ гораздо болѣе философа обращенъ къ судьбамъ общества и народа. Философія пророческаго типа самая беззащитная и наименѣе признаваемая, наиболѣе обреченная на одиночество. Безспорно въ философіи есть традиція. Философъ чувствуетъ себя при-

надлежащимъ къ философской семьѣ. И есть разныя философскія семьи. Напр., есть платоновская философская семья, есть кантовская философская семья. Философская традиція можетъ кристаллизоваться въ національной духовной культурѣ, она можетъ образовать школу. Национальная философская традиція и школа могутъ защищать философа отъ нападеній, укрывать его. Но это не относится къ первоначальнымъ философскимъ интуиціямъ, къ зарожденію философскаго познанія, къ философскому творчеству въ собственномъ смыслѣ слова. Академическая философія есть уже соціальный феноменъ и можетъ пользоваться соціальной защитой. То же мы видимъ и въ религіозной жизни. Основатели религій, пророки, апостолы, святые, мистики, оригинальные религіозные мыслители не защищены. Но религія принимаетъ социализированныя и объективированныя формы и тогда она имѣетъ соціальную защиту. Два положенія можетъ занимать человекъ въ познаніи, какъ и во всякомъ творствѣ. Или человекъ стоитъ передъ тайной бытія и передъ Богомъ. Тогда возникаетъ первичное и оригинальное познаніе, настоящая философія. Въ этомъ положеніи человека ему дается интуиція и дается откровеніе. Но тогда же онъ и наименѣе соціально защищенъ. Или человекъ стоитъ передъ другими, передъ обществомъ. Тогда и философское познаніе и религіозное откровеніе подвергаются соціальному приспособленію и соціальной объективациі. Но тогда человекъ наиболѣе соціально защищенъ. Эта соціальная защищенность покупается нерѣдко тѣмъ, что совѣсть и сознаніе искажаются соціально полезной ложью. Человекъ — актеръ передъ другими, передъ обществомъ. Познающій немного актеръ и тогда уже, когда пишетъ книги. Онъ играетъ роль въ обществѣ, занимаетъ положеніе въ обществѣ. Актеръ зависитъ отъ другихъ, отъ человѣ-

ческаго множества, но функція его соціально захищена. Голосъ же познающаго, который стоитъ лицомъ къ лицу передъ Богомъ, можетъ быть совсѣмъ не услышанъ. Онъ подвергается нападенію со стороны соціализированной религіи и соціализированной науки. Но такова первородная философія и такова трагедія философа.

Возможны разнообразныя классификаціи типовъ философіи. Но черезъ всю исторію философской мысли проходитъ различіе двухъ типовъ философіи. Двойственность началъ проникаетъ всю философію и эта двойственность видна въ рѣшеніи основныхъ проблемъ философіи. И нѣтъ видимаго объективнаго принужденія въ выборѣ этихъ разныхъ типовъ. Выборъ между этими двумя типами философскихъ рѣшеній свидѣтельствуетъ о личномъ характерѣ философіи. Два типа философіи я бы предложилъ расположить по слѣдующимъ проблемамъ: 1) Приматъ свободы надъ бытіемъ и приматъ бытія надъ свободой, это первое и самое главное; 2) приматъ экзистенціального субъекта надъ объективированнымъ міромъ или приматъ объективированнаго міра надъ экзистенціальнымъ субъектомъ; 3) дуализмъ или монизмъ; 4) волюнтаризмъ или интеллектуализмъ; 5) динамизмъ или статизмъ; 6) творческій активизмъ или пассивная созерцательность; 7) персонализмъ или имперсонализмъ; 8) антропологизмъ или космизмъ; 9) философія духа или натурализмъ. Эти начала могутъ быть по разному комбинированы въ разныхъ философскихъ системахъ. Я рѣшительно избираю философію, въ которой утверждается приматъ свободы надъ бытіемъ, приматъ экзистенціального субъекта надъ объективированнымъ міромъ, дуализмъ, волюнтаризмъ, динамизмъ, творческій активизмъ, персонализмъ, антропологизмъ, философія духа. Дуализмъ свободы и необходимости, духа и природы, субъекта и объективации, личности и

общества, индивидуального и общего для меня является основнымъ и опредѣляющимъ. Но это есть философія трагическаго. Трагическое вытекаетъ изъ примата свободы надъ бытіемъ. Только утвержденіе примата бытія надъ свободой безтрагично. Источникъ трагическаго для философскаго познанія лежитъ въ невозможности достигнуть бытія черезъ объективацию и общенія черезъ социализацию, въ вѣчномъ конфликтѣ между «я» и «объектомъ»: въ возникающей отсюда проблемѣ одиночества, какъ проблемѣ познанія, въ одиночествѣ философа и въ философскомъ одиночествѣ, — чему и посвящена эта книга. Это связано также съ различіемъ между философіей многопланности человѣческаго существованія и философіей однопланности.

III. Философія личная и безличная, субъективная и объективная. Антропологи́змъ въ философіи. Философія и жизнь.

Киркегардтъ особенно настаиваетъ на личномъ, субъективномъ характерѣ философіи, на жизненномъ присутствіи философа во всякомъ философствованіи. Онъ противопоставляетъ это Гегелю. Иногда возстаніе его противъ Гегеля, противъ объективнаго мірового духа, противъ общего напоминаетъ возстаніе Бѣлинскаго, повліявшаго на діалектику Ивана Карамазова у Достоевскаго^{*)}). Кирке-

^{*)} См. чрезвычайно интересную книгу «Соціализмъ Бѣлинскаго» подъ ред. С а к у л и н а, въ которой собраны письма Бѣлинскаго къ Боткину.

гардтъ былъ, конечно, гораздо болѣе философъ. Но я ставлю вопросъ, можетъ ли философія не быть личной и субъективной? Можно ли отождествлять истину съ объективностью и безличностью? Слѣдующая глава будетъ посвящена этому спеціально. Но необходимо начать съ рѣшительнаго разрыва между истиной и объективностью. Философія не можетъ не быть личной, даже когда она стремится быть объективной. На всякой значительной философіи лежитъ печать личности философа. Не только философія бл. Августина, Паскаля, Шопенгауэра, Киркегардта, Ницше была личной. Не менѣе личной была философія Платона, Плотина, Спинозы, Фихте, Гегеля. Личный характеръ философіи виденъ уже въ выборѣ проблемъ, въ выборѣ одного изъ двухъ типовъ философіи, о которыхъ рѣчь была выше, въ преобладающей интуиціи, въ распредѣленіи вниманія, въ объемѣ духовнаго опыта. Философія можетъ быть лишь моей, хотя это не значитъ, что я замкнулъ въ себѣ въ моей философіи. Настоящая философія, которой дѣйствительно что-то открывается, есть не та, которая изслѣдуетъ объекты, а та, которая мучится смысломъ жизни и личной судьбы. Философія и начинается съ размышленія надъ моей судьбой. Съ этого начинается и «объективная», геометрическая философія Спинозы*). Нельзя достаточно часто повторять, что познаетъ не міровой духъ или міровой разумъ, не безличный субъектъ или «сознаніе вообще», а «я», данный, конкретный человѣкъ, личность. И основная проблема познанія есть проблема моего познанія, личного, человѣческаго познанія. Нужна не столько критика чистаго разума, сколько критика конкретнаго, человѣческаго, индивидуаль-

*) См. L. Brunschvicg, «Spinoza et ses contemporains».

наго, личного разума. Всякое творческое мышление есть мышление личное, и личное совсѣмъ не означаетъ тутъ замкнутое, ограниченное. Лучи свѣта идутъ изъ одного источника, но воспринимаются они лично. Нельзя вѣрить, когда философы говорятъ, что мышление ихъ свободно отъ всякой эмоціональности. Самые «объективные», и самые «безличные» философы познаютъ и черезъ эмоціи. Конечно, Декартъ пришелъ къ своему *cogito ergo sum* и черезъ эмоцію и пережилъ свое открытіе съ эмоціональнымъ экстазомъ*). То, что убѣдился онъ въ своемъ существованіи черезъ мышление, совсѣмъ не значитъ, что онъ пришелъ къ этому черезъ чистое мышление. «Мышление» было тутъ для него страстной эмоціей. «Этика» Спинозы, несмотря на геометрической методъ, насыщена эмоціями. *Amor Dei intellectualis* носить печать страстной эмоціональности. Самый «интеллектуализмъ» можетъ быть личной эмоціей. Самая «объективность» можетъ быть наименованіемъ для личной страсти. Философія Гегеля въ извѣстномъ смыслѣ не менѣ субъективна, чѣмъ философія Ницше. «Объективной» и безличной остается только философія совершенно не оригинальная и не творческая. Оригинальный, т. е. идущій изъ первоисточника свѣтъ открывается субъективно, лично. Объективно, безлично открывается лишь вторичное, отраженное, потускнѣвшее. Это не значитъ, конечно, что нужно стремиться къ оригинальности, такое стремление было бы совсѣмъ не оригинально и означало бы ея отсутствіе. Необходимо рѣшительно порвать съ тѣми предразсудками, что «личное» и «субъективное» означаетъ замкнутость, неспособность къ выходу въ міровую ширь, противоположно приобщенію къ божественному. Наоборотъ, скорѣе «безличное» и

*) См. книгу Маритена, «Le songe de Descartes».

«объективное» означает замкнутость и невозможность прорыва. «Личный» характер познания не слѣдуетъ смѣшивать съ «эгоцентрическимъ» характеромъ познания. «Эгоцентризмъ» есть замкнутость и безвыходность, удушье, помѣшательство на себѣ, первородный грѣхъ. «Личность» же есть путь къ Богу, ибо только личность и есть образъ и подобіе Божье. Познаетъ и философствуетъ всегда личность. Философское познание всегда эмпирично въ томъ смыслѣ, что связано съ пережитымъ опытомъ, съ объемомъ и богатствомъ этого опыта. Въ философіи философствуетъ живой человѣкъ, цѣлостный человѣкъ. Личность и есть цѣлостный человѣкъ. Философія лична и человѣчна. Человѣкъ не устранимъ изъ философіи. Познающій философъ погруженъ въ бытіе и существуетъ до познания бытія и существованія, и отъ этого зависитъ качество его познания. Онъ познаетъ бытіе, потому что самъ есть бытіе. Ограниченъ кругозоръ всякаго философа, ему не дана полнота бытія, не дано воспринять полноту свѣта. И это прежде всего опредѣляетъ различія между философскими направленіями. Лишь отдѣльные лучи свѣта падаютъ въ сознаніе, и философъ видитъ первородное, ему открывшееся. Все остальное заполняется переработкой чужихъ мыслей, книжными воспріятіями или совсѣмъ отсутствуетъ. За всякой подлинной философіей стоитъ мука о жизни, о смыслѣ, о судьбѣ. И философія есть прежде всего ученіе о человѣкѣ, о цѣлостномъ человѣкѣ и ученіе цѣлостнаго человѣка. Это есть философское ученіе о человѣкѣ, а не біологическое, психологическое или соціологическое ученіе о человѣкѣ.

Невозможно освободить философію отъ антропологизма и антропоцентризма, какъ часто пытались дѣлать философы, желая преодолѣть первородный грѣхъ эгоцентризма. Антропоцентризмъ ложенъ и грѣховенъ имен-

но какъ эгоцентризмъ. Но призрачны и иллюзорны всѣ попытки освободить философію отъ философа-человѣка и отъ основной для философіи темы о человѣкѣ. Двойственность антропоцентризма въ философіи опредѣляется тѣмъ, что въ человѣкѣ скрыта загадка бытія, что человѣкъ есть образъ и подобіе высшаго, божественнаго бытія, и вмѣстѣ съ тѣмъ человѣкъ ограниченъ своей темой, уподобляетъ своему несовершенству всякое бытіе и самое божественное бытіе. И потому задача не въ томъ, чтобы освободить философію отъ всякаго антропологизма, а въ томъ, чтобы очистить и возвысить этотъ антропологизмъ, раскрыть въ философѣ-человѣкѣ образъ высшаго бытія, который въ немъ заключенъ. Философія не можетъ быть автономной въ томъ смыслѣ, что не можетъ быть независимой отъ цѣлостнаго человѣка и его жизненнаго опыта, отъ погруженности познающаго въ бытіе. Такая автономія философіи есть погоня за призракомъ. Философія неизбежно антропологична, но познаетъ бытіе въ человѣкѣ и черезъ человѣка. И весь вопросъ въ томъ, чтобы повысить качество этого антропологизма, чтобы раскрыть то, что я назвалъ бы «трансцендентальнымъ человѣкомъ», котораго нужно отличать отъ совсѣмъ не человѣческаго «трансцендентальнаго сознанія». Философія неизбежно антропологична еще въ томъ смыслѣ, что она не можетъ быть оторвана отъ жизни, не можетъ быть исключительно теоретической, она должна быть дѣйствиємъ и она связана съ улучшеніемъ жизни, она неизбежно и практическая философія. Къ этому стремились великіе философы. Философы не порвавшіе съ мудростью. Отвращеніе къ обыденности, скукѣ, повторимости, вродству, неправдѣ жизни этого міра вызываетъ или уходъ изъ этого міра въ созерцаніе метафизическое и мистическое міра идей и міра божественнаго, иного міра, или творческое, активное

измѣненіе міра, созданіе новаго міра. Настоящая, мудрая философія не можетъ оставаться школьной академической философіей. Положеніе философской элиты, оторванной отъ жизни, ложное и не можетъ быть сохранено. Философія имѣетъ практическую задачу. И неизбежно приближеніе языка философіи къ языку жизни. Философія связана съ цѣлостной жизнью духа и она есть функція жизни духа. Она можетъ узнать тайну бытія, лишь погружаясь въ человѣческую судьбу, лишь плача надъ ней, а не отвлекаясь отъ нея. Чисто кабинетная, книжная философія дѣлается все болѣе и болѣе невозможной. Философія есть актъ жизни. Метафизики въ прошломъ были незнающими жизни, людей и міра, уходящими въ идеальный, идейный, отвлеченный міръ. Поэтому фигура метафизика могла стать анекдотической и вызывающей насмѣшки. О немъ думали, что онъ не знающій, а именно незнающій. Если метафизика возможна, то она должна стать знаніемъ о жизни, о конкретной реальности, о человѣкѣ, о его судьбѣ. Она должна питаться живымъ опытомъ. Философы должны участвовать въ творческомъ процессѣ жизни, въ ея драматической борьбѣ. Марксъ, который гордился тѣмъ, что его міросозерцаніе исходитъ отъ нѣмецкаго идеализма, отъ Фихте и Гегеля, высказалъ ту мысль, что отнынѣ философія не можетъ ограничиться познаніемъ міра, она должна измѣнять міръ, создавать новый міръ. Отвлеченная, теоретическая мысль Фихте о томъ, что субъектъ создаетъ міръ, должна осуществляться на практикѣ. Эта идея Маркса приобрѣла уродливую и карикатурную форму у марксистовъ и особенно у коммунистовъ и оказалась въ противоестественной, нелѣпой связи съ материализмомъ, который есть философія пассивности, а не активности. Но въ идеѣ этой есть большая доля истины. Ее совсѣмъ по другому высказалъ у насъ Н. Федоровъ,

для котораго философія проєктивна и должна измѣнять міръ. Это, конечно, совсѣмъ не означаетъ, что философія призвана исполнять соціальные заказы общества. Въ этомъ случаѣ сама философія была бы пассивна. Философія не должна зависѣть отъ общества, но общество должно зависѣть отъ философіи. Была большая правда въ переходѣ отъ философіи Гегеля къ философіи Фейербаха, къ философіи антропологической. Это былъ неизбѣжный переходъ отъ универсальнаго, общаго духа къ человѣку. Это было искажено уклоненіемъ Фейербаха къ матеріализму, который безуменъ увидать цѣлостнаго, конкретнаго человѣка. Но невозможно было остаться въ гегелевской мистеріи понятія, въ діалектикѣ универсальнаго духа. Греческая философія считала, что философское познаніе есть познаніе общаго, а не частнаго и индивидуальнаго. Этимъ хотѣла она прорваться за движущійся чувственный міръ множественности къ міру идеальному. Но тутъ была и граница греческой мысли. Она не понимала индивидуальнаго, не имѣла категоріи личности, какъ не знала свободы. Ограниченность греческой философіи сообщила и философіи схоластической, которая была подавлена проблемой универсалій. Это продолжается, хотя и въ ослабленной номинализмомъ формѣ, и въ новой философіи. Между тѣмъ, какъ опытъ христіанства, христіанское откровеніе открыло совершенно новыя перспективы. Раскрылась тайна личности и тайна свободы. То, что я называю философіей личной, совсѣмъ не есть то, что въ мысли новаго времени называютъ субъективизмомъ, индивидуализмомъ, эмпиризмомъ, номинализмомъ и т. д. Категорія общаго, противопоставляемая категоріи индивидуальнаго или частнаго, есть ложная категорія и подлежитъ преодолѣнію. Общаго совсѣмъ не существуетъ онтологически. Мы это увидимъ въ разсмотрѣніи проблемы лич-

ности и общества. Универсальное есть также индивидуальное, а не общее. Богъ — универсаленъ, но онъ есть индивидуальное, а не общее. Общее есть компромиссъ и заблужденіе, возникающее на стадіи апофатическаго познанія, т. е. познанія, идущаго путемъ отрѣшенія отъ всѣхъ понятій и опредѣленій, отъ всего конечнаго. Сфера «общаго», враждебнаго личному и индивидуальному, есть сфера обьективированнаго, соціализированнаго обыденнаго міра, который не есть міръ подлинный, божественный и существующій. Мы увидимъ, что «общее» имѣетъ прежде всего соціальный источникъ и подлежитъ соціологическому объясненію. Въ «общемъ» человекъ одинокъ, одинокъ и философъ. Личная философія есть прорывъ черезъ міръ «общаго» къ подлинному существованію. Конечно, не «общее» имѣлъ въ виду Спиноза, когда въ *amog Dei intellectualis* хотѣлъ выйти изъ одиночества и достигнуть блаженства. «Личная» философія всегда хочетъ выйти въ познаніи изъ одиночества за предѣлы личности.

Размышленіе II.

СУБЪЕКТЪ И ОБЪЕКТИВАЦІЯ.

I. Субъектъ познанія и человекъ.

Нѣмецкій идеализмъ нанесъ удары объективизму греческой и схоластической философіи, послѣ которыхъ онъ не можетъ оправиться. Ошибочно думать, что нѣмецкій идеализмъ, начиная съ Канта, подвергъ сомнѣнію бытіе, онъ подвергъ сомнѣнію наивно-реалистическое убѣжденіе, что міръ объектовъ есть бытіе, и бытіе есть міръ объектовъ. Это дѣло началъ уже Декартъ, но въ докантовскомъ рационализмѣ проблема не была поставлена достаточно радикально. Центръ тяжести былъ перенесенъ съ объекта на субъектъ, и въ субъектѣ начали искать разгадку бытія. Міръ объективныхъ, предметныхъ реальностей есть міръ вторичный, а не первичный, міръ явленій. Кантъ былъ правъ въ различеніи явленія и вещи въ себѣ, не правъ былъ онъ только въ томъ, что явленію онъ противопоставлялъ закрытую для опыта и познанія вещь въ себѣ, не правъ въ самомъ наименованіи «вещь въ себѣ». Была открыта активность субъекта. Теорія познанія

строилась на противоположеніи субъекта и объекта*). Но что такое субъектъ? Въ какомъ отношеніи находится субъектъ гносеологіи къ человѣку, ко мнѣ, какъ познающему? Нѣмецкій идеализмъ подмѣнилъ проблему человѣка, какъ познающаго, проблемой субъекта, трансцендентальнаго сознанія (Кантъ), Я, не индивидуальнаго и не человѣческаго Я (Фихте), мірового духа (Гегель). Поэтому познаніе перестало быть человѣческимъ познаніемъ, оно стало божественнымъ познаніемъ, познаніемъ мірового разума или духа и познающій пересталъ быть человѣкомъ. Уже отсюда слѣдовало, что философія не должна быть личной. Личная философія обвиняется въ психологизмѣ. Человѣкъ, человѣческая личность, человѣческое «я» цѣликомъ было отнесено къ психологизму. И осталась основная неясность, каково же отношеніе между трансцендентальнымъ сознаніемъ, разумомъ, субъектомъ гносеологіи и самимъ человѣкомъ, человѣческой личностью. Вѣдь познаетъ все-таки человѣкъ. Кантъ преодолеваетъ скептицизмъ черезъ свои а priori для трансцендентальнаго сознанія, для гносеологическаго субъекта. Но помогаетъ ли это познающему человѣку? Какъ внедряется трансцендентальное сознаніе въ индивидуальное человѣческое сознаніе, какъ въ немъ оно обосновываетъ твердость познанія? Въ терминахъ идеалистической гносеологіи это есть отношеніе логическаго къ психологическому. Основная ошибка въ томъ, что человѣческое отнесено къ психологическому, что человѣческое сознаніе признано психологическимъ сознаніемъ, сознаніе же логическое и трансцендентальное не признается человѣческимъ сознаніемъ. По-

*) См. N. Hartmann, «Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis». Н. Гартманъ порываетъ съ кантіанскимъ идеализмомъ, но цѣликомъ остается въ противопоставленіи субъекта и объекта.

этому самъ человѣкъ считается какъ бы препятствіемъ для философскаго познанія. Философію хотять освободить отъ «субъективистическаго присутствія человѣка». Также теологи говорятъ нерѣдко, что человѣкъ мѣшаетъ откровенію, какъ будто бы не для человѣка существуетъ откровеніе. Философія всегда была безсознательно антропологической и антропоцентрической. Философія должна бороться съ психологизмомъ, но борьба съ антропологизмомъ есть упраздненіе философіи. Психологизмъ означаетъ релятивизмъ. Но антропологизмъ совсѣмъ не означаетъ непременно релятивизма. Проблема въ томъ, что такое человѣкъ, какія познавательныя возможности заложены въ человѣческой природѣ. Нѣмецкій идеализмъ не поставилъ проблемы человѣка, въ этомъ его главный дефектъ. И это связано съ монистической тенденціей нѣмецкаго идеализма. Я не разъ высказывалъ мысль о парадоксальной связи, существующей между великими нѣмецкими идеалистами и Лютеромъ. Это требуетъ объясненія. Что общаго между Фихте, Гегелемъ, и Лютеромъ? Все противоположно. Лютеръ анаематствовалъ разумъ, отрицалъ философію, призналъ человѣческую природу разрушенной грѣхомъ. Совсѣмъ не похоже на Гегеля, который возвеличивалъ разумъ, обоготворялъ философію и имѣлъ очень ослабленное чувство грѣха. Но духовныя вліянія гораздо болѣе таинственны, подземны и парадоксальны. Лютеръ все приписывалъ благодати, дѣйствию Бога, ничего человѣку, человѣческой свободѣ*). У него нѣтъ взаимодѣйствія двухъ природъ — божественной и человѣческой. Въ нѣмецкомъ идеализмѣ продолжается эта монистическая тенденція. Лютеровская благодать, какъ един-

*) См. гениальную книгу Лютера, «De servo arbitrio».

ственный источникъ всѣхъ благъ, была секуляризована и примѣнена къ познанію. Трансцендентальное сознаніе, міровой разумъ, міровой духъ и есть эта секуляризованная благодать, и она есть источникъ познанія, а не человѣкъ. У Гегеля совершенно ясно, что познаетъ самъ Богъ, божественный разумъ, божественный духъ, а не человѣкъ. Такимъ образомъ благодать, которая сначала истребляла философію, обращается на ея процвѣтаніе и даже обоготвореніе. Вся проблема тутъ въ томъ, что не признается дѣйствіе двухъ природъ. Субъектъ въ высшей степени активенъ въ нѣмецкомъ идеализмѣ, онъ даже создаетъ міръ. Но активность субъекта не означаетъ активности человѣка. Самъ человѣкъ какъ будто бы ничего не привноситъ въ познаніе. Да и творческая активность познанія тутъ порождаетъ міръ, но въ самомъ мірѣ нѣтъ уже творческой активности познанія. Проблема человѣческой свободы (именно человѣческой, а не божественной свободы), какъ привносящей что-то въ актъ познанія, даже не поставлена. Несмотря на раздутую до крайности активность субъекта, человѣкъ пассивенъ, а не активенъ въ познаніи, онъ лишь исполняетъ велѣнія трансцендентальнаго сознанія. У Канта это еще не вполне ясно, онъ не пришелъ еще къ монизму. Но это ясно у Фихте, Шеллинга перваго періода, Гегеля. Такъ приходимъ мы къ религіознымъ истокамъ и религіознымъ основаніямъ теоріи познанія. Этого основанія и истока нужно искать въ идеѣ богочеловѣчества, т. е. взаимодействія двухъ природъ, т. е. свободы, активности, творчества и человѣческой природы. Съ этимъ связана и возможность личной, лично-человѣческой философіи. Сознаніе объективируетъ міръ, оно первоначально активно въ этой объективациі, а потомъ пассивно въ своей зависимости отъ объективированнаго міра. Но сознаніе можетъ вновь проявлять активность въ освобож-

дени отъ власти об'ективированнаго міра. Слово «об'ектъ» не будетъ для меня означать, что познается нѣчто независимое отъ субъекта, а будетъ означать извѣстное пониманіе познанія и бытія. И «об'ективность» не будетъ для меня означать истинность, независимость отъ субъективныхъ состояній, [√]отъ отношеній между людьми. «Об'ективизація» не будетъ для меня также тождественна съ обнаруженіемъ, выявленіемъ и воплощеніемъ.

Казалось бы, что въ экзистенціальной философіи Гейдеггера и Ясперса должна была бы быть поставлена проблема человѣка*). Вѣдь, онтологія Гейдеггера есть онтологія человѣческаго существованія. Поэтому забота, страхъ, власть обыденности (das Man), смерть, падшестъ міра принадлежать для него къ сферѣ онтологіи, а не психологіи. Такъ же у Ясперса пограничное положеніе человѣка (Grenzsituation) имѣетъ метафизическое значеніе, равно какъ и проблема коммуникаціи между «я». И все-таки у Гейдеггера и у Ясперса не поставлена по настоящему проблема человѣка, у нихъ нѣтъ философской антропологіи, какъ основы всей философіи. Они много даютъ для построенія философскаго ученія о человѣкѣ, но сами его не строятъ. Остается непонятнымъ, что же такое человѣкъ, почему исключительно въ его существованіи и судьбѣ раскрывается структура бытія. Непонятно также, откуда берется сила познанія у человѣка. Ясперсъ тѣмъ отличается отъ Гейдеггера, что мало вѣритъ въ возможность об'ективной, наукообразной метафизики и онтологіи и считаетъ метафизику болѣе субъективно-личной, чтеніемъ символовъ. Онъ тонкій психологъ. Но защищать субъективно-личный характеръ метафизики нуж-

*) См. Heidegger, «Zeit und Sein» и Jaspers, три тома «Philosophie».

но совсѣмъ не вслѣдствіе скептицизма и маловѣрія, а потому, что это есть путь къ высшему познанію. Все сводится къ проблемѣ человѣка. Какъ это ни странно, но философы вообще мало ставили проблему человѣка. Это больше дѣлала теологія или философія явно религіозная. Интересную попытку преодолѣть всякій антропоцентризмъ въ познаніи представляетъ философія Бруншвига^{*)}). Это — математическій идеализмъ, восходящій къ Платону. Антропоцентрична для Бруншвига философія, ориентированная біологически, философія же ориентированная математически совершенно безкорыстна и безотносительна къ человѣку. При этомъ истины математики болѣе относятся къ духовной жизни, чѣмъ проблема смысла жизни, которая еще свидѣтельствуетъ о человѣческой заинтересованности. Математическое познаніе есть спиритуализація. Философія должна окончательно освободиться отъ остатковъ христіанскаго міѳа о человѣкѣ, о центральности человѣка. Это паѳосъ родственнѣйшій Спинозѣ, который боролся съ грубыми формами антропоцентризма и антропоморфизма. Но вотъ что ясно. Проблема человѣка, какъ центра бытія, есть проблема христіанская по преимуществу. И антропологическая философія есть христіанская философія. Греческая философія не ставила во всей глубинѣ и полнотѣ проблемы человѣка. Она открыла разумъ въ человѣкѣ, но самъ человѣкъ не предсталъ ей еще во всей своей центральности и проблематичности. Человѣкъ находится въ бытіи и есть бытіе до познанія бытія. И возможность познанія бытія опредѣляется тѣмъ, что есть бытіе самого человѣка. Въ составѣ его «я», бытійственномъ составѣ, есть то, что дѣлаетъ возможнымъ познаніе. Трансцен-

^{*)} См. B r u n s c h v i c g , «Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale», «Spinoza et ses contemporains» и «Les étapes de la philosophie mathématique».

дентное есть, но оно совсѣмъ не «объективно», и не авторитарно, оно имманентно человѣческому существованію. Первоначально не сознаніе, не субъектъ противостоящій бытію, не ощущение и воспріятіе, какъ раздѣльные элементы, а цѣлостный человѣкъ, человѣкъ вкорененный въ глубину бытія. Это не тотъ человѣкъ, который изслѣдуетъ психологія и соціологія и который принадлежитъ объективированному міру, это человѣкъ данный во внутреннемъ своемъ существованіи. Съ эпохи Возрожденія открывалась природа и была реабилитирована природа. Человѣкъ началъ узнавать себя, какъ часть природы, и это даже показалось ему освобожденіемъ. Теперь настало время открыть и реабилитировать человѣка не какъ часть природы и міра объективированнаго, а какъ бытіе въ себѣ, внѣ объектности и предметности, во внутреннемъ его существованіи. Тогда и проблема познанія будетъ поставлена внѣ противоположенія субъекта и объекта, какъ противоположенія познанія и бытія.

Субъектъ гносеологіи не есть бытіе, онъ противостоитъ бытію. Человѣкъ же есть бытіе. Человѣкъ, поскольку онъ выброшенъ въ міръ, поработенъ объектомъ и считаетъ самъ себя объектомъ. Но онъ также переживаетъ свое бытіе въ самомъ себѣ, свою собственную судьбу. Только во второмъ смыслѣ интересенъ для насъ человѣкъ, когда мы ставимъ проблему познанія. Тогда субъектъ имѣетъ характеръ не субъективно психологической, а онтологической. Духъ никогда не есть объектъ, духъ всегда субъектъ, но субъектъ въ болѣе глубокомъ смыслѣ, чѣмъ это утверждаетъ гносеологія. «Объективно» мнѣ не можетъ раскрыться смыслъ. Ничто «объективное» не имѣетъ смысла, если не осмысленно въ субъектѣ, въ духѣ. Смыслъ раскрывается во мнѣ, въ человѣкѣ, и соизмѣримъ со мной. Объективация смысла, когда онъ представляется

даннымъ извнѣ, изъ объекта, носитъ соціальный характеръ и всегда есть еще та или иная форма рабства духа. Гуссерль говоритъ, что истина — въ стояніи существованія передъ бытіемъ. Но онъ же утверждаетъ, что сознание не есть субъективное переживаніе, которое должно отражать бытіе. Для него въ сознаниі раскрывается бытіе. Это значитъ, что субъектъ познанія есть уже бытіе и, какъ бытіе, стоитъ передъ міромъ. Киркегардтъ утверждаетъ обратное тому, что утверждаетъ большая часть гносеологовъ, — субъективность есть истина и дѣйствительность. И онъ, конечно, правъ въ томъ смыслѣ, что критерій истины не можетъ быть въ объектѣ, онъ — въ субъектѣ, въ моемъ сознаниі и совѣсти. Объективация критерія истины обыкновенно означаетъ, что онъ перекладывается въ чужое сознание и совѣсть, что не уменьшаетъ, а увеличиваетъ трудность. Приобщеніе къ истинѣ всегда, конечно, означаетъ выходъ изъ эгоцентрической замкнутости. Познание и есть преодоленіе эгоцентризма, оно — лично, но не эгоцентрично. Эгоизмъ и эгоцентризмъ происходятъ отъ «я», а не отъ личности. Жертвовать можно только «я», личность же нужно реализовать. Переходъ отъ «я» къ Богу, что и есть окончательное преодоленіе грѣха эгоцентризма, есть переходъ съ другими, но не черезъ другихъ. Другіе не могутъ быть источникомъ моего отношенія къ Богу. Лишь во вторичномъ планѣ, т. е. въ соціальной объективациі, это представляется иначе. Безнадежно построить теорію познанія, которая сама не была бы уже познаниемъ. Нельзя сдѣлать познание объектомъ своего изслѣдованія безъ того, чтобы изслѣдователь самъ совершалъ познавательный актъ. Всегда и вездѣ объективация, которая производится въ серединномъ пути сознаниія и которая подчиняетъ себѣ сознание, есть нѣчто вторичное, первичная же дѣйствительность и первичное познание ле-

жить до этой объективации или послѣ этой объективации. Человѣкъ былъ превращенъ въ субъектъ гносеологическій лишь по отношенію къ объекту, къ объективированному міру, и для этой объективации. Въ же этой объективации, въ стоянія передъ бытіемъ, првратившимся въ объектъ, субъектъ есть человѣкъ, личность, живое существо, само находящееся въ нѣдрахъ бытія. Истина въ субъектѣ, но не въ субъектѣ противопоставляющемъ себя объективации и потому выдѣляющемъ себя изъ бытія, а въ субъектѣ, какъ существующемъ. Въ объективномъ, вещномъ мірѣ не можетъ быть критерія и источника истины. Интеллектуализмъ (греческій и схоластическій) означаетъ пассивное пониманіе субъекта, который принимаетъ бытіе черезъ интеллектъ, черезъ мысль. Такимъ образомъ продукты мысли легко принимаются за бытіе, ибо мысль всегда активна и не можетъ быть зеркаломъ. Моя мысль первоначально чувствуетъ себя стоящей какъ бы передъ хаосомъ. Но она должна быть ясной и свѣтоносной во тьмѣ, должна вносить смыслъ въ безсмыслицу. Когда я познаю тьму и безсмыслицу, то я вношу свѣтъ и смыслъ. Познаніе по существу активно, ибо активенъ человѣкъ. Въ гносеологическомъ противоположеніи познанія и бытія невозможно допустить, что познаніе лишь пассивно отражаетъ бытіе, цѣликомъ опредѣляется бытіемъ, какъ міромъ сотвореннымъ. Въ познаніи привносится что-то отъ свободной активности. Познаніе не есть лишь отраженіе, оно есть творческое преображеніе. И это нужно понимать не такъ, какъ понималъ Кантъ или Фихте. Для нихъ субъектъ (трансцендентальное сознаніе, Я) какъ бы создаетъ міръ, но въ немъ нѣтъ элемента человѣческой свободы, нѣтъ ничего человѣческаго. Самъ человѣкъ при этомъ не активенъ познавательно въ созданіи субъектомъ міра. Въ дѣйствительности міръ не сотворенъ субъектомъ, міръ сотво-

ренъ Богомъ, но онъ не законченъ, окончаніе передано человѣку. И человѣкъ во все долженъ вносить свою творческую свободу и въ самомъ познаніи продолжать міротвореніе. Міръ не входитъ въ меня пассивно. Предстоящій міръ зависитъ отъ моего вниманія и воображенія, отъ интенціи моего сознанія (эта интенція опредѣляется изнутри, а не извнѣ). Это значитъ, что предстоящій міръ зависитъ отъ субъекта, какъ человѣка, какъ бытія, какъ существующаго. Это значитъ, что познаніе есть отношеніе бытія къ бытію, творческой актъ въ бытіи. Все различно изъ субъекта и изъ объекта, изъ духа и изъ природы, изъ личности и изъ общества. Это разные міры и нѣтъ міра абсолютной объективности, есть лишь разныя ступени объективации. Абсолютное же не въ объективации, оно въ иномъ планѣ, въ планѣ необъективированнаго духа и не объективированнаго существованія. Познающій человѣкъ защищается отъ подавляющаго многообразія міра, открываясь для одного и закрываясь для другого, часто презирая и осуждая то, что для него закрывается. Познающій человѣкъ постоянно себя трансцендируетъ*). Познающій не вмѣщаетъ полноты и потому познаніе частично. Путь къ полнотѣ есть путь творчества. Творческая активность человѣка есть и въ объективации, напр., въ изумительномъ изобрѣтеніи математики, она еще болѣе есть въ преодолѣніи объективации, въ метафизикѣ, прорывающейся къ сущему и существующему. Но сознаніе, какъ вѣрно говоритъ Ренувье, есть лишь отношеніе и потому не можетъ быть абсолютнаго сознанія. Мы еще вернемся къ проблемѣ, какъ въ познаніи человѣкъ прибавляетъ что

*) О трансцендированіи говоритъ Зиммель въ «Lebensanschauung» и Ясперсъ въ цитированной «Philosophie».

то отъ своей свободы. Это есть проблема активности и пассивности въ познаніи. Загадкой и тайной въ теоріи познанія остается, какъ это объектъ, матеріальный и ирраціональный, отражается въ качествѣ познанія въ субъектѣ, не матеріальномъ и разумномъ. Эта проблема неразрѣшима, если подъ познаніемъ понимать отраженіе объекта въ субъектѣ, если бытіе считать объектомъ, а субъектъ считать стоящимъ внѣ бытія.

*II. Э к з и с т е н ц і а л ь н ы й с у б ь е к т ь и
о б ь е к т и в а ц і я . П о з н а н і е и б ы т і е .
Р а с к р ы т і е с у щ е с т в о в а н і я в ь с у б ь е к т ь .
О б ь е к т и в а ц і я и п р о б л е м а и р р а
ц і о н а л ь н а г о . .*

Гносеологическое противопоставленіе субъекта и объекта приводитъ къ тому, что и субъектъ не оказывается бытіемъ и объектъ не оказывается бытіемъ. Бытіе исчезаетъ и недоступно познанію. Противоположеніе познанія бытію означаетъ выключеніе познанія изъ бытія. Познающій не есть бытіе, ему лишь противостоитъ бытіе, какъ объектъ его познанія. Но такъ какъ познающій не приобщенъ къ тайнѣ бытія и не находится въ немъ, то бытіе стоитъ передъ нимъ, какъ совершенно ему чуждое. Объективированное и есть чуждое. Обь объектахъ образуютъ понятія, но къ объектамъ не можетъ быть приобщенія, того, что Леви-Брюль называетъ participation^{*)}). Въ объектѣ нельзя схватить неповторимо индивидуальнаго, можно схва-

^{*)} См. L. Lévy - Bruhl, «Les fonctions mentales, dans les sociétés inférieures».

тять лишь общее и потому всегда остается отчужденность. Объективированное бытіе не есть уже бытіе, оно препарировано субъектомъ для цѣлей познанія. Отчужденность отъ субъекта и оказывается наиболее соотвѣтствующей его познавательной структурѣ. Познаніе есть отчужденіе. Но это отчужденіе производится самимъ субъектомъ, самимъ познающимъ. Познающій субъектъ лишенъ всякаго внутренняго существованія, не имѣетъ точки опоры въ бытіи, онъ существуетъ лишь въ отношеніи производимой имъ объективациі. Актъ познанія не есть событіе съ бытіемъ и въ бытіи происходящее, актъ познанія совершенно внѣ бытійствененъ, онъ имѣетъ логическую природу, но не имѣетъ никакой психологической природы. Такъ разыгрывается трагедія познанія, раскрытая нѣмецкой идеалистической гносеологіей и достигшая предѣльнаго выраженія въ неокантіанскихъ теченіяхъ. Впрочемъ, противопоставленіе познанія бытію, выдѣленіе субъекта изъ бытія есть старая философская традиція. Послѣкантовская нѣмецкая философія имѣетъ то огромное преимущество, что объективациія, какъ производимая познающимъ субъектомъ, въ ней критически осознана, между тѣмъ, какъ въ докантовской философіи, особенно въ философіи схоластической, она принимается наивно-реалистически. Продукты мысли, продукты объективациі субъектъ принимаетъ за реальность, за бытіе въ себѣ. На этомъ была основана вся натуралистическая метафизика съ ея ученіемъ о субстанціяхъ и объ объективной іерархіи бытія. Кантъ и нѣмецкій идеализмъ — великое событіе въ исторіи чело-вѣческаго самосознанія и событіе освобождающее. Раскрываются пути къ освобожденію отъ давящей и порабоощающей власти объектнаго міра. Критическое осознаніе объективациі есть уже освобожденіе отъ ея власти, которая всегда означала наивное принятіе объектнаго міра,

какъ извнѣ навязаннаго. Послѣ дѣла, совершеннаго Кантомъ и нѣмецкими идеалистами*), нѣтъ уже возврата къ старой метафизикѣ субстанціального типа, которая искала бытіе въ объектѣ. Отнынѣ бытіе можно искать только въ субъектѣ. Но это означаетъ признаніе бытійственности самого субъекта, т. е. внутренняго существованія. Пришедшіе послѣ Канта Фихте, Шеллингъ, Гегель, строили метафизику черезъ субъектѣ, а не черезъ извнѣ данный объектѣ. Но у нихъ произошло объективированіе субъекта, въ субъектѣ не оказалось внутренняго существованія. Отсюда ихъ крайняя универсалистическая тенденція, ихъ непониманіе проблемы личности, проблемы человѣка. Ихъ субъектѣ совсѣмъ не человѣкъ, совсѣмъ не личность. Философія Гегеля, прошедшая черезъ Канта и Фихте, обернулась новымъ объективнымъ раціонализмомъ, хотя въ ней есть и ирраціональные элементы**). Нынѣшній путь преодоленія трагедіи идеализма лежитъ не въ возвратѣ къ старымъ, докантовскимъ реалистическимъ метафизическимъ системамъ, а въ движеніи впередъ къ тому, что сейчасъ называютъ Existenz Philosophie. Киркегардтъ первый выразилъ идею экзистенціальной философіи въ борьбѣ противъ гегелевскаго универсализма; гегелевскаго мірового духа, подавляющаго индивидуальное. Въ сущности, мысль Киркегардта нельзя назвать особенно новой и она очень проста***). Философія Киркегардта была крикомъ боли отъ пережитой имъ жизненной трагедіи****). И онъ настаивалъ на экзистенціальности самого

*) Предшественниками Канта были, конечно, Декартъ и Беркли.

***) См. R. Kroner, «Von Kant bis Hegel».

****) См. особенно S. Kierkegaard, «Philosophische Brocken». Два тома.

*****) Такой же характеръ независимо отъ Киркегардта носитъ экзистенціальная философія Л. Шестова, которая въ сущности есть самоотрицаніе философіи.

познающаго субъекта, на изначальной погруженности его въ тайну существованія. Только такая философія и имѣетъ цѣну, которая выражаетъ эту экзистенціальность субъекта. Философы слишкомъ забываютъ, что самъ познающій философъ — существующій, и что его существованіе выражается въ его философіи. Самъ Киркегардтъ такъ не выражался, но можно сказать, что философъ, какъ существующій, находится внѣ объективации, т. е. находится въ бытіи. Самъ субъектъ есть бытіе и приобщенъ къ тайнѣ бытія. Экзистенціальными философами были бл. Августинъ, Паскаль, отчасти Шопенгауеръ, и уже во вторую половину XIX вѣка, конечно, Ницше и Достоевскій, который тоже можетъ быть признанъ философомъ. Киркегардтъ одно изъ самыхъ яркихъ выраженій экзистенціальной философіи. Самъ я давно уже, въ книгѣ, написанной болѣе 20 лѣтъ тому назадъ, по своему опредѣлялъ экзистенціальную философію, которая для меня сама есть «что-то», т. е. обнаруженіе бытія, существованія, въ отличіе отъ философіи, которая есть «о чемъ-то», объ объектѣ, хотя я и не употреблялъ термина «экзистенціальный»^{*)}. Это и значитъ, что въ моемъ пониманіи экзистенціальная философія есть познаніе внѣ объективации, къ чему приближается пониманіе Ясперса. Тайна существованія, конкретнаго бытія исчезаетъ въ объектѣ, въ процессѣ объективации. Отождествленіе «объективнаго» и «реальнаго» есть величайшее заблужденіе. Думаютъ, что познавать, значитъ объективировать, т. е. дѣлать чуждымъ, но подлинно познавать значитъ дѣлать близкимъ, т. е. субъективировать, относить къ существованію, раскрывающемуся въ субъектѣ, какъ существующемъ. Натуралистическое, объективно-предметное понятіе бытія должно быть отвергнуто и за-

^{*)} См. мою старую книгу «Философія свободы».

мѣнено существованіемъ, существующимъ, сущимъ. Феноменологию и можно понимать, какъ науку о пережитомъ по ту сторону объекта. Общеніе съ людьми, съ животными, съ растеніями, съ минералами не есть объективация, и тутъ раскрывается возможность иныхъ путей познанія.

Въ современной философіи особенно Гейдеггеръ и Ясперсъ являются представителями экзистенціальной философіи. Гейдеггеръ дѣлаетъ основное различіе между существованіемъ въ себѣ и существованіемъ выброшеннымъ въ міръ, которое есть Dasein.*). Бытіе въ мірѣ, Dasein, подчинено заботѣ, страху, овремененію, das Man (обыденности). Трагизмъ смерти, опредѣляемой конечностью бытія, притупляется обыденностью Dasein и усиливается, когда существованіе возвращается къ себѣ. Existenz есть бытіе, къ которому Dasein имѣетъ то или иное отношеніе. Dasein есть существованіе въ мірѣ. Seiende я самъ, мое. Сущность Dasein въ Existenz. Огромное значеніе у Гейдеггера имѣетъ In - der - welt - sein, выброшенность въ Dasein. Это и есть падшее бытіе. Субстанція человѣка для него есть существованіе. Важно существованіе бытія, а не только сущность бытія. Existenz должно быть дано преобладаніе надъ Essenz. Гейдеггеръ создаетъ философію экзистенцій, а не философію эссенцій. Dasein въ мірѣ открывается Гейдеггеру, какъ забота, и оно страшно. Страхъ и есть самъ міръ. Быть въ мірѣ есть уже паденіе. Dasein падаетъ въ das Man. Паденіе есть онтологическая структура Dasein. Совѣсть зоветъ Dasein изъ покинутости въ das Man. Dasein есть виновность. Забота характеризующая Dasein есть ничтожество. Но непонятно, откуда у Гейдеггера раздается голосъ совѣсти. Гейдеггеръ антиплатоникъ. У него нѣтъ духа. И его пессимистическая философія есть не столько философія Existenz, сколько фи-

*) См. его «Zeit und Sein».

лософія Dasein. Его онтологія есть онтологія ничто, которое ничтоствует. Онъ совсѣмъ не раскрываетъ, что такое существованіе не выброшенное въ міръ. Но философія Гейдеггера, стремящаяся быть Existenz Philosophie, занята совсѣмъ другими проблемами, чѣмъ тѣ проблемы, которыми обыкновенно была занята философія, — заботой, страхомъ, обыденностью, падшестью, смертью и т. п. И это проблемы онтологіи, а не психологіи. Тѣми же проблемами занять Ясперсъ, болѣе мнѣ близкій, чѣмъ Гейдеггеръ*). Онъ болѣе говоритъ о пограничномъ положеніи человѣка, о проблемѣ коммуникаціи между «я». Ясперсъ рѣшительно настаиваетъ на томъ, что я самъ, какъ существованіе, есть иное, чѣмъ міровое бытіе, я самъ не объектъ для себя. Существованіе не есть объектъ**). Это у Ясперса яснѣе выражено чѣмъ у Гейдеггера. Мое экзистенціальное «я» у Ясперса трансцендентно времени, оно отличается отъ эмпирическаго «я». Существованіе во времени болѣе времени. Центральна у Ясперса идея трансцендирования. Метафизика для него не есть наука, это — функція языка, которая дѣлаетъ понятнымъ трансцендентное въ сознаніи существованія. Поэтому онъ придаетъ огромное значеніе chiffre, символамъ. Нужно читать писаніе законовъ. Философія существованія Гейдеггера и Ясперса, самая интересная въ современной мысли, ставитъ человѣка передъ бездной и потому она трагична и пессимистична. Вся почти новая философія, философія Декарта, Спинозы, Лейбница, Канта, неокантіанцевъ, позитивистовъ находилась въ зависимости отъ развитія наукъ, отъ научныхъ открытій,

*) См. K a r l J a s p e r s , Erster Band, Philosophische Weltorientierung; zweiter Band, Existenzerhellung; dritter Band, Métaphysik.

***) Очень близокъ къ этому G a b r i e l M a r s e l. См. его «Journal métaphysique», особенно приложение, которое прямо трактуетъ вопросъ объ объективации.

въ ней былъ сильный натуралистическій элементъ. Философія существованія преодолѣваетъ натурализмъ въ философіи, это ея несомнѣнная и огромная заслуга. Но философія Гейдеггера и Ясперса находится въ зависимости отъ Киркегардта и этимъ ослабляется ея оригинальность. Какъ понималъ Existenz-Philosophie самъ Киркегардтъ?

Киркегардтъ говоритъ: das Existieren интересно для Existierenden *). Онъ всегда подчеркиваетъ конфликтъ между существованіемъ и мышленіемъ, логикой. Мое существованіе не въ пространствѣ, а во времени. Это утверждаетъ и Бергсонъ. Существованіе есть движеніе, логика же неподвижна. Мыслитель можетъ себя мыслить, разрушая свое существованіе. Происходитъ борьба между отвлеченной мыслью и существованіемъ. Существованіе есть противорѣчіе. Нѣтъ опосредствованія существованія. Существовать значитъ быть внутренно въ себѣ. Частное глубже общаго. Существованіе не въ вѣчной мысли, а въ тоскѣ, отчаяніи, трепетаніи, недовольствѣ. Это направлено противъ философской традиціи платонизма. Противорѣчіе богаче тождества. Объективное мышленіе не имѣетъ тайны, субъективное же имѣетъ. Существованіе — въ становленіи. Можетъ быть логическая система, но не можетъ быть системы бытія. Объективно говорятъ о вещахъ, субъективно же говорятъ о субъектѣ и субъективности. Интересъ къ объективной истинѣ субъективенъ. Познающій — существующій. Это центральная мысль Киркегардта. Задача субъективнаго мышленія — показать себя въ своемъ существованіи. Христіанство парадокса, которое проповѣдуетъ Киркегардтъ, есть разрывъ съ имманентизмомъ. Внутреннее для него не имманентное. Феноменъ для него означаетъ открывающееся. Но открыва-

*) См. «Philosophische Brocken».

ется трансцендентное. Уместно припомнить различие, которое Н. Лосский дѣлаетъ между имманентнымъ сознанию и имманентнымъ субъекту сознанія. Между Киркегардтомъ и Гейдеггеромъ и Ясперсомъ есть все-таки существенное различіе. Киркегардтъ хочетъ, чтобы сама философія была существованіемъ, а не философіей существованія. Гейдеггеръ и Ясперсъ строятъ философію о существованіи. Они все-таки остаются въ академическихъ философскихъ традиціяхъ, хотятъ выработать философскія категоріи о существованіи, превратить заботу, страхъ смерти въ философскія категоріи, особенно Гейдеггеръ. Философская попытка Гейдеггера вырваться изъ тисковъ рационализованнаго и обьективизированнаго познанія очень, конечно, замѣчательна и во многомъ новаторская. Но понятіями и категоріями можно познавать лишь Dasein лишь существованіе, выброшенное въ міръ, т. е. обьективированное или совершенно отвлеченное и пустое бытіе. Понятіе всегда бываетъ объ объектѣ. Самое же существованіе въ себѣ, т. е. первичное бытіе, можно познавать лишь фантазіей, символомъ, мифомъ. Это въ большей степени сознаетъ Ясперсъ, чѣмъ Гейдеггеръ. Въ обьективаци и выработкѣ понятій объ обьектахъ въ сущности гипостазируются категоріи самой мысли и потому познаются эссенціи, субстанции, вещи, самъ Богъ превращается въ вещь. Не обьективированное познаніе есть познаніе существованія, познаніе личное и личнымъ. Поэтому у Гейдеггера сильнѣе то, что онъ говоритъ о Dasein, чѣмъ то, что онъ онъ говоритъ объ Existenz. Для него обьективация есть паденіе, но онъ самъ производитъ обьективацию. Existenz-Philosophie есть Ontologie der Existenz. Но эта онтологія не можетъ строиться, какъ всякая другая, не можетъ оперировать обычными понятіями и категоріями. Понятіе есть всегда «о чемъ-то», а не «что-то», въ понятіи

нѣтъ существованія. Вл. Соловьевъ дѣлалъ интересное различіе между бытіемъ и сущимъ. Бытіе — эта мысль есть. Сущее — я есмь. Происходитъ гипостазирование предикатовъ. Бытіе есть предикатъ. Но сущее не можетъ быть предикатомъ, въ этомъ смыслѣ оно не есть бытіе*). Вл. Соловьевъ какъ будто бы хотѣлъ прорваться къ конкретному существованію за абстрактнымъ бытіемъ. Съ этой точки зрѣнія онъ критиковалъ нѣмецкій идеализмъ. Но его философія не есть философія существованія, онъ остается въ тискахъ раціоналистической метафизики, онъ не обнаруживаетъ себя въ своей философіи, какъ существующаго, онъ обнаруживаетъ себя существующимъ только въ поэзіи. *Но экзистенціальное сужденіе не есть только сужденіе о существующемъ, но и сужденіе существующаго.* Существованіе нельзя вывести изъ сужденія. Бытіе есть уже логизація и объективація, первично же существованіе. Такъ феноменологія Гуссерля, къ которой формально примыкаетъ Гейдеггеръ, не есть философія экзистенціальная. Для Гуссерля реальные объекты непосредственно существуютъ въ сущностяхъ. Очевидность не есть психическое состояніе, но есть присутствіе самаго предмета. Феноменологія есть описаніе чистаго сознанія и видѣніе сущностей (Wesenheiten).**). Но видѣніе сущностей не раскрываетъ тайны существованія. Также философія Н. Гартмана съ его трансъобъективнымъ не есть экзистенціальная философія. Хотя цѣнно у него, что онъ понимаетъ отношенія между субъектомъ и объектомъ, какъ онтологическія***). Его діалектика субъекта и объекта, во всякомъ случаѣ

*) См. Вл. Соловьевъ, «Критика отвлеченныхъ началъ» и «Философскія начала цѣльнаго знанія».

***) См. L e v i n e s, «La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl».

***) См. его «Métaphysik der Erkenntnis».

очень интересна. Болѣе приближался къ экзистенціаль-ной философіи Дильтей, когда онъ изслѣдовалъ не эле-менты и атомы психической жизни, а ея цѣлость и обра-зы*). Теперь перехожу по существу къ своему понима-нію экзистенціального субъекта и объективациі.

Вся безвыходность теоріи познанія, которая противо-полагаетъ субъектъ объекту, познаніе — бытію въ томъ, что она изымаетъ субъектъ изъ бытія и объективируетъ бытіе. Субъектъ не есть бытіе, онъ не экзистенціаленъ, а бытіе есть объектъ, т. е. объективациія этого самаго не экзи-стенціального, не бытійственного субъекта. На этомъ пути приходятъ къ безвыходной трагедіи познанія. Познаніе совершается въ какой-то внѣбытійственной сферѣ. Старая наивно-реалистическая теорія познанія была не лучше, по-тому что она не критически принимала объективацию за самое бытіе, за первореальность. Но послѣ критики по-знанія, послѣ дѣла Канта, теорія познанія должна перей-ти въ слѣдующую стадію и признать, что познаніе есть познаніе бытія бытіемъ, что познающій субъектъ самъ есть бытіе, а не только противостоитъ бытію, какъ своему объекту. Это и значитъ признать субъектъ экзистенціаль-нымъ. И эта его экзистенціальность есть одинъ изъ путей къ раскрытію тайны бытія, какъ существованія. Это зна-читъ, что познаніе не противостоитъ бытію, а совершает-ся внутри бытія и съ бытіемъ, оно есть просвѣтленіе бы-тія. Идея «просвѣщенія» (просвѣтленія) — вѣрная идея, но она была вульгаризирована и искажена въ XVIII вѣкѣ. Актъ познанія есть экзистенціальный актъ. Бытіе остает-ся отвлеченнымъ опредѣленіемъ. Существованіе же кон-кретно, Гегель чувствовалъ потребность перейти отъ бы-

*) См. D i l t h e y , «Einleitung in die Geisteswis-
senschaften» и «Die geistige Welt. Einleitung in die Philoso-
phie des Lebens».

тія, которое въ своей абстрактности равно небытію, къ конкретному бытію, къ существованію, которое у него есть единство бытія и небытія. Единство бытія и небытія онъ называетъ *Dasein* *). Это имѣетъ смыслъ иной, чѣмъ у Гейдеггера. Но все-таки передъ Гегелемъ стояла проблема конкретнаго познанія, и онъ пытался вырваться изъ противоположенія субъекта и объекта. Онъ утверждалъ онтологическій характеръ логики. Какъ возможно соотношеніе между субъектомъ и объектомъ, если субъектъ стоитъ внѣ бытія, а бытіе для него объектъ? Это основная проблема. Ее пытались рѣшить, утверждая тождество мышленія и бытія, субъекта и объекта. Этимъ возвращается мышленію, субъекту онтологическое достоинство. Но что такое познаніе, не рѣшается. Мало сказать, что мышленіе есть бытіе, нужно еще сказать, что означаетъ мышленіе внутри бытія, нужно опредѣлить, является ли познаніе творческимъ актомъ въ бытіи, т. е. самовозгорѣніемъ свѣта въ бытіи, переходомъ отъ тьмы къ свѣту. Познаніе не только проливаетъ свѣтъ на бытіе, не только есть свѣтъ о бытіи, но оно есть свѣтъ въ бытіи, внутри бытія. А это значитъ, что не бытіе имманентно познанію, а познаніе имманентно бытію **). Предположеніе о тождествѣ бытія и мышленія не считается съ ирраціональностью бытія, оно имѣетъ дѣло съ рационализированнымъ уже бытіемъ. Но въ бытіи есть темная основа. Мышленіе не тождественно съ этой темной основой, оно должно освѣтить ее, познаніе должно породить въ ней свѣтъ. Мое познаніе стоитъ передъ темной бездной въ бытіи, но само оно должно быть

*) См. Hegel, «Encyclopaedie der philosophischen Wissenschaften». Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik». Die Lehre vom Sein.

**.) Къ аналогичному результату приходитъ и Н. Гартманъ.

свѣтлымъ и яснымъ. Познаніе имманентно бытію, но оно есть происходящее внутри бытія и съ бытіемъ трансцендентированіе, прорывъ въ большую глубину и за предѣлы всякой данности. Познаніе что-то прибавляетъ, а не отражаетъ. За всякимъ даннымъ бытіемъ есть бытіе болѣе глубокое. Переходъ къ болѣе глубокому бытію есть трансцендированіе. Понятіе трансцендентнаго, статическое и мертвое, нужно замѣнить трансцендированіемъ. Зиммель вѣрно говоритъ о трансцендированіи, какъ свойствѣ жизни*). Интенціональность сознанія у Гуссерля можетъ быть истолкована, какъ трансцендированіе субъекта. Но познаніе, какъ бытіе, какъ совершающееся въ бытіи и съ бытіемъ, какъ трансцендированіе бытія въ бытіи совершающееся, возможно лишь въ томъ случаѣ, если познающій субъектъ будетъ экзистенціальнымъ, если его познаніе будетъ погруженіемъ въ тайну существованія, въ глубину бытія, а не отраженіемъ бытія объективированнаго. Причастность познающаго къ существованію предшествуетъ его познанію, мой экзистенціальный опытъ до моего познанія. Поэтому познаніе есть припоминаніе. Сомнѣніе въ реальности видимаго, объективнаго, предметнаго міра есть начало философіи. Она проходитъ черезъ критику реализма. Но критика познанія не можетъ остановиться на стадіи идеализма, она можетъ перейти къ большей глубинѣ, къ существованію, находящемуся внѣ объективации, внѣ противоположенія субъекта и объекта, внѣ міра предметно-видимаго. Не вещь въ себѣ, которая есть лишь порожденіе познанія, предѣльное понятіе мысли, находится по ту сторону, не вещи, не предметныя реальности раскрываются познанію, а перво-жизнь, существующее и существованіе. Если слову «существованіе» от-

*) См. его «Lebensanschauung».

дають предпочтеніє передъ словомъ «жизнь», то *только* потому, что жизнь категория біологическая, какъ то мы видимъ у Ницше и Берсона, а существованіє категория онтологическая. Существованіє челоуѣка есть его пребываніє въ себѣ, въ своемъ подлинномъ мірѣ, а не въ выброшенности въ мірѣ біологическій и соціальный. Философія существованія въ отличіє отъ философіи жизни (напр., у Клагеса) есть философія онтологическая, а не біологическая. И она на вершинѣ и на глубинѣ связана съ философіей духа*). Философія существованія есть философія судьбы, философія внутренне-индивидуального и конкретно-универсального, но не общаго, обьективированнаго, не предметнаго и вещнаго. Философское мышленіє прежде всего должно интересоваться мыслящимъ субъектомъ, его существованіемъ. Обьективное мышленіє дѣлаетъ видъ, что не интересуется этимъ. Поэтому оно обьективируетъ субъективное, часто не замѣчая этого. Этимъ оно обьективируетъ челоуѣческое существованіє. Мы стоимъ передъ основной проблемой, что такое обьективация? Какъ вернуться отъ обьективации къ сущему, къ существу, къ существованію? Это есть вопросъ о дальнѣйшей судьбѣ философіи, о самой ея возможности.

Міръ обьективации есть міръ падшій, міръ заколдованный, міръ явленій, а не существующихъ существъ. Обьективация есть отчужденіє и разобщеніє. Обьективация есть возникновеніє «общества» и «общаго», вмѣсто «общенія» и «общности», «царства кесаря», вмѣсто «царства Божьяго». Въ обьективации нѣтъ «пріобщенія». Смыслъ этого будетъ раскрытъ въ слѣдующей главѣ. Обьективация оставляетъ въ одиночествѣ въ познаніи, какъ и во всемъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ принуждаетъ къ сцѣпленію и

*) С м . м о ю «Философію свободного духа».

связанности съ другими и съ другимъ. Обьективациа есть утеря свободы духа, хотя она выражаетъ событія духа. Міръ обьективации не духовный міръ. Міръ сотворенъ былъ въ порядкѣ внутренняго существованія и внутренняго общенія и общности, въ порядкѣ духа. И онъ отпалъ отъ этого порядка въ иной порядокъ, въ порядокъ обьективированный и принудительно социализированный. Въ обьективированномъ мірѣ нельзя уже искать тайны духовной жизни. Но насъ сейчасъ интересуеъ обьективациа, какъ познаніе. Можно ли сказать, что обьективированное познаніе само по себѣ дефектно и грѣховно и является источникомъ падшести міра? *) Это было бы большее недоразумѣніе. Грѣховности, дефектности, падшести нужно всегда искать не въ познаніи, а въ самомъ бытіи. Познаніе же лишь познаеъ падшее бытіе подъ знакомъ падшести. Познаніе, какъ обьективациа, для котораго закрыто внутреннее существованіе и духовный міръ, есть все-таки познаніе, и въ немъ подлинно что-то открываеъ. Обьективациа есть внѣдреніе въ міръ падшій, въ отчужденность и скованность. Но возможно познаніе этого падшаго міра. Существуютъ ступени обьективации въ познаніи. Наибольѣ обьективированнымъ является научное познаніе отчужденнаго отъ внутренняго человѣческаго существованія міра природы, познаніе физико-математическихъ наукъ. Тутъ обьектъ находится совершенно внѣ внутренняго существованія субъекта. Это познаніе совершенно эксцентрично въ отношеніи къ человѣку. Математика есть, конечно, созданіе и побѣда духа и потому она есть спиритуализациа какъ всякое познаніе**). Это познаніе обладаетъ высокой цѣнностью, въ немъ отражаетъ

*) Это утверждаетъ Шестовъ.

***) Это есть центральная мысль Бруншвига.

ся Логосъ, какъ и во всякомъ познаніи, но оно находится въ тискахъ объективациі, закрывающей внутреннюю тайну бытія. Въ этомъ смыслѣ наука не онтологична, какъ то хочетъ сдѣлать Мейерсонъ*). Познаніе міра социальнаго есть познаніе объективированное, но это другая ступень объективациі, и съ этой ступени можетъ проливаться свѣтъ на весь процессъ объективациі, которая неизбѣжно есть социализація. Мы увидимъ, что объективированное познаніе стоитъ подъ знакомъ общества и этимъ отличается отъ познанія существованія, которое стоитъ подъ знакомъ общенія. Объективированное познаніе всѣхъ ступеней отвлечено отъ экзистенціального субъекта, т. е. отъ человѣка. Экзистенціальный субъектъ находится въ бытіи, но не въ объективированномъ бытіи, онъ самъ объективируетъ, вслѣдствіи своего пребыванія въ падшемъ мірѣ. Но экзистенціальный субъектъ ни въ коемъ случаѣ не есть субъектъ біологической, психологической или социологической, какъ то представляется объективированному познанію. Натурализмъ есть порожденіе объективированнаго познанія, которое придаетъ себѣ универсальное значеніе. Натурализмъ имѣетъ свою частичную правоту на известной ступени объективациі. Но всегда есть ложь универсальный метафизическій натурализмъ. Объективированный натурализмъ всегда представляетъ себѣ всякое бытіе по образу матеріальнаго. Онъ существуетъ и въ теологіи и тамъ даже играетъ опредѣляющую роль. Тогда Богъ представляется объектомъ и познается по аналогіи съ вещами и предметами природнаго міра. Но мое существованіе можетъ соприкасаться съ существованіемъ Бога только потому, что Онъ не есть объектъ и не принадлежитъ объективированному міру, и потому только я Ему могу

*) См. цитированную книгу Мейерсона.

принадлежать. Познание философское всегда заключаетъ въ себѣ элементы объективации, но оно стремится быть не объективированнымъ познаниемъ, иначе оно не могло бы искать внутренняго смысла бытія. Раскрытие смысла матеріи есть духъ. Натуралистическая метафизика, оперировавшая съ субстанціями, была объективацией философскаго познания. Она пыталась быть эксцентричной въ отношеніи человѣческаго существованія. Происходила объективация Бога, духа, души, смысла и т. п. Вотъ этой объективированной натуралистической философіи наступаетъ конецъ. Смысл моего существованія не можетъ быть найденъ въ этомъ мірѣ, онъ можетъ быть лишь въ иномъ мірѣ, не въ природно-объективированномъ мірѣ. Великіе философы всегда это признавали, хотя бы выражали это въ формѣ еще натуралистической метафизики, напр., Спиноза, Сократъ, бл. Августинъ, Декартъ обращались внутрь «я», къ субъекту. Кантъ болѣе всѣхъ приблизился къ своеобразной философіи существованія, сдѣлавъ различіе между порядкомъ природы и порядкомъ свободы. Внутреннее существованіе находится въ порядкѣ свободы, а не въ порядкѣ природы. Кантъ очень помогаетъ сокрушать старый раціонализмъ, натурализмъ, наивный объективизмъ и реализмъ. Но къ новой экзистенціальной философіи онъ не пришелъ. Его феноменализмъ ошибоченъ. Уже Плотинъ пытался преодолѣть объекты и вещи и увидѣть за ними свободу*). Преодоленіе объективированнаго натурализма въ философіи есть вмѣстѣ съ тѣмъ преодоленіе метафизики понятій, ибо понятіе образуется объ объектахъ, образованіе понятій есть объективация. Это есть также преодоленіе той ошибочной мысли, что мышленіе можетъ быть отдѣлено отъ эмоцій. Познание черезъ понятія

*) См. E. Bréhier, «La philosophie de Plotin».

не есть познание бытія въ себѣ. Познание объективированное означаетъ рационализацию ирраціональнаго бытія*). Только символы и образы приближаютъ къ тайнѣ бытія**). Никакія понятія объ объективированномъ мірѣ не раскрываютъ цѣнностей жизни, смысла жизни. Тайна существованія, въ которой раскрывается смыслъ, есть совпаденіе подлежащаго и сказуемаго. «Я» есмь, другое «я» есть, Богъ есть, Божій міръ есть. Царство существующаго есть царство индивидуальнаго, въ немъ нѣтъ общаго, нѣтъ абстрагированія. И это раскрывается въ субъектѣ, въ экзистенціальномъ субъектѣ, а не въ объектѣ. Богъ дѣйствуетъ въ субъектѣ, а не въ объектѣ. Объективированный міръ есть безбожный и безчеловѣчный міръ. Объективация Бога есть превращеніе Его въ безбожную и безчеловѣчную вещь. Царство культуры есть еще царство объективации, хотя за ней скрытъ творческій экзистенціальный субъектъ. Поэтому культура не есть послѣднее. Культуру ждетъ конецъ и страшный судъ. Даже эстетическое воспріятіе предмета есть еще объективация, не есть то соединеніе съ предметомъ, при которомъ предмета уже нѣтъ, какъ объекта. Культура есть иная ступень объективации, чѣмъ природа, и даже, чѣмъ общество. Но она находится подъ властью общества, которое есть объективация по преимуществу. Въ ней творческій актъ человѣка протягивается внизъ и подчиняется закону***). Объективация на всѣхъ своихъ ступеняхъ есть царство закона, а не царство благодати. Въ этомъ ея религіозное оправданіе. Но и сама религія, какъ явленіе социальное, есть объективация и, конечно, объективация есть теологія. Смыслъ религіозной жиз-

*) Виндельбандъ и Риккертъ это понимаютъ, но ошибочно ищутъ для философіи выхода въ нормативизмѣ.

***) Лучше другихъ это понимаетъ Ясперсъ.

***) См. мою книгу «Смыслъ творчества».

ни человечества въ прорывѣ за царство объективации, за царство закона, за царство необходимости общества и природы. Но религія историческая всегда объективируется и социализируется. И тогда она подпадаетъ подъ власть необходимости. Тогда религія рационализируется. Тогда религія создаетъ не общеніе, а общество, тогда она подчинена государству, тогда ее можно объяснять социологически. Поэтому религія не послѣднее, не есть самое откровеніе не есть существованіе человѣка въ Богѣ*). Пророческое начало въ религіи есть прорывъ въ царствѣ объективации. Церковь есть объективация и общество. Но Церковь есть также общеніе и внутреннее существованіе. Въ этомъ трудность проблемы. Это разрѣзываетъ всю человѣческую жизнь, разрѣзываетъ и все человѣческое познаніе. Познаніе есть объективация и познаніе есть осознаніе объективации, оно выводитъ изъ царства объективации къ царству духа и смысла. Дуализмъ есть основная истина философіи, но дуализмъ этотъ не есть послѣдняя онтологическая истина.

Познаніе часто отождествляется съ рационализацией. И рационализация занимаетъ большое мѣсто въ познаніи. Но всякая рационализация не есть только объективация, т. е. отчужденіе, но есть также достиженіе «общаго», вмѣсто «общенія» и приобщенія. Много разъ указывали на то, что отъ рациональнаго познанія ускользаетъ индивидуальное. Мы видѣли уже, что объективация есть разобщеніе. Но это разобщеніе утверждается въ общемъ. Познаніе ставитъ проблему иррациональнаго и неизбежно упирается въ проблему иррациональнаго. Нѣмецкая философія съ особенной остротой ставила проблему иррациональнаго и была попыткой рациональнаго познанія иррациональнаго. На

*) Въ этомъ отношеніи есть много вѣрнаго у К. Барта.

ирраціональную тайну долженъ быть брошенъ свѣтъ разума. Въ этомъ своемъ великомъ дѣлѣ разумъ совсѣмъ не обязательно долженъ дѣйствовать раціонализирующе. Разумъ не есть только *ratio*, въ разумѣ есть также Логосъ. Признаніе границы разума во встрѣчѣ съ ирраціональностью бытія, парадоксальности и противорѣчивости передъ тайной бытія есть показатель не только слабости разума и познанія, но также и ихъ силы. И наибольшая слабость разума обнаруживается именно въ раціонализаціи, ибо раціонализмъ не въ силахъ трансцендентировать, въ раціонализмѣ разумъ не въ силахъ перейти за собственныя границы, возвыситься надъ собой. Между тѣмъ, какъ въ этомъ трансцендентированіи вся сила разума, высшее достиженіе познанія — *docta ignorantia* *), апофатическое познаніе. Въ познаніи неизбѣжно есть не только имманентный, но и трансцендентный элементъ. Но самое трансцендированіе — имманентно познанію, есть познавательный актъ. Объективація есть раціонализація въ томъ смыслѣ, что она продукты мысли (напр., субстанции, универсаліи и т. п.) принимаетъ за реальности. Въ объективаціи и раціонализаціи мысль не трансцендируетъ къ ирраціональному и индивидуальному, т. е. къ существованію и существующему. И важнѣе всего установитъ два типа познанія — познанія, какъ объективаціи, какъ раціонализаціи не трансцендирующей границъ разума и достигающей лишь общаго, и познанія, какъ бытія и существованія, въ которомъ разумъ трансцендируетъ къ ирраціональному и индивидуальному, какъ общенія и пріобщенія. Эти два типа познанія всегда существуютъ въ исторіи человѣческой мысли. Познаніе

*) См. Cardinal Nicolaus von Cusa, «Von der Wissenschaft des Nichtwissens».

можетъ быть разсматриваемо въ двухъ разныхъ перспективахъ — въ перспективахъ общества, сообщенія въ обществѣ, т. е. объективации, и въ перспективахъ общенія, т. е. приобщенія къ существованію, погруженія въ индивидуальное. Это и есть главная моя тема. Объективированное познаніе, не желающее знать экзистенціального субъекта, есть всегда социализация познанія, и мы увидимъ, что его общеобязательность носитъ характеръ социальный и зависитъ отъ степени общности. Соціологія познанія должна быть еще создана*). Но соціологію тутъ нужно понимать совсѣмъ не такъ, какъ ее понимаетъ позитивизмъ. Наоборотъ, эта соціологія есть метафизическая дисциплина, она ставитъ проблему общества, общности и общенія, какъ предѣльную проблему бытія. Бытіе есть или общеніе и приобщеніе или общество и сообщеніе. Идея совершенной рационализации и социализации всѣхъ сферъ жизни черезъ науку есть ложная и совершенно антихристіанская идея. Тутъ наука понимается, какъ сциентизмъ, какъ универсализация извѣстныхъ ступеней и формъ познанія, имѣющихъ лишь частичное значеніе. Невозможно достиженіе единства, монизма на почвѣ наукообразнаго знанія и организованныхъ формъ общества. Это означало бы достиженіе единства внѣ тайны человѣческаго существованія или въ существованіи окончательно выброшенномъ въ міръ, окончательно объективированномъ и отчужденномъ. Достиженіе окончательнаго единства, разрешающаго всѣ противорѣчія и антиноміи человѣческой мысли и человѣческаго общенія, достижимо лишь апофатически, какъ апофатическое познаніе Абсолютнаго, или об-

*) См. M. Scheler, «Die Wissenschaft und die Gesellschaft». Probleme einer Sociologie des Wissens. Книга эта цѣнна, какъ постановка проблемы, но не удовлетворяетъ меня. Имѣетъ значеніе также работа Зиммеля.

щеніе въ Богѣ и царствѣ Божьемъ. По сую сторону при катафатическомъ мышленіи о Богѣ, при жизни въ объективированномъ обществѣ остается дуализмъ, борьба двухъ началъ, противорѣчіе, трагизмъ. Вся проблема въ томъ, мыслимо ли достиженіе окончательнаго единства, гармоніи, общности лишь на высшей ступени, что есть апофатика, или оно мыслимо и на низшихъ ступеняхъ, что есть катафатика, какъ утверждаетъ раціонализмъ, позитивизмъ, сіантизмъ, коммунизмъ. Тутъ проблема познанія и проблема общества тѣсно связаны. Марксъ правъ былъ, когда это утверждалъ. До сихъ поръ философія не обращала достаточнаго вниманія на связь проблемы познанія съ проблемой общества, со степенями общенія, или дѣлала это въ формѣ соціологическаго позитивизма и историческаго матеріализма, придавая соціологіи значеніе универсальной науки. Но проблему соціологіи познанія нужно поднять на высшую метафизическую ступень. Познаніе связано со степенями сознанія, ступени же сознанія связаны со степенями общности. Познаніе есть расширение нашей общности. Подлинная же общность достижима лишь внутри подлиннаго существованія, т. е., какъ общеніе, а не только, какъ объективированное общество. Общеніе принадлежитъ къ царству духа, а не къ царству природы. И въ немъ познаніе пріобрѣтаетъ иной характеръ. Человѣкъ иначе относится къ другому человѣку, если онъ знаетъ его внутреннее существованіе, знаетъ его, какъ «я» или, какъ «ты», а не какъ объектъ. Въ этой перспективѣ и общность познанія иная. Философія въ сущности всегда имѣетъ дѣло съ человѣкомъ въ его внутреннемъ существованіи и потому должна познавать съ точки зрѣнія человѣка. Открывающіяся намъ вещи и объекты не раскрываютъ намъ смысла, смыслъ сообразенъ съ познающимъ субъектомъ, онъ лежитъ въ существованіи. Поэтому познаніе смысла

находится внѣ рационализаціи, какъ объективаціи. Познаніе раскрывается изъ нѣдръ бытія и причастно существованію. Но въ бытіи падшемъ происходитъ объективація, въ которой закрывается существованіе. Для знанія существованіе начинаетъ раскрываться снизу, а не сверху, — у Маркса, какъ голодъ, экономика, у Фрейда, какъ похоть, полъ, глубже у Гейдеггера, какъ забота и страхъ. Сверху существованіе раскрывается, какъ духъ. Величайшая тайна познанія въ томъ, что возможно познаніе матеріальныхъ вещей и предметовъ, когда познаніе по природѣ своей не матеріально. Эта проблема стояла передъ Томой Аквинатомъ, какъ проблема интеллекціи. Но проблема разрѣшима только, если признать, что познаніе бытія ственно, что въ немъ просвѣтляется тьма бытія, что оно способно міръ объективированный взять внутрь духа. Вѣра въ непреложность законовъ природы, восходящая къ греческой геометріи, есть вѣра въ разумъ, заложенный въ природѣ, т. е. въ духовность природы. Но тутъ духовность объективируется и насъ давитъ. Эта объективированная духовность должна быть взята внутрь нашего существованія и понята, какъ судьба нашего существованія. «Законы природы» есть лишь судьба человѣка. Употребляя выраженіе экзистенціальный субъектъ, мы употребляемъ еще гносеологическую терминологію. Это не окончательная терминологія. Окончательная экзистенціальность достигается лишь тогда, когда субъектъ превращается въ человѣческую личность. Экзистенціальная философія есть персоналистическая философія. Познаетъ человѣческая личность, и мы стоимъ передъ вопросомъ, есть ли познаніе ея творческій актъ и предполагаетъ ли оно ея свободу.

III. Познаніе и свобода. Активность мысли и творческой характеръ познанія. Познаніе активное и пассивное. Познаніе теоретическое и практическое.

Невозможно допустить совершенной пассивности субъекта въ познаніи. Субъектъ не можетъ быть зеркаломъ, отражающимъ объектъ. Объектъ не можетъ входить въ субъекта, какъ входятъ въ растворенную дверь комнаты. Такого рода реализмъ не можетъ быть послѣдовательнымъ, онъ не можетъ быть до конца проведенъ. Если бы субъектъ былъ совершенно пассивенъ въ познаніи, и познаніе было бы пассивнымъ отраженіемъ объекта, если бы активность принадлежала только объекту, то было бы непонятно, какъ матеріальный предметъ въ качествѣ объекта превращается въ субъектъ въ познаніе, т. е. въ событіе интеллектуальное и духовное. Субъектъ уже потому активенъ въ познаніи, что онъ обладаетъ способностью самый матеріальный предметъ превратить въ интеллектуальное событіе. Познаніе открываетъ смыслъ за безсмыслицей, порядокъ за беспорядкомъ, космосъ за хаосомъ. И это связано съ активностью мысли. Познаніе не можетъ означать дублированія дѣйствительности. Такое дублированіе было бы безсмысленно и ненужно. Познаніе что-то прибавляетъ къ дѣйствительности, черезъ него нарастаетъ смыслъ въ мірѣ. Познаніе носитъ творческой и организующій характеръ, въ немъ человекъ овладѣваетъ хаосомъ и тьмой. Познаніе подчиняетъ міръ человеку и теоретически и практически, подчиняетъ человеческому творчеству и труду. Познающій субъектъ активенъ въ двухъ разныхъ направленіяхъ. Онъ активенъ въ объективации, объекти-

вація создана суб'єктомъ. Это одна изъ орієнтацій суб'єкта въ мірѣ, находящемся во тьмѣ. Въ мірѣ падшемъ суб'єктъ орієнтується черезъ об'єктивацию. Въ ней не раскрывается тайна существованія, но въ ней суб'єктъ подчиняетъ себѣ міръ. Вся техника есть по преимуществу результатъ этого об'єктивированнаго познанія. Именно потому, что происходитъ об'єктивациа, нельзя говорить о пассивномъ вторженіи об'єкта въ суб'єкта. Поэтому міръ об'єктивациа не есть «об'єктивный міръ», какъ это часто говорятъ. Это не значитъ, что это не реальный міръ, это міръ извѣстной ступени реальности и извѣстное состояніе бытія. Но опознаніе всякаго бытія есть активность творческаго суб'єкта, есть взаимодействіе познающаго и познаваемого. Другой путь орієнтаціи суб'єкта въ мірѣ есть путь экзистенціальной философіи. На этомъ пути не происходитъ об'єктивациа, тутъ суб'єктъ-человѣкъ познаетъ не об'єктъ, а раскрывающеся существованіе человѣка и черезъ человѣка существованіе міра и Бога. Этотъ путь познанія также активный и творческій, но активность и творчество тутъ инья. Именно на этомъ пути бросается свѣтъ и на міръ об'єктивированный. Именно на этомъ пути раскрывается смыслъ, смыслъ существованія человѣка и міра черезъ существованіе Бога. Но всякое раскрытіе смысла есть активность духа, активность цѣлостнаго, а не разодраннаго разума. Познаніе существованія есть нарастаніе свѣта и смысла въ существованіи, есть просвѣтленіе бытія и, слѣдовательно, возрожденіе бытія, обогащеніе его не бывшимъ еще. Творчески-активный характеръ познанія иной въ наукахъ о духѣ и иной въ наукахъ о природѣ*). Въ наукахъ о природѣ активность познанія

*) Объ этомъ различіи см. особенно цитированную книгу Дильтея.

выражается въ объективаціи и въ подчиненіи познанія математикѣ. Въ наукахъ о духѣ активность познанія выражается въ прорывѣ къ смыслу существованія. Джемсъ вѣрно говоритъ, что познаніе есть актъ, а не результатъ. Познаніе есть дѣятельность духа, а духъ есть актъ. Духъ активенъ и тогда, когда онъ отрѣшается отъ міра въ созерцаніи, и тогда, когда онъ преображаетъ міръ. Это двѣ формы творческой активности духа. Активность духа предполагаетъ, что онъ укрѣпилъ себя въ созерцаніи, вкоренилъ себя въ вѣчности, но и самое созерцаніе предполагаетъ творческую активность духа. У Плотина душа организуетъ низшее, потому что она содержитъ высшее. Созерцаніе также не есть пассивное отраженіе бытія. Мы никакъ не можемъ мыслить объекта познанія и познавательнаго созерцанія, какъ обладающаго исключительной активностью. Когда Богъ дѣлается объектомъ, онъ перестаетъ быть активнымъ. Активенъ лишь субъектъ. И Богъ активенъ, какъ субъектъ. Ибо активенъ духъ, духъ же есть субъектъ, а не объектъ, онъ раскрывается въ субъектѣ. Не случайно связываютъ знаніе съ магіей. Наука родилась изъ магіи. Знанію присущъ характеръ овладѣнія, мужественной активности. Современная техника есть современная магія, какъ первобытная магія была первобытной техникой. Но магія есть активность черезъ объективацію, она предполагаетъ отчужденіе и овладѣніе, она носитъ натуралистическій характеръ. Этимъ она отличается отъ мистики, которая носитъ характеръ духовный, и отъ религіи, которая есть не овладѣніе, а почитаніе и благоговѣніе. Но религія тоже знаетъ свои формы объективаціи. Человѣкъ есть и *homo sapiens* и *homo faber*. Проблема творческой активности знанія приводитъ насъ къ постановкѣ проблемы интуиціи и творчества. Есть ли интуиція, какъ высшая форма познанія, — творчество или интуиція есть пассив-

ное пріятіе? Теорія інтуїції въ современной філософіи у Гуссерля, у Бергсона, у Лосскаго признаєть пассивность інтуїції*). У Гуссерля інтуїція єсть видѣніе сущностей (Wesenheiten), которыя познающій, отрѣщенный отъ своего человѣческаго, какъ бы впускаєть въ себя. У Бергсона активнымъ является именно познаніе, фабрикующее пространственный міръ (соотвѣтствуетъ тому, что я называю объективаціей), интуитивное же проникновеніе въ durée пассивно. Также у Лосскаго черезъ інтуїцію реальности непосредственно входятъ въ познаніе (критическое возстановленіе наивнаго реализма). Я же думаю, что інтуїція активна, а не пассивна, она єсть по преимуществу творчество въ познаніи и предполагаетъ творческое вдохновеніе и подъемъ. Даже інтуїція въ наукахъ о природѣ носить творческій характеръ, въ наукахъ же о духѣ еще болѣе. Интуїція єсть творчество смысла, активное осмысливаніе, прорывъ смысла въ тьму, свѣтъ, блеснувшій во тьмѣ. Греческая мысль склонна была считать мысль пассивной въ отношеніи къ объективному идейному міру и пассивная теорія інтуїції остается въ предѣлахъ греческой мысли. Такова была и схоластика. Хотя у Бергсона інтуїція оказывается пассивной, но онъ остро различаетъ познаніе, погруженное въ активный творческій процессъ, и познаніе остывшихъ реальностей, въ которыхъ творческій процессъ прекратился**). Творческій актъ познающаго, какъ пребывающаго въ бытіи и существованіи, єсть динамика жизни въ бытіи и существованіи, єсть что-то новое въ немъ, а не о немъ. Познаніе єсть цѣнность, которой въ бытіи еще не было до познанія. Это всѣ готовы при-

*) См. Н. Лосскій, «Объ интуитивизмѣ», а также книги Гуссерля и Бергсона.

***) См. новую прекрасную книгу о Бергсонѣ: J a n - k é l é v i t s h , «Bergson».

знать, и это говорит о творчески-активномъ характерѣ познанія. Но откуда берется эта активность, почему возможно черезъ познаніе это увеличеніе свѣта и дѣйности въ бытіи? Творческая активность познанія предполагаетъ въ экзистенціальномъ субъектѣ свободу, безъ элемента которой непонятно познаніе.

Познаніе имѣетъ творчески активный характеръ потому, что экзистенціальный субъектъ привноситъ въ познаніе элементъ свободы, не детерминированный никакимъ объектомъ, не детерминированный познаваемымъ бытіемъ, свободы до-бытійственной, примордіальной. Въ познаніи свобода сочетается съ Логосомъ. Логосъ отъ Бога, свобода же изъ бездны, предшествующей бытію. Познаніе не есть только отраженіе бытія во мнѣ, какъ познающемъ, оно неизбежно есть также творческая реакція моей просвѣтленной свободы на бытіе, а, значитъ, измѣненіе бытія. Въ познаніи свобода просвѣтляется Логосомъ. Въ познаніи свобода связана не только съ Логосомъ, но и съ Эросомъ. Познаніе, совершенно оторванное отъ любви, превращается въ волю къ господству, и въ немъ есть демонія. Безъ любви все превращается въ демонію, даже вѣра, какъ и безъ свободы все превращается въ демонію. Можно сказать, что познаніе имѣетъ космогоническій характеръ. Въ познаніи, конечно, должно быть великое послушаніе реальности и зоркій взглядъ на реальность. Это есть нравственный паѳосъ въ познаніи истины, присущій настоящимъ ученымъ. Но познаніе есть также преображеніе реальности черезъ привнесенный элементъ свободы, принявшей Логосъ. Познаніе имѣетъ брачный, муже-женственный характеръ, оно есть встрѣча и воссоединеніе двухъ, овладѣніе женственной стихіи мужественнымъ смысломъ. Такъ какъ въ познаніе привходитъ элементъ до-бытійственной свободы, то можно сказать, что познаніе имѣетъ ирраціо-

нальную основу. Къ пониманію этой тайны ирраціональной основы раціональнаго познанія ближе всего подошли нѣмецкіе метафизики, получившіе прививку Я. Беме. Активный и творческій характеръ познанія выражается въ томъ, что оно есть гуманизація, очеловѣченіе бытія въ разной степени. По крайней мѣрѣ, гуманизаціей является катафатическое познаніе, не только хорошей, но иногда и дурной гуманизаціей. Лишь на вершинахъ познанія апократическаго нѣтъ уже гуманизаціи, но тогда происходитъ преодоленіе тварности человѣка и обоженіе. Признаніе того, что въ познаніе привходитъ элементъ свободы экзистенціального субъекта, означаетъ типъ философіи, утверждающей примать свободы надъ бытіемъ. Эта метафизика означаетъ волюнтаризмъ въ отличіе отъ интеллектуализма, хотя слово волюнтаризмъ условно, такъ какъ не существуетъ отвлеченнаго элемента воли. Интеллектуализмъ, все равно аристотелевскій или платоновскій, неизбѣжно означаетъ отрицаніе элемента свободы въ познаніи, а, слѣдовательно, и творческаго характера познанія. Въ системѣ интеллектуализма все идетъ сверху внизъ и детерминируется, объективное разумное бытіе цѣликомъ детерминируетъ познаніе, опредѣляетъ познавательный путь субъекта. Интеллектуализмъ долженъ прійти къ отрицанію экзистенціального субъекта, погруженности его въ тайну существованія. Экзистенціальность связана съ свободой субъекта. Но этотъ примать свободы надъ бытіемъ, экзистенціального субъекта надъ объектомъ неизбѣжно порождаетъ и трагизмъ самого познанія, который непонятенъ для интеллектуализма. Чистый интеллектуализмъ не можетъ объяснить лжи и заблужденія, для него истина съ необходимостью открывается. Декартъ для объясненія возможности заблужденія долженъ былъ обратиться къ волѣ и свободѣ, но въ немъ все же преобладалъ интеллектуализмъ.

Элементъ свободы въ познаніи есть не только источникъ его творческаго характера, но и источникъ блужданій и заблужденій, источникъ непреодолимыхъ противорѣчій, которыя побѣдимы лишь въ порядкѣ благодати. Мы говоримъ, что познаніе носитъ творческій характеръ. Но отношеніе творящаго къ творимому не есть каузальное отношеніе. Иначе была бы не свобода, а необходимость. Но степень свободы и степень необходимости разная въ разныхъ типахъ познанія. Это зависитъ отъ первоначальной открытости и закрытости экзистенціального субъекта іерархическимъ ступенямъ бытія. Структура сознанія не неизмѣнна, она подвижна*). Познаніе объективированнаго природнаго міра въ большей степени находится подъ знакомъ необходимости, чѣмъ познаніе метафизическое, направленное на необъективированное существованіе и на духъ. Въ немъ свобода дѣйствовала раньше, въ обращеніи къ этому міру, который есть міръ падшій. Активный характеръ научнаго познанія объективированнаго природнаго міра выражается прежде всего въ практическомъ, техническомъ воздѣйствіи на природу. Но въ ученомъ, дѣлающемъ открытіе, неизбѣжно дѣйствуетъ свобода. Духъ организуетъ матерію, и по нисходящимъ ступенямъ отъ духа къ матеріи происходитъ ущербленіе его свободы. Поэтому нужно говорить о разныхъ степеняхъ свободы, о метаморфозахъ самой свободы. То, что на высшихъ степеняхъ есть творческое вдохновеніе, само себя оправдывающее, на низшихъ степеняхъ, болѣе близкихъ къ матеріи, есть трудъ. И проблема труда есть очень важная не социальная только и моральная, но и познавательная проблема. Отношеніе между формами познанія и формами труда

*) См. мою книгу «Философія свободнаго духа».

есть проблема соціології познанія*). Homo sapiens есть также homo faber, познающій есть также активно дѣйствующій и трудящійся. Познаніе есть творчество, таковы его истоки и его вершины. Но познаніе есть также трудъ. Познаніе связано съ соціальными формами труда. Въ этомъ Марксъ правъ, хотя онъ искажилъ эту истину своимъ матеріализмомъ. Онъ не понималъ, что трудъ имѣетъ духовныя основы, и есть духовный, а не матеріальный феноменъ. Именно черезъ экзистенціальность субъекта познаніе связано съ трудомъ, съ жизненной активностью. Это указываетъ на ненормальное положеніе философіи и науки, отдѣлившись отъ жизненнаго процесса въ отвлеченно академическія, кабинетныя, чисто книжныя сферы. Это не можетъ не исказить познанія. Философское познаніе было искажено удаленностью отъ жизни, отъ цѣлостнаго существованія. Эту проблему ставилъ у насъ Н. Федоровъ. Познающій, какъ субъектъ экзистенціальный, неизбежно соединяетъ въ себѣ мысль и волю, созерцаніе и трудъ, теорію и практику. Экзистенціальная философія есть философія не только теоретическая, но и практическая. И она должна изслѣдовать соотношенія между познаніемъ и общностью людей, раскрыть соціальный характеръ логической обязательности. Основная проблема этой книги есть проблема отношеній между познаніемъ въ перспективахъ обьективированнаго общества и познаніемъ въ перспективахъ экзистенціального общенія.

*) Многос можно найти у М. Шелера и у Зиммеля «Sociologie».

IV. Ступени общности въ познаніи. Угасаніе вѣснаго, объектнаго міра и раскрытіе тайны существованія.

Познаніе безспорно имѣеть соціальный характеръ, и этотъ соціальный характеръ недостаточно еще выявленъ теоріей познанія, Познаніе есть сообщеніе между людьми, установленіе связи и взаимнаго пониманія. Познаніе есть выходъ изъ состоянія замкнутости, изъ погруженности въ себя. Черезъ познаніе преодолевается разрывъ міра, связанный съ пространствомъ и временемъ. Въ условіяхъ нашего міра именно въ познаніи я переношусь въ далекое прошлое и на противоположный конецъ міра. Познаніе устанавливаетъ связи между тѣмъ, что разорвано и отчуждено. И есть разныя ступени этой связи и этой преодоленности разрыва, устанавливаемыхъ познаніемъ. То, что называютъ общеобязательностью (Allgemeingültigkeit) познанія, имѣеть соціальную природу. И самая логика, черезъ которую устанавливается сообщеніе въ мышленіи и познаніи, носитъ соціальный характеръ. Логизація мышленія, подчиненіе его логическимъ законамъ, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и социализація его. Первоначальная познавательная интуиція глубоко лична, въ ней человекъ стоитъ передъ тайной бытія. Но результаты познанія соціальны, они для общества и для сообщенія между людьми. Уже опубликованіе научнаго открытія, написаніе книги имѣеть соціальную природу сообщенія между людьми. И ступени сообщенія достигаемаго познаніемъ зависятъ отъ ступеней общности между людьми. Мы уже говорили, что объективизація въ познаніи есть вмѣстѣ съ тѣмъ социализація. Эта объективизація познанія носитъ разный характеръ въ разныхъ соціальныхъ группировкахъ. Разныя соціальныя

группировки, въ зависимости отъ различія своей соціальной структуры, по разному' выражаютъ объективность и общеобязательность результатовъ познанія. Научное познаніе было до сихъ поръ по преимуществу созданиємъ группы ученыхъ, академиковъ. Но результаты научнаго познанія, особенно въ такъ называемыхъ точныхъ, физико-математическихъ наукахъ, приобрѣли характеръ универсальной обязательности, они служатъ для сообщенія между всѣми людьми, людьми даже совершенно разобщенными между собою. Черезъ научное познаніе, напр., познаніе математическое и естественно-научное, происходитъ универсальное сообщеніе между людьми, но не происходитъ общенія. Это познаніе предполагаетъ лишь низшую ступень общности между людьми. Люди совершенно разной духовности, разныхъ религіозныхъ вѣрованій, разныхъ соціальныхъ классовъ, разныхъ національностей и культуръ могутъ сообщаться между собой на почвѣ истинъ математики и физики. Наука со своей общеобязательностью есть познаніе об'ективированнаго и соціализированнаго міра, въ которомъ сообщеніе достигается при разобщенности людей, она предполагаетъ минимальную общность людей. Результаты познанія, способные быть сообщенными, всегда означаютъ достиженіе какой-то общности между людьми, прежде всего общности въ символикѣ языка*). Но эта ступень общности можетъ быть при разобщенности. Особенная проблема соціологіи познанія есть проблема разсмотрѣнія познанія въ двухъ перспективахъ — въ перспективѣ общества и въ перспективѣ персональнаго общенія. Познаніе въ перспективѣ общества знаетъ наиболѣе универсальную общеобязательность, наиболѣе широкій кругъ сообщенія, но не знаетъ внутренняго существованія и обще-

*) См. De la c r o i x «La langage et la pensée».

нія. Познаніе въ перспективѣ общенія знаетъ приобщенность къ тайнѣ существованія, къ духу, какъ ея вершинѣ, но оно не обладаетъ универсальной общеобязательностью, не служитъ такимъ средствомъ сообщенія. Уже истина философскаго познанія предполагаетъ гораздо большую ступень духовной общности, чѣмъ истины физико-математическія. Истины же религіозныя предполагаютъ максимальную степень духовной общности. Со стороны эти истины представляются совсѣмъ «субъективными», не доказуемыми, не убѣдительными, не помогающими универсальной сообщаемости людей. Между тѣмъ, какъ внутри духовной общности, внутри того, что называютъ «церковью», религіозныя истины наиболѣе универсальны, болѣе универсальны, чѣмъ истины математическія. Но онѣ предполагаютъ вѣру и единство вѣрующихъ. Въ эпоху максимальной соціальной объективации христіанства, напр., въ средніе вѣка, образовалась общность христіанскаго человечества, для котораго истины христіанства были совершенно универсальными. Тогда, наоборотъ, истины научныя не были еще соціализированы и представлялись совершенно неубѣдительными и даже возмущающими. Въ разныя эпохи это бываетъ по разному. Въ нашу эпоху оказываются максимально объективированными и соціализированными результаты научнаго познанія и связанная съ ними сообщаемость людей носитъ универсальный характеръ. Истины же религіознаго порядка представляются «субъективными», хотя нужно помнить всю условность этой терминологіи. Въ сообщаемости сознаний существуютъ разныя ступени общности. И достиженіе универсальной общности въ условіяхъ нашего міра связано съ максимальной объективацией и соціализацией. Но это и есть универсальная общность для міра падшаго, находящагося въ состояніи грѣховной разобщенности. Падшестъ и грѣховная разобщен-

ность тутъ лежатъ не въ объективаціи научнаго познанія, а въ самомъ состояніи бытія. Научное же познаніе со своей объективаціей есть положительная цѣнность. Она аналогична достиженію юридической обязательности для міра разобщенанго. То, что мы называемъ философіей существованія, которая раскрываетъ міръ не объективированный, не достигаетъ въ познаніи универсальной общеобязательности. То, что не связано съ объективаціей, не можетъ представляться «объективнымъ», оно представляется «субъективнымъ». «Субъективное» же не есть неистинное или ложное, — наоборотъ, оно можетъ быть максимально истиннымъ, но оно не представляется универсально общеобязательнымъ для сообщенія между людьми. То, что предполагаетъ духовную общность, общеніе, можетъ быть плохимъ путемъ сообщенія между людьми. Это есть одинъ изъ основныхъ парадоксовъ познанія въ мірѣ падшемъ. Насильственные сообщенія между людьми, преодолевающія пространство и время, построены при помощи познанія объективированнаго, не предполагающаго общности, при помощи математики, а не познанія духа и самого человѣческаго существованія. Правда, то, что называютъ религіей, и означаетъ связь, служило и сообщенію, а не только общенію между людьми, организовывало жизнь общества. Но такъ было потому, что истины откровенія были объективированы и социализированы и поставлены подъ знакомъ общества. Религіозныя сообщенія устанавливались безъ настоящей общности*). Только въ жизни духа исчезаетъ объективація. И истины, въ ней раскрывающіяся, совсѣмъ не представляются общеобязательными. Существуютъ разныя ступени объективаціи — въ мірѣ

*) См. мою книгу «О назначеніи человѣка» и Бергсона «Les deux sources de la morale et de la religion».

неорганическомъ, въ мірѣ органическомъ, въ мірѣ социальномъ*). Интересно отмѣтить, что, хотя объективация по существу есть социализация, но въ познаніи социальномъ достигается меньшая общеобязательность, чѣмъ въ познаніи естественно-научномъ. И это опредѣляется тѣмъ, что социальное познаніе было связано съ социальнымъ положеніемъ людей, съ ихъ принадлежностью къ той или иной социальной группѣ, съ ея психологической ограниченностью. Характеръ социального познанія очень зависитъ отъ социальныхъ группировокъ. И потому познаніе физико-математическое въ гораздо большей степени достигаетъ общеобязательности и социализированности, чѣмъ познаніе социальное. Даже классовая теорія марксизма съ большимъ трудомъ раскрываетъ классовый характеръ физико-математическаго познанія и съ большой легкостью раскрываетъ его въ познаніи социальномъ. Нужно признать, что для конкретной теоріи познанія познаніе связано съ социальными отношеніями людей, она неизбежно есть и социология познанія. Социология познанія проливаетъ свѣтъ даже на религиозное познаніе. Церковь есть также социологическая категорія и возможна церковная гносеология, какъ форма социологии познанія. Но вся теорія объективированнаго и социализированнаго познанія, социализированнаго въ разныхъ степеняхъ общности, отъ общности узкихъ социальныхъ группировокъ до общности универсальной, настоящее освѣщеніе получаетъ лишь въ перспективѣ философіи существованія, въ перспективѣ экзистенціального субъекта, а не въ перспективѣ предметнаго, вещнаго объ-

*) Возможно экзистенціальное познаніе міра социального. Такъ открытіе Маркса о капитализмѣ, какъ социальныхъ отношеній людей, имѣетъ экзистенціальный характеръ. Но материализмъ Маркса есть крайняя форма объективации.

екта. Раскрытие тайны существованія, какъ тайны активнаго духа въ глубинѣ и на вершинахъ, отличнаго отъ всякой объективированной природы, есть угасаніе объективированнаго, вещнаго, уплотненнаго и отяжелѣвшаго, лишь соціально общеобязательнаго міра. Ту же проблему нужно разсматривать въ перспективахъ соотношеній между одиночествомъ «я» и обществомъ.

Размышленіе III.

Я, ОДИНОЧЕСТВО И ОБЩЕСТВО.

I. Я и одиночество. Одиночество и социальность.

«Я» — изначально, ни изъ чего не выводимо и ни къ чему не сводимо. Когда я говорю «я», я не высказываю и не предполагаю никакого философскаго ученія. «Я» не есть субстанція метафизики и религіи. Ошибочность cogito ergo sum въ томъ, что Декартъ хотѣлъ изъ чего-то вывести существованіе «я», вывести изъ мышленія. Въ дѣйствительности, не я существую потому, что мыслю, а я мыслю потому, что существую. Не «я» мыслю, слѣдовательно, существую, а «я» существую, окруженный темной безконечностью, и слѣдовательно, мыслю. «Я» прежде всего существующій. «Я» принадлежу къ порядку существованія. Необъективированное «я» экзистенціально есть свобода. Аміель вѣрно говоритъ, что глубина «я» не можетъ объективироваться*). «Я» не принадлежу, именно «я»

*) См. А м і е л, «Fragments d'un journal intime».

не принадлежу къ міру об'єктивированному. Об'єктивированное «я» уже не «я». «Я» принадлежит не къ природѣ, а къ существованію. «Я» изначально и первично*). Сознаніе ему лишь присуще, какъ и бессознательное. Первично «я», погруженное въ существованіе, а совѣмъ не сознаніе, какъ думаютъ многіе философы. Начинать съ сознанія, значитъ уже начинать съ какой-то ступени об'єктивизаціи. Когда Менъ де Биранъ говоритъ, что сознаніе усилія есть начало «я», личности, онъ говоритъ о чемъ-то очень важномъ, но не самомъ первичномъ**). Сознаніе себя есть творчество себя***). Это вѣрно. Но это предполагаетъ, что есть что-то болѣе первичное, чѣмъ сознаніе. Возникновеніе сознанія есть очень важное событіе въ судьбѣ «я». Сознаніе раздѣляетъ и дѣлаетъ одинокимъ и оно же дѣлаетъ усиліе соединить и преодолѣть одиночество. «Я» есть свобода, примордіальная свобода, и вмѣстѣ съ тѣмъ острое ощущеніе «я» сопровождается ощущеніемъ рабства и зависимою отъ «не я». Первоначально «я» есть все, и все есть «я», и лишь позже открывается «не я», и отъ этого ощущенія «я» получаетъ особую остроту и мучительность. Различіе, которое дѣлаютъ между je и moi, между anima и animus, есть уже вторичное и оно связано съ духовнымъ ростомъ «я»****). Путь лежитъ отъ недифференцированного единства «я» съ міромъ черезъ дуализмъ «я» и «не я» къ конкретному единству всякаго «я» съ «ты» при сохраненіи преобразеннаго множества.

Философія начинается съ «я, а не съ объекта, она начинается съ сомнѣнія въ объектѣ. Философъ не есть человекъ коллективнаго родового сознанія и потому онъ не

*) См. Chevalier, «Bergson».

**) См. «Journal intime de Maine de Biran».

***) См. La Lavelle, «La conscience de soi».

****) См. Henri Bremond, «Prière et poésie».

можетъ начинать съ объективациі «я» въ коллективномъ сознаніи. Люди жили прежде въ ограниченномъ небольшомъ пространствѣ, и это давало имъ уютъ, предохраняло отъ чувства одиночества. Теперь люди вообще начинаютъ жить во вселенной, въ міровомъ пространствѣ съ міровымъ горизонтомъ, и это обостряетъ чувство одиночества и покинутости. Но философъ есть человѣкъ, который всегда жилъ во вселенной, всегда съ міровымъ горизонтомъ, онъ не знаетъ тѣснаго круга, и потому философъ изначально одинокъ, такъ же одинокъ, какъ пророкъ, хотя по другому одинокъ. Философъ преодолеваетъ свое одиночество не черезъ жизнь въ коллективномъ сознаніи, а черезъ познаніе. Это будетъ наша основная проблема. «Я» характеризуется антиномически измѣненіемъ неизмѣннаго. Измѣненіе «я» во времени, актуализація «я» предполагаетъ субъектъ измѣненія, предполагаетъ, что тотъ, кто мѣняется, остается, пребываетъ. «Я» постоянно двоятся, оно мѣняется свои личины, но оно остается единымъ и единственнымъ. «Я» можетъ быть болѣе узкимъ и болѣе широкимъ и въ каждомъ есть болѣе узкое и болѣе широкое «я». Можно сказать, что «я» есть единство во всѣхъ измѣненіяхъ, внѣвременный центръ, не опредѣляющійся извнѣ. Измѣненія «я» могутъ опредѣляться извнѣ, но самое «я» не можетъ опредѣляться извнѣ, изъ «не я», оно опредѣляется изнутри и активно реагируетъ на всякое дѣйствіе извнѣ. Оно и есть то, что опредѣляется изнутри. Всякое «я» походитъ на всякое другое «я» потому, что оно есть «я», но оно есть «я» только потому, что оно не походитъ ни на какое другое «я». «Я» есть особый міръ существованія, предполагающій другихъ, но не похожій на другихъ и не отождествляющійся съ ними. Я называю «я» лишь не социализированное, т. е. не объективированное «я». Мое существованіе, существованіе «я», предшествуетъ моей внѣдренности въ міръ.

Но существованіе «я» предполагаетъ существованіе другого и другихъ. Сознаніе «я» есть неизбѣжно сознаніе другихъ «я», оно метафизически соціально. Существованіе чловѣка, взятаго какъ чистое существованіе «я», предполагаетъ существованіе другихъ людей, міра, Бога. Абсолютное уединеніе «я» отъ всякаго другого, отъ всякаго «ты» есть самоистребленіе. «Я» перестаетъ существовать, когда внутри существованія ему не дано существованіе его другого, ты. Аміель вѣрно говоритъ, что феноменологія моего «я» есть окно къ тайнѣ міра*). «Я» Фихте не есть «я», потому что оно не индивидуально, оно универсально и не знаетъ другого «я», не знаетъ «ты», а лишь «не я». «Я» познаетъ себя, какъ продуктъ собственной активности. Но эта активность возможна лишь въ томъ случаѣ, если существуетъ не только это активное «я», но и другое и другія. Я говорю сейчасъ не о существованіи объектовъ для «я», это совсѣмъ другая проблема. Я говорю о существованіи не объекта, а другого «я» и другихъ «я», о существованіи «ты». Объ этомъ будетъ еще впереди. Въ мое «я» входитъ не только моя душа, но и мое тѣло. Дуализмъ и параллелизмъ души и тѣла совершенно безплодная теорія. Мое тѣло принадлежитъ не только міру объективированному, но и порядку внутренняго существованія. Также и тѣло другого, не только душа другого. Внутреннее существованіе моего «я» и «я» другого не зависитъ отъ выброшенности въ міръ, въ немъ обнаруживается другой порядокъ бытія. Проблема «я» и его отношенія и къ другому «я» и къ объекту только и ставится въ этомъ иномъ порядкѣ бытія, чѣмъ тотъ, который мы называемъ жизнью міра. Поразительно, что въ самоощущеніе и въ особенности въ самосознаніе «я» входитъ боль, раненость, разрывъ

*) См. его «Fragments d'un journal intime».

и раздвоеніе. Эта боль связана съ тѣмъ, что нѣкоторые называютъ «пограничнымъ положеніемъ человѣка» (Зиммель, Тиллихъ, Ясперсъ). «Я» выброшено въ міръ, находится въ мірѣ, подвергается вліянію міра и вмѣстѣ съ тѣмъ принадлежитъ не только міру. Моя жизнь трансцендентизируетъ себя*). Но это трансцендентированіе дѣлаетъ мучительнымъ и болѣзненнымъ мое существованіе, поскольку «я» остаюсь въ мірѣ. «Я» только и существуетъ, поскольку оно себя трансцендентизируетъ. Оно перестаетъ существовать, оставаясь въ себѣ безвыходнымъ. Это и есть основная тайна «я». «Я» имѣетъ свое существованіе лишь поскольку оно не объективируется и не социализируется въ мірѣ. Но «я» имѣетъ свое существованіе лишь поскольку «я» трансцендентизируетъ себя, во внутреннемъ существованіи своемъ выходитъ къ другому и другимъ, къ «ты», къ другому человѣку, къ Божьему міру. Нѣтъ ничего противнѣе и разрушительнѣе, чѣмъ когда «я» эгоцентрически погружено въ себя и свои состоянія, забывъ о другихъ, о мірѣ, о множественномъ и цѣломъ, т. е. не трансцендентизируетъ себя. Это свойство истерическихъ женщинъ. Только лирической поэтъ можетъ превратить это уродливое состояніе въ состояніе прекрасное. Но поэтическое творчество есть уже трансцендентированіе. Основная проблема «я», которая бросаетъ свѣтъ на все его существованіе, есть проблема одиночества, которая такъ мало изслѣдована философски. Между тѣмъ, какъ сама проблема познанія можетъ быть разсмотрѣна въ перспективѣ проблемы одиночества и его преодоленія и отсюда можетъ быть добытъ внутренній свѣтъ.

«Я» переживаетъ жгучее, острое чувство одиночества. Чтобы не быть одинокимъ, нужно сказать «мы», а не «я».

*) См. цитированную книгу З и м м е л я .

Черезъ моментъ одиночества рождается личность, самосознание личности. Одиночество не свойственно первоначально массѣ человечества, которое живетъ въ коллективномъ, родовомъ бытѣ. Но выходъ личности изъ родового быта сопровождается чувствомъ одиночества. «Я» одинокъ и въ этомъ остромъ и мучительномъ чувствѣ одиночества переживаю свою личность, свою особенность, свою единственность, неповторимость, свое несходство ни съ кѣмъ и ни съ чѣмъ на свѣтѣ. Когда «я» переживаю свое одиночество въ особенно острой и крайней формѣ, то все мнѣ кажется чужимъ и чуждымъ. «Я» не у себя на родинѣ, не на родинѣ своего духа, въ чужомъ мнѣ мѣрѣ. Орфическое пониманіе происхожденія души отражаетъ эту чуждость душѣ міра, въ который она послана.

«И долго на свѣтѣ томилась она,
Желаніемъ чуднымъ полна,
И звуковъ небесъ замѣнить не могли
Ей скучныя пѣсни земли».

«Я» не у себя дома, не въ мѣрѣ моего собственного существованія. И люди воспринимаются мной, какъ принадлежащіе къ другому, чужому, не моему мѣру. Мѣръ и люди для меня объекты, принадлежатъ къ обьективированному мѣру, съ которымъ я не только связанъ, но къ которому я прикованъ. Обьективированный мѣръ никогда не выводитъ меня изъ одиночества. И когда Богъ становится обьектомъ, то и Богъ не выводитъ меня изъ одиночества. «Я» передъ обьектомъ, передъ всякимъ обьектомъ, какъ бы оно ни было съ нимъ связано, всегда одиноко. Это основная истина. Въ своемъ одиночествѣ, въ своемъ существованіи въ самомъ себѣ я не только остро переживаю и сознаю свою личность, свою особенность и единственность, но я также тоскую по выходѣ изъ одиночества, тоскую по об-

щенію не съ объектомъ, а съ другимъ, съ ты, съ мы. «Я» жаждетъ войти изъ замкнутости въ другое «я» и боится этого, защищается отъ встрѣчи, которая можетъ быть встрѣчей съ объектомъ. Человѣкъ имѣетъ священное право на одиночество и на охраненіе своей интимной жизни. Ошибочно было бы думать, что одиночество есть солипсизмъ. Наоборотъ, одиночество непременно предполагаетъ существованіе другого и другихъ, чуждаго, обьективированнаго міра. «Я» одиноко не столько въ своемъ собственномъ существованіи, сколько передъ другими и среди другихъ, въ чуждомъ мнѣ мірѣ. Невозможно мыслить одиночество абсолютное, одиночество — относительно, оно соотносительно съ существованіемъ другихъ и другого. Абсолютное одиночество есть адъ и небытіе, его нельзя мыслить положительно, его можно мыслить лишь отрицательно. Относительное же одиночество не есть только болѣзнь и стоитъ оно подъ знакомъ не только отрицательнымъ. Оно можетъ стоять и подъ знакомъ положительнымъ, можетъ означать болѣе высокое состояніе «я», возвышающееся надъ общимъ, родовымъ, обьективированнымъ міромъ. Одиночество можетъ быть отпаденіемъ не отъ Бога и Божьяго міра, а отъ соціальной обыденности, которая сама есть міръ падшій. Оно можетъ означать ростъ души. «Я» отпадаетъ отъ соціальной обыденности и хочетъ перейти къ болѣе глубокому и подлинному существованію, оно періодически возвращается къ соціальной обыденности и вновь впадаетъ въ одиночество. Киркегардтъ говоритъ, что Абсолютное есть то, что разъединяетъ, а не соединяетъ. Это вѣрно, если имѣть тутъ въ виду разъединеніе и соединеніе въ мірѣ соціальной обыденности. Пространство и время нашего обьективированнаго міра есть источникъ одиночества и вмѣстѣ съ тѣмъ призрачнаго преодоленія одиночества. Люди разъединяются между собой

пространствомъ и временемъ и они соединяются въ пространствѣ и времени не въ подлинномъ существованіи, не въ подлинномъ общеніи, а въ объектности, въ соціальной обыденности. Передвиженіе въ пространствѣ и времени имѣетъ для «я» основное значеніе. Выходъ изъ даннаго пространства и времени есть какъ бы выходъ изъ зафиксированнаго, стабилизированнаго одиночества. Но одиночество всегда предполагаетъ потребность въ общеніи, тоску по общенію. Когда «я» сознаю себя личностью и хочу осуществить въ себѣ личность, то «я» сознаю невозможность остаться замкнутымъ въ себѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ сознаю всю трудность выхода изъ себя въ другое и другого.

Одиночество въ извѣстномъ смыслѣ слова есть явленіе соціальное. Одиночество есть всегда сознаніе связанности съ инобытіемъ, съ чуждымъ бытіемъ. И самое мучительное одиночество есть одиночество въ обществѣ. Такое соціальное одиночество и есть одиночество по преимуществу. Одиночество возможно именно въ мірѣ и обществѣ. Это и есть одиночество въ мірѣ объектовъ, въ объективированномъ мірѣ. Выходъ въ не-я, въ міръ, въ объектъ совсѣмъ не означаетъ преодоленія одиночества. Одинокій постоянно совершаетъ такой выходъ въ объектъ, ежедневно пробуетъ его совершить и отъ этого одиночество только усиливается, а не ослабляется. Это основная истина, что никакой объектъ не ослабляетъ одиночества. Одиночество преодолевается лишь въ планѣ существованія, оно преодолевается не встрѣчей съ не-я, а встрѣчей съ «ты», которое тоже есть «я», не встрѣчей съ объектомъ, а встрѣчей съ субъектомъ. Послѣ того какъ «я» выпало изъ первоначальнаго коллективнаго быта и пережило боль сознанія, раздвоенія, одиночества, оно не можетъ обрѣсти цѣльности, гармоніи, общности съ другими черезъ возвратъ къ объективированному коллективному быту. Нужно выйти изъ

міра об'єктів. Никакое отношеніе къ об'єктамъ не есть общность и общеніе. Одиночество есть противорѣчіе. Киркегардтъ говоритъ, что трагическое есть страдающее противорѣчіе, комическое же есть нестрадающее противорѣчіе. Одиночество есть трагическое. Но «я» хочу преодолѣть трагическое и вмѣстѣ съ тѣмъ ^{заним}постоялькѣ сознаю непреодолимость трагическаго. Это значитъ, что я переживаю еще одно страдающее противорѣчіе, противорѣчіе между непреодолимостью трагическаго, непреодолимостью противорѣчія и неизбежностью его преодолѣть. «Я» пытается преодолѣть одиночество на многихъ путяхъ, на путяхъ познанія, въ жизни пола и любви, дружбы, въ жизни соціальной, въ моральныхъ актахъ, на путяхъ искусства и т. д. Невѣрно было бы сказать, что одиночество на этихъ путяхъ совершенно не преодолевается, но нельзя также сказать, что оно окончательно преодолевается. Ибо на всѣхъ путяхъ происходитъ объективация, и «я» встрѣчается не съ «я», не съ «ты» во внутреннемъ общеніи, а съ об'єктомъ, съ обществомъ. Одиночество не есть явленіе однородное и однокачественное. Существуютъ разныя формы и ступени одиночества. Примѣчательно, что споръ, борьба и даже ненависть есть соціальное явленіе, часто преодолевающее и ослабляющее одиночество. Но послѣ этого одиночество дѣлается еще сильнѣе. Одиночество переживается также, какъ непонятость, какъ невѣрная отраженность въ другомъ. «Я» имѣетъ глубокую потребность быть вѣрно отраженнымъ въ другомъ, получить подтвержденіе и утвержденіе своего «я» въ другомъ, жаждетъ быть услышаннымъ и увидѣннымъ. Нарциссизмъ есть болѣе глубокое явленіе, чѣмъ думаютъ, онъ связанъ съ существомъ «я». «Я» смотритъ въ зеркало и хочетъ увидѣть свое отраженіе въ водѣ, чтобы подтвердить свое существованіе въ другомъ. Въ дѣйствительности «я» хочетъ отразиться не

въ зеркалѣ, не въ водѣ, а въ другомъ «я», въ «ты», въ общеніи. «Я» жаждетъ, чтобы какое либо другое «я» въ мірѣ, какой-либо другъ (не объектъ) окончательно его призналъ, утвердилъ, увидѣлъ его въ красотѣ, услыхалъ, отразилъ. Въ этомъ глубокой смыслъ любви. Нарциссизмъ есть неудача любви, отраженіе въ объектѣ, при которомъ субъектъ остается въ самомъ себѣ, не выходитъ изъ самого себя. Поразительно, что объектъ и есть то, что оставляетъ субъекта въ самомъ себѣ, не выводитъ его въ другого. Поэтому объективность и есть крайняя форма субъективности. Жажда познанія есть жажда преодоленія одиночества. Познаніе есть выходъ изъ себя въ другое и другихъ, необычайное расширение «я» и его сознанія, побѣда надъ раздѣленіемъ пространства и времени. Но познаніе объективированное не есть настоящій выходъ изъ одиночества, ибо никакой объектъ не выводитъ изъ одиночества. Объектъ всегда чуждъ «я», и передъ объектомъ «я» остается въ себѣ. Трагическія противорѣчія «я» не преодолеваются никакой объективизаціей, ни объективированнымъ познаніемъ, ни объективированной природой, ни объективированнымъ обществомъ. Лишь то познаніе дѣйствительно преодолеваетъ одиночество, которое построено въ перспективѣ общенія, а не въ перспективѣ общества. Въ перспективѣ общества познаніе социализировано, и его общеобязательность носитъ социальный характеръ, есть «достиженіе общаго», а не общности. Одиночество онтологически есть выраженіе тоски по Богу, по Богу, какъ субъекту, а не объекту, какъ «ты», а не какъ «оно»^{*)}). Богъ и есть преодоленіе одиночества, обрѣтеніе близости и родственности, смысла соизмѣримаго съ моимъ существованіемъ. То, чему я только могу принадлежать и довѣриться абсолютно, от-

*) См. Martin Buber, «Ich und Du».

даться безъ остатка, и есть Богъ и только Богъ. Но Богъ не есть для меня объектъ. Объективация и социализация моего отношенія къ Богу дѣлаетъ для меня Бога внѣшнимъ авторитетомъ.

Можно было бы сказать, что одиночество существуетъ лишь субъективно, а не въ онтологическомъ порядкѣ бытія. Но то, что существуетъ лишь субъективно, преодолимо лишь существующимъ и затрагивающимъ глубину бытія. Бытіе, вѣдь, раскрывается «субъективно», а не «объективно». Отношеніе «я» къ міру двоякое. Съ одной стороны это переживание одиночества, чуждости міру, переживание своего прихода въ этотъ міръ изъ совсѣмъ иного міра. Съ другой стороны «я» раскрываетъ всю исторію міра, какъ свой собственный глубинный слой. Все со «мною» происходитъ, все есть «моя судьба*»). То мнѣ все представляется чуждымъ и далекимъ, то все представляется происходящимъ со мною самимъ. Но и происходящее со мною самимъ можетъ мнѣ быть чуждо. Такъ общество есть для меня объектъ, социальность есть объективация. Общество не экзистенціально, и жизнь въ немъ, выброшенность въ него есть чуждое во мнѣ самомъ и не рѣшаетъ вопроса о преодоленіи одиночества. Но тотъ фактъ, что я выброшенъ въ социальную обыденность имѣетъ огромное значеніе для судьбы «я», есть фактъ его внутренняго существованія. Выброшенность «я» въ социальную обыденность есть его падшестъ. Но эта падшестъ есть событіе въ его существованіи. «Общество» есть судьба «я» въ этомъ мірѣ разобщенности. Въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что «общество» находится въ «я». Карусь говоритъ, что сознание связано съ частнымъ, индивидуальнымъ, бессознатель-

*) См. мою книгу «Смыслъ исторіи. Опытъ философіи человѣческой судьбы».

ное же съ общимъ, сверхиндивидуальнымъ*). Это вѣрно въ томъ смыслѣ, что въ бессознательномъ словѣ «я» заключаетъ въ себѣ всю исторію міра и общества, все то, что сознанію представляется чуждымъ и далекимъ. Въ сознаніи «я» раскрываетъ въ себѣ лишь частичное содержаніе. «Я», отпавшее отъ глубины своего существованія въ объективированное общество, должно защищаться отъ общества, какъ отъ врага. Человѣкъ защищаетъ свое «я» въ обществѣ, играя ту или иную роль, въ которой онъ не таковъ, каковъ онъ въ себѣ**). Соціальное положеніе «я» всегда есть разыгрываніе той или иной роли, роли царя, аристократа, буржуа, свѣтскаго человѣка, отца семейства, чиновника, революціонера, артиста и т. п. и т. п. «Я» въ соціальной обыденности, въ обществѣ, какъ объективации, совсѣмъ не то, что въ своемъ внутреннемъ существованіи. (Это основной мотивъ художественнаго творчества Л. Толстого). И потому такъ трудно добраться до подлиннаго человѣческаго «я», снять съ «я» покровы***). Человѣкъ всегда театраленъ въ соціальномъ планѣ. Въ этой театральности онъ подражаетъ тому, что принято въ данномъ соціальномъ положеніи****). И онъ самъ съ трудомъ добирается до собственнаго «я», если слишкомъ вошелъ въ роль. Въ этомъ смыслѣ театральность есть одинъ изъ путей объективации. Человѣкъ живетъ во многихъ мірахъ и играетъ въ нихъ разную роль, по разному себя въ нихъ объективируетъ. Это хорошо показываетъ Зиммель. Поразительнѣе всего, что «я» представляется чуждымъ и вызываетъ чув-

*) См. Bernoulli, «Die Psychologie von Karl Gustav Carus».

***) См. N. Evreinoff, «Le théâtre dans la vie».

****) Карлейль въ «Sartor resartus» даетъ замѣчательную философію одежды.

*****) См. G. Tarde, «Les lois de l'imitation».

ство одиночества то, что имъ же объективировано, что есть отчужденіе «я» отъ самаго себя. «Я» какъ бы само полагаетъ чуждость себѣ.

Для проблемы одиночества «я» большой интересъ представляетъ романтизмъ въ исторіи европейскаго духа. Романтизмъ есть результатъ пережитаго одиночества, т. е. разрыва субъективнаго и объективнаго, выпаденіе «я» изъ объективнаго іерархическаго порядка, который представлялся вѣчнымъ. Романтизмъ есть всегда уже результатъ раздвоенія, пережитаго отчужденія отъ объективнаго іерархическаго порядка, отъ космоса *Томы Аквината* и *Данте*. «Я» романтическое есть уже «я» послѣ разрыва субъекта и объекта, послѣ отрицанія принадлежности «я» къ объективному порядку вещей. Этотъ разрывъ подготовленъ и астрономической системой *Коперника*, и философіей *Декарта*, и реформаціей *Лютера*, — новыми научными идеями о космосѣ, новыми философскими идеями объ активности «я» въ познаніи, новыми религіозными идеями о свободѣ религіозной совѣсти, о свободѣ христіанина. Романтическія послѣдствія этого измѣненія сознанія сказались не сразу, они явились вторичнымъ и третичнымъ результатомъ этого процесса. Послѣ того, какъ «объективный» міръ сталъ чуждымъ для «субъекта», пересталъ быть іерархическимъ космосомъ, въ которомъ «субъектъ» органически пребывалъ и чувствовалъ уютъ, въ «субъективномъ» мірѣ началъ искать чловѣкъ выхода изъ одиночества и покинутости, искать близости и родственности. Это привело къ развитію эмоціональной жизни. Космизмъ романтиковъ, ихъ пантеистическое космическое чувство возсозданы изъ «субъекта», космосъ романтиковъ не данъ въ «объективности», какъ космосъ средневѣковья, въ мысли схоластики. Именно «субъективное» романтическое отношеніе къ природѣ и ведетъ къ сліянію съ природой, «объективное»

же отношеніе къ природѣ къ такому сліянію не вело, оно было іерархизировано. Романтическое «я» переживало одиночество и романтическое «я» сливалось съ космосомъ. Романтизмъ не находилъ выхода, но онъ былъ существеннымъ моментомъ въ освобожденіи отъ власти объективированнаго и социализированнаго міра надъ «я». Романтизмъ раскрывалъ передъ «я» безконечность, освобождалъ «я» отъ прикованности къ конечному, къ опредѣленному мѣсту въ іерархическомъ порядкѣ. Слабость романтизма была въ томъ, что онъ, освобождая «я» отъ власти «объективности», раскрывая творческую силу и фантазію «я», совсѣмъ не способствовалъ самосознанію личности, выковыванію личности. Романтическое міровоззрѣніе не есть персоналистическое міровоззрѣніе. Романтическая индивидуальность не есть личность. «Я» теряется въ космической безконечности, растворяется въ ней. Исчезаетъ твердая его реальность. Эмоціональная жизнь, впервые, можетъ-быть развернувшаяся, захлестываетъ все содержаніе «я». Познаніе подчиняется творческой фантазіи. Романтизмъ можетъ принимать формы и крайняго оптимизма, вѣры въ безгрѣшность человѣческой природы и сліянія съ жизнью космоса, и крайняго пессимизма, одиночества «я», несчастья и трагизма человѣческой участи. Но романтической пессимизмъ означаетъ не сознаніе грѣховности человѣческой природы, а именно сознаніе несчастья челоѣка, безвыходнаго трагизма бытія. Романтизмъ есть измѣненіе горизонта. Въ дѣтствѣ самыя малыя пространства — уголь, комната, коридоръ, карета, дерево представляются огромнымъ и таинственнымъ міромъ. Въ сознаніи взрослыхъ при страшномъ расширеніи горизонта это чувство таинственнаго ослабляется и даже исчезаетъ. Вселенная представляется менѣ таинственной, чѣмъ темный уголь или коридоръ въ дѣтскомъ сознаніи. Романтизмъ вновь на-

стаиваетъ на таинственности міра, онъ есть новое измѣненіе горизонта. Но романтическій горизонтъ не можетъ сохраниться, онъ связанъ съ потерей личности передъ космической безконечностью, передъ океаномъ эмоціональности. «Я» должно преодолѣть одиночество и не черезъ объективацию, не черезъ подчиненіе вновь міру объектовъ, и не черезъ романтическую субъективность, а черезъ обрѣтеніе духовности въ своемъ внутреннемъ существованіи, черезъ укрѣпленіе личности, которая и выходитъ изъ себя и остается личностью.

Можно установить четыре типа соотношеній между одиночествомъ «я» и соціальностью. 1) Человѣкъ не одинокъ и соціаленъ. Это самый элементарный и распространенный типъ. Въ этомъ типѣ «я» вполне приспособлено къ соціальной средѣ. Сознаніе наиболее объективировано и соціализировано. «Я» не пережило еще разрыва и одиночества. «Я» чувствуетъ себя дома въ соціальной обыденности, можетъ занять въ ней высокое положеніе и даже быть въ ней великимъ человѣкомъ. Но преобладаютъ въ этомъ типѣ люди подражательные, не оригинальные, средніе, живущіе «общимъ», превратившимся въ наследственную традицію, при чемъ безразлично, будетъ ли эта традиція консервативная, либеральная или революціонная. 2) Человѣкъ не одинокъ и не соціаленъ. Въ этомъ случаѣ «я» тоже приспособлено къ соціальной средѣ, находится въ соответствии и гармоніи съ жизнью коллективной, сознаніе соціализировано, но «я» не имѣетъ соціальныхъ интересовъ, не проявляетъ соціальной активности, равнодушно къ судьбамъ общества и народа. Это очень распространенный бытовой типъ. Въ немъ нѣтъ конфликта, такъ же какъ его нѣтъ и въ первомъ типѣ. Этотъ типъ распространенъ въ эпохи установившейся соціальной жизни и онъ очень затрудненъ въ эпохи революціонныя, въ эпохи пе-

реломовъ. 3) Человѣкъ одинокъ и не социаленъ. Это типъ не приспособленный или очень мало приспособленный къ социальной средѣ, переживающій конфликты, не гармоническій. Сознаніе въ этомъ типѣ въ малой степени социализировано. Этотъ типъ не склоненъ дѣлать революцію противъ окружающаго социального коллектива, что означало бы социальный интересъ и взволнованность, онъ просто уединяется отъ социальной среды, уходитъ отъ нея, отвлекаетъ отъ нея свою духовную жизнь и свое творчество. Такимъ бываетъ лирической поэтъ, одинокій мыслитель, беспочвенный эстетъ. Люди этого типа часто переживаютъ одиночество небольшими группами элиты. Они легко идутъ на компромиссы съ социальной средой, когда этого требуетъ ихъ существованіе. Это опредѣляется тѣмъ, что они въ этой области обыкновенно не имѣютъ никакихъ вѣрованій и убѣжденій. Они готовы быть консервативны въ эпохи консервативныя и революціонны въ эпохи революціонныя, хотя они равнодушны и къ консерватизму и къ революціонности. Это не борцы, не инициаторы. 4) Наконецъ, человѣкъ можетъ быть одинокъ и социаленъ. Это случай, который на первый взглядъ можетъ показаться страннымъ. Какъ соединимо одиночество съ социальностью? Но это есть профетическій типъ. Ветхозавѣтные пророки даютъ его вѣчные прообразы. Но этотъ профетическій типъ возможенъ и совсѣмъ не въ религіозной сферѣ. Такими бываютъ творческіе инициаторы, новаторы, реформаторы, революціонеры духа. Этотъ профетическій типъ переживаетъ конфликтъ съ религіознымъ или социальнымъ коллективомъ, онъ никогда не находится въ гармоніи съ социальной средой, съ общественнымъ мнѣніемъ. Пророкъ, какъ извѣстно, не признанъ, онъ побивается камнями. Пророкъ въ сферѣ религіозной обычно находится въ конфликтѣ съ священникомъ, съ жрецомъ, выразителемъ

религіознаго колектива. Пророкъ переживаетъ острое одиночество и покинутость, онъ можетъ подвергаться преслѣдованію всего окружающаго міра. Но менѣ всего можно сказать, что профетическій типъ не соціаленъ. Наоборотъ, онъ всегда обращенъ къ судьбамъ народа и общества, къ исторіи, къ своему личному будущему и будущему міровому. Онъ обличаетъ народъ и общество, судить его, но всегда поглощенъ судьбой этого народа и общества. Профетическій типъ обращенъ не къ своему личному спасенію, не къ своимъ личнымъ переживаніямъ и состояніямъ, а къ Царству Божьему, къ совершенству человѣчества и даже всего космоса. Типъ этотъ раскрывается не только въ религіозной сферѣ, онъ проявляется и въ жизни соціальной, и въ познаніи, гдѣ тоже есть профетическій элементъ, и въ искусствѣ. Установка этихъ четырехъ типовъ, конечно, относительна, какъ всякая классификація, и соотношеніе между ними нужно понимать динамически, а не статически. Первые два типа могутъ быть опредѣлены, какъ гармоническіе въ отношеніи къ окружающей средѣ, вторые же два типа, какъ конфликтные. Очень важно понять, что эта гармонія съ окружающей средой вполне распространяется и на средній типъ революціонера въ соціальной области, такъ какъ его сознаніе можетъ быть вполне соціализировано и онъ не переживаетъ конфликтовъ, связанныхъ съ одиночествомъ. Проблема одиночества представляется мнѣ основной философской проблемой, съ ней связаны проблемы «я», личности, общества, общенія, познанія. Въ предѣльной же своей постановкѣ проблема одиночества есть проблема смерти. Прохожденіе черезъ смерть есть прохожденіе черезъ абсолютное одиночество, черезъ разрывъ со всѣми. Смерть есть разрывъ со всей сферой бытія, прекращеніе всѣхъ связей и общеній, абсолютное уединеніе. Смерть въ общеніи, въ свя-

зяхъ съ другимъ и съ другими не была бы смертью. Смерть и значить, что больше ни съ чѣмъ нѣтъ связей и общеній, что одиночество стало абсолютнымъ. Сообщение чловѣка съ міромъ объективированнымъ въ смерти прекращается. Но проблема смерти въ томъ, есть ли это одиночество окончательное и вѣчное или это есть моментъ въ судьбѣ чловѣка, въ судьбѣ міра, въ судьбѣ Бога. Вся жизнь чловѣка должна быть подготовленіемъ такихъ связей и общеній съ другими людьми, съ космосомъ и Богомъ, которыя преодолеваютъ абсолютное одиночество смерти. Смерть въ сущности не есть совершенное уничтоженіе «я» (легче «міръ» уничтожить, чѣмъ «я»), а есть моментъ совершеннаго его уединенія, т. е. разрывъ всѣхъ связей и общеній, выпаденіе изъ Божьяго міра. И весь парадоксъ смерти въ томъ, что это уединеніе, разрывъ и выпаденіе есть результатъ выброшенности существованія въ падшій міръ, въ объективацию, въ соціальную обыденность. Связи, установленныя въ объективациі, неотвратимо ведутъ къ смерти. Это приводитъ насъ къ проблемѣ соотношенія между «я» и объектомъ, между «я» и «ты», къ проблемѣ сообщенія между «я».

II. Я, ты, мы и оно. Я и объектъ. Сообщенія между «я».

Еврейскій религиозный философъ Мартинъ Буберъ, въ своей замѣчательной книгѣ «Ich und Du» устанавливаетъ основное различіе между Ichsein, Dusein и Esseин, я, ты и оно*). Первичное для него отношеніе между «я» и «ты»

*) См. Martin Buber, «Ich und Du».

есть отношеніе между человѣкомъ и Богомъ. Это отношеніе діалогическое или діалектическое. «Я» и «ты» стоятъ другъ передъ другомъ лицомъ къ лицу. «Ты» не есть объектъ, не есть предметъ для «я». Когда «ты» превращается въ объектъ, то становится *Essein*, оно. Если сопоставить мою терминологию съ терминологіей М. Бубера, то можно сказать, что *Essein*, оно есть результатъ объективациі. Все объективированное есть *Essein*. Богъ превращается въ *Essein*, когда онъ объективируется. «Ты» исчезаетъ, нѣтъ болѣе встрѣчъ лицомъ къ лицу. «Онъ» есть «оно», когда «онъ» не есть «ты». Никакое «ты» не есть для меня объектъ. Но все можетъ быть превращено въ объектъ, и этотъ процессъ мы видимъ въ религіозной жизни. Объектъ есть оно, *Es* по терминологіи Бубера. Природа и общество, поскольку они объективированы, превращены для насъ въ *Essein*. Когда же мы встрѣчаемся въ природѣ съ «ты», міръ объективированный исчезаетъ и раскрывается міръ существованія. Буберъ вѣрно говоритъ, что «я» не существуетъ безъ отношенія къ другому, какъ «ты». Но для Бубера отношенія «я» и «ты» есть отношенія человѣка и Бога, есть проблема библейская. Онъ не ставитъ вопроса объ отношеніи между человѣческими «я», отношеніи «я» и «ты», какъ отношеніи человѣка къ человѣку, о человѣческомъ множествѣ. У него совсѣмъ не поставлена проблема соціальной метафизики, проблема о «мы». Существуетъ не только «я», «ты» и «оно», но также и «мы». «Мы» можетъ превратиться въ «оно», и это происходитъ въ процессѣ соціализациі, какъ процессѣ объективациі. Это, напр., происходитъ съ соборностью въ церкви, какъ соціальномъ институтѣ. Объективированное «мы» есть соціальный коллективъ, извнѣ данный всякому «я». Но существуетъ «мы», какъ внутренняя общность и общеніе между «я», въ которомъ всякій есть «ты», а не «оно». Общество есть «оно».

а не «мы», оно объективировано, въ немъ каждый есть объектъ, въ немъ нѣтъ другого, какъ друга, ибо другъ не есть объектъ. Въ обществѣ есть націи, классы, сословія, партіи, граждане, товарищи, начальство, чины, но нѣтъ «я» и «ты», есть «мы» лишь какъ отвлеченная отъ конкретной личности социализація. Когда «я» поставлено передъ обществомъ, оно нигдѣ не встрѣчается съ «ты». Общество, какъ объектъ, всегда есть *Essein*. Но, вѣдь, есть иное общение между «я», вхожденіе всякаго «я» въ «мы».. «Мы» не есть «оно», не есть объектъ для «я», «мы» не дано извнѣ «я». «Мы» есть содержаніе и качество жизни «я», ибо всякое «я» предполагаетъ не только отношеніе къ «ты», но и отношеніе къ человѣческому множеству. Съ этимъ, вѣдь, связана идея церкви, взятой въ ея онтологической чистотѣ, церкви не объективированной и не социализированной, принадлежащей къ экзистенціальному порядку. Но церковь тоже можетъ быть превращена въ «оно», въ *Essein* и тогда экзистенціальность «мы» исчезаетъ. Существованіе раскрывается не только въ «я», но и въ «ты», и въ «мы». Оно никогда не раскрывается лишь въ «оно», въ объектѣ. Фрейдъ, несмотря на его философскую наивность, иногда приближающуюся къ материализму, дѣлаетъ различіе между «я» и «оно», *Ich und Es, Moi и Soi* *). Въ человѣкѣ есть безликій слой «оно», которое можетъ оказаться сильнѣе «я». *Das Man* Гейдеггера отчасти соотвѣтствуетъ *Essein* Бубера**). Это и есть то, что я называю міромъ объективации (не тождественной, конечно, съ проблемой социального вообще). Міръ *Dasein* у Гейдеггера есть *Mitwelt*, міръ сосуществованія съ другими. Но проблема метафизической социологии у Гейдеггера не поставлена и не углублена. Уже

*) См. Freud, «Essais de psychanalyse. III. Le moi et soi».

***) См. цитированную книгу Гейдеггера.

больше можно найти у Ясперса^{*)}). Преднаходимы не только «я», и «ты», но и «мы»^{**)}). «Я» первичнѣе, но, когда я говорю «я», я уже говорю и полагаю «ты» и «мы». Въ этомъ смыслѣ «я» дана социальность, какъ его внутреннее существованіе. Нужно дѣлать радикальное различіе между «ты» или «мы» и «не-я». «Ты» и «мы» — экзистенціальны, «не-я» же есть объективация. «Ты» можетъ быть другимъ «я», и «мы» можетъ быть его собственнымъ содержаніемъ. Но «не-я» всегда враждебно «я», всегда есть сопротивленіе и препятствіе. «Я» раскрывается «не-я» въ лучшемъ случаѣ, какъ половина, другая половина бытія, а не какъ множество другихъ «я», подобныхъ его собственному «я». Это и понятно, такъ какъ «не-я» есть объектъ, а не «ты», въ мірѣ «не-я» никакого «я» не раскрывается. Проблема «я», «ты», «мы» и «оно» до сихъ почти не ставилась въ философіи, это не была ея проблема. Но ставилась проблема реальности чужого «я» и познанія чужого «я». Дана ли намъ реальность другого «я» и познаемъ ли мы его?

Старая теорія, что мы непосредственно воспринимаемъ лишь тѣло другого, о душевной же жизни заключаемъ лишь по аналогіи, совершенно ложна и сейчасъ отвергнута. Въ дѣйствительности мы очень плохо знаемъ тѣло другого, совсѣмъ не знаемъ, что въ немъ происходитъ, и воспринимаемъ лишь поверхность его, душевную же жизнь другого знаемъ лучше, непосредственно воспринимаемъ ее и проникаемъ въ нее. Невозможно отрицать интуицію душевной жизни другого «я». Не можетъ быть интуиціи другого существа и существованія, какъ объекта, но есть интуиція другого существа и существованія,

^{*)} См. цитированную книгу Ясперса «Philosophie».

^{**)} См. книгу С. Франка, «Духовныя основы общества».

какъ «я» и какъ «ты». Передъ объектомъ «я» всегда одинокъ и не выхожу изъ себя, но передъ другимъ «я», которое для меня есть «ты», я выхожу изъ одиночества и вступаю въ общеніе. Интуиція душевной жизни другого «я» есть общеніе съ нимъ. Воспріятіе лица другого, выраженія его глазъ совсѣмъ не есть воспріятіе его души, его глубины*). Черезъ глаза, жесты, слова мы узнаемъ душу чловѣка гораздо лучше, чѣмъ его тѣло. Мы даже узнаемъ и воспринимаемъ жизнь другого не только черезъ то, что онъ открываетъ, но и черезъ то, что онъ скрываетъ. Этимъ методомъ познанія другого черезъ то, что онъ скрываетъ, даже очень злоупотребляютъ въ наше время. Это связано съ открытіемъ бессознательнаго. Психо-анализъ Фрейда свидѣтельствуешь, конечно, о возможности познанія душевной жизни другого, именно душевной, а не физиологической жизни, такъ какъ libido, сексуальность въ этомъ направленіи относится именно къ душевной, а не физической жизни. Но ошибочно думать, что однимъ аналитическимъ методомъ можно глубоко познать внутреннюю жизнь другого, т. е. познать его истинное «я». Когда вы дѣлаете «я» объектомъ познанія, то оно не познается въ своей глубинѣ. Есть непосредственное воспріятіе чужой души и воспріятіе это по преимуществу эмоциональное, симпатическое, эротическое. Но остается тайна другого «я», въ которую невозможно проникнуть. Существованіе этой тайны часто смѣшивается съ полной невозможностью воспріятія душевной жизни другого «я», что есть ошибка. Проблема сообщенія (Kommunikation) между «я» есть одна изъ основныхъ проблемъ философіи хотя ей не было до сихъ поръ удѣлено достаточно внима-

*) См. интересную книгу M a x P i s a r d , «Das Menschengesicht».

нія*). Необходимо дѣлать различіе между сообщеніемъ и приобщеніемъ. Приобщеніе — реалистично, есть проникновеніе въ первореальность. Сообщение же въ значительной степени символично, оно предполагаетъ символизацию, знаки во мнѣ подаваемые о внутреннемъ. Символизация сообщеній и есть то, что прорывается въ міръ объективированный, т. е. разобщенный, изъ внутренняго порядка существованія. Наше познаніе, наше искусство полно этой символизацией сообщеній. Символизация свидѣтельствуетъ о разобщенности, но она устанавливаетъ сообщенія въ этой разобщенности. Мы знаемъ внутреннюю жизнь другого «я» въ значительной степени по символамъ и знакамъ. Сообщенія, которыя устанавливаются въ человѣческомъ обществѣ, всегда основаны на разобщенности, на закрытіи тайны внутренняго существованія, и потому они могутъ носить лишь символически-знаковый характеръ. Привычки, обычай, подражательность, вѣжливость, любезность въ сообщеніяхъ носятъ такой символически-знаковый характеръ. Всѣ сообщенія въ жизни государства носятъ условно-знаковый характеръ и никакого общенія между «я» не предполагаютъ. Такой условно-знаковой характеръ носятъ особенно всѣ сообщенія денежныя, которыя, есть крайняя форма объективации. Но «я» не довольствуется сообщеніями съ другими «я» въ обществѣ и государствѣ, въ соціальныхъ институтахъ, сообщеніями черезъ условные знаки оно стремится къ общенію съ другими «я», къ выходу въ подлинное существованіе. Всѣ условныя сообщенія относятся къ міру объективации, есть сообщенія съ объектами. Прорывъ же къ общенію есть прорывъ за объективацию къ дѣйствительному существованію. Символизация сообщеній связана съ разными степенями объективации. Общеніе предполагаетъ обоюдность.

*) Эту проблему ставитъ Ясперсъ во II т. «Existenzerhellung» своей «Philosophie».

Невозможно общеніе съ одной стороны. Нераздѣленная любовь не есть общеніе. Въ общеніи активенъ не только «я», но и «ты». Съ объектомъ возможно лишь символическое сообщеніе и оно не требуетъ обоюдности. Общеніе возможно лишь съ «я», которое для меня есть «ты» и требуетъ обоюдности, т. е. активности «ты». Общеніе возможно лишь въ планѣ существованія, а не въ планѣ объективациі. Сообщенія съ объектами оставляютъ «я» одинокимъ. Одиночество преодолевается лишь въ общеніи между «я», общеніи между личностями, между «я» и «ты», не въ объективированномъ обществѣ, а въ «мы».

Сознаніе по природѣ своей социальное, предполагаетъ со-общеніе, со-человѣковъ, другихъ. Но сознаніе часто мѣшаетъ общенію и оно то и оставляетъ человѣка въ одиночествѣ. Ибо сознаніе было социализировано, т. е. приспособлено къ символическимъ сообщеніямъ въ обществѣ, а не къ реальному общенію въ дѣйствительномъ существованіи. Сознаніе социализированное опредѣляется социальной обыденностью. Въ мистическомъ экстазѣ снимаются грани сознанія и исчезаютъ препятствія для сліянія. И человѣкъ жаждетъ иногда погасить сознаніе, чтобы утолить тоску по общеніи. Социальная обыденность съ ея границами и нормами угасаетъ и въ сверхличномъ экстазѣ и въ личной творческой оригинальности. Личное, оригинальное, близкое къ первоисточнику мышленіе совсѣмъ не есть отрицаніе общности и общенія, но есть отрицаніе зависимости мышленія отъ социальной обыденности, отъ объективированнаго общества. Личное мышленіе отрицаетъ не общность, а общее. Ясперсъ вѣрно говоритъ, что «я» не существуетъ безъ коммуникацій съ другими, безъ діалогической борьбы*). Когда «я» превратилось въ гносело-

*) См. выше цитированный томъ Ясперса «Existenz-erhellung».

гического субъекта, то миръ уже объективированъ, и возможно лишь обязательное познавательное сообщеніе безъ общности, сообщеніе на «общемъ», а не на общности. Превращеніе всего въ объектъ есть, конечно, рационалізація. «Я» болѣе раскрывается въ жизни эмоціональной. Эмоціональная жизнь менѣе объективирована въ познательномъ смыслѣ, хотя эмоціи тоже бываютъ социализированы и тѣмъ тоже закрывается внутренняя жизнь «я». Но познание-общеніе, въ которомъ «я» проникаетъ въ другое «я», есть познание эмоціональное. Ошибочно думать, что общеніе, преодолевающее одиночество, возможно лишь человѣка съ человѣкомъ, лишь для человѣческой дружбы. Оно возможно съ міромъ животнымъ, даже растительнымъ и минеральнымъ, которые имѣютъ свое внутреннее существованіе. Дружба возможна съ природой, съ океаномъ, съ горой, съ лѣсомъ, съ полемъ, съ рѣкой. Такъ было у св. Франциска. Самый поразительный примѣръ настоящаго общенія, преодолевающаго одиночество, есть общеніе человѣческаго «я» съ собаками, которыя являются настоящими друзьями, часто лучшими, чѣмъ другіе люди. Въ этой точкѣ совершается примиреніе человѣка съ отчужденной, объективированной природой, въ природѣ человѣкъ встрѣчаетъ не объектъ, а субъекта, друга. Отношеніе человѣка къ собакамъ имѣетъ метафизическое значеніе, ибо здѣсь происходитъ прорывъ черезъ объекты къ подлинному существованію. Извѣстно, что для Фрейда «я» дѣлаетъ себя объектомъ *libido*. Это есть нарциссизмъ, который, какъ я говорилъ уже, ставитъ глубокую проблему. Нарциссизмъ есть раздвоеніе, поэтому «я» для самого себя становится объектомъ, т. е. объективируется. «Я» для самого себя принадлежитъ къ объективированному міру. Преодоленіе нарциссизма въ томъ, чтобы «я» искало отраженія въ другомъ «я», а не въ самомъ себѣ. Нарциссизмъ есть явленіе суще-

ствующее и въ сферѣ познанія. У Фрейда глубочайшій инстинктъ «я» есть инстинктъ смерти, потому, что онъ не знаетъ тайны общенія, тайны выхода «я» въ «ты» и въ «мы»^{*)}). Инстинктъ сексуальный самъ по себѣ не приводитъ къ общенію и къ проникновенію въ другое «я», въ немъ есть элементъ демоническій и истребляющій. Сексуальный инстинктъ и ввергаетъ въ обьективированный и соціализированный міръ, приковываетъ къ нему. И по сравненію съ сексуальнымъ инстинктомъ, инстинктъ смерти представляется Фрейду болѣе глубокимъ, онъ не знаетъ ничего третьяго. Выходъ изъ соціальной обыденности, разъединенной и скованной, черезъ экстатическое приобщеніе къ сверхличному, коллективному разрѣшаетъ проблему одиночества снятіемъ личности, отрицаніемъ личности. Маска въ античныхъ религіозныхъ культахъ, напр. въ діонисизмѣ, означала преодоленіе партикуляризма и приобщеніе къ божественному. Но остается проблема приобщенія «я» къ «я», личности къ личности, какъ преодоленіе одиночества. Это есть проблема любви, любви эротической и любви-дружбы, ибо любовь неразрывно связана съ личностью и есть выходъ «я» въ другое «я», а не выходъ въ безличность, въ коллективное «оно». Но «я» не есть еще личность. «Я» должно стать личностью. И общеніе между «я», «ты» и «мы» помогаетъ «я» стать личностью. Личность укрѣпляется въ общеніи, въ выходѣ изъ себя въ другого. Скрытность «я» есть одно изъ выражений уединенія, одиночества. Скрытность есть защита «я» отъ обьективированнаго и соціализированнаго міра. «Я» хотѣло бы раскрыться «ты»; но вмѣсто «ты» встрѣчаетъ обьекты и охраняетъ отъ ихъ грубаго прикосновенія глубину своего «я». Одиночество есть моментъ самосознанія

^{*)} См. цитированную книгу Фрейда.

личности, но оно должно быть преодолено. Оно не может быть преодолено объективацией, которая создает мир безличный. Но о проблеме личности речь будет впереди.

III. Одиночество и познание. Трансцендирование. Познание, как общение. Одиночество и полъ. Одиночество и религія.

Есть ли познание преодоление одиночества? Безспорно познание есть выходъ изъ себя, выходъ изъ даннаго пространства и даннаго времени, въ другое время и другое пространство, познание есть выходъ въ другое, преодоление уединенности и раздельности. Познание есть одинъ изъ выходовъ изъ одиночества, выходъ къ другому «я», къ міру, къ Богу. Познающій выходитъ изъ состоянія замкнутости, не остается лишь въ самомъ себѣ и съ собой. Это представляется несомненнымъ. Познание носитъ социальный характеръ, оно служитъ сообщеніямъ между людьми. Мы говорили уже о социальномъ характерѣ логической общности, социальномъ характерѣ логическаго аппарата познанія. Несомнененъ социальный характеръ понятій, нормъ и законовъ, какъ и социальный характеръ языка*). Языкъ есть самое могущественное орудіе образования общества и сообщенія между людьми. Но языкъ связанъ съ мышленіемъ, съ образованіемъ понятій, черезъ которыя устанавливается мыслительная общность между людьми. Имена заключаютъ въ себѣ настоящую социальную ма-

*) Много вѣрнаго объ этомъ можно найти у социологовъ, у Дюргейма и Леви - Брюля.

гію*). Познаніє какъ результатъ, какъ достиженіє, зависить отъ степени общности между людьми, отъ соціальныхъ группировокъ людей и ихъ трудовой коопераціи, отъ предолѣнія одиночества. Но тутъ мы встрѣчаемся со всей сложностью проблемы соотношеній между одиночествомъ и познаніемъ. Соціальный характеръ познанія означаетъ достиженіє сообщенія между людьми, но совсѣмъ еще не означаетъ непремѣннаго достиженія общенія между людьми, т. е. онтологическаго предолѣнія одиночества. Соціализація познанія есть объективація познанія. Но мы видѣли уже, что объективація въ познаніи закрываетъ тайну существованія, въ которой только и можетъ быть предолѣно одиночество и установлено общеніе.. Познаніє можно разсматривать въ двухъ разныхъ перспективахъ — въ перспективѣ общества, соціализація, объективація и въ перспективѣ общенія, внутренняго существованія, дружбы со всякимъ «ты». Дѣйствительное предолѣніє одиночества черезъ познаніє возможно лишь во второй перспективѣ познанія. Познаніє имѣетъ два смысла. Первичный смыслъ познанія означаетъ отношеніє познающаго къ бытію. Въ немъ можетъ быть предолѣно одиночество черезъ пріобщеніє познающаго къ бытію, какъ тайнѣ существованія. Второй смыслъ познанія означаетъ отношеніє познающаго къ другимъ, къ человѣческому множеству, къ обществу, и въ немъ хотять предолѣть одиночество черезъ соціализацію. Но этотъ второй типъ предолѣнія одиночества черезъ соціализацію означаетъ выброшенность человѣческаго «я» въ объективированный міръ и въ немъ предолѣніє одиночества остается поверхностнымъ, сопровождается притупленіемъ самочувствія и самосознанія «я». Ис-

*) Гундольфъ очень хорошо говоритъ о магіи заключенной въ имени Цезаря. См. его книгу «Caesar».

тинное преодоленіе одиночества и достиженіе общенія есть переходъ отъ «я» къ «ты» въ любви, въ дружбѣ, а не къ объекту. Это вполне примѣнимо и къ познанію. Когда въ познаніи происходитъ выходъ «я» въ объектъ, то одиночество по настоящему не преодолевается. Общество не можетъ уничтожить одиночества «я», это въ силахъ сдѣлать только «ты», только общеніе въ «мы», а не въ обществѣ. Познаніе, какъ объективация, всегда имѣетъ дѣло съ «общимъ», оно вырабатываетъ абстракцію, оно поднимается до универсалій. Но въ этомъ общемъ, въ этихъ универсаліяхъ исчезаетъ индивидуальное, единичное, личное. Въ познаніи же, какъ общеніи, какъ выходъ въ «ты», универсальный результатъ познанія, какъ разъ и приобщаетъ къ индивидуальному, единичному, личному. Индивидуальное утверждается въ конкретномъ универсальномъ, но не въ абстрактномъ общемъ. Когда универсальное и общее угнетаетъ и уничтожаетъ частное и единичное, то одиночество преодолевается черезъ полное снятіе «я», а значитъ и «ты», которое есть другое «я». Но познаніе, какъ философія существованія, всегда имѣетъ дѣло съ «я» и «ты», оно — персоналистично. Ставится проблема о персоналистическомъ преодолѣніи одиночества, а не о преодолѣніи его въ безлично общемъ. Освобожденіе познанія отъ власти общества, т. е. отъ социализированной логической общности, сдѣлало бы мышленіе сверхлогическимъ. Преодоленіе одиночества всегда есть трансцендированіе «я», трансцендированіе въ мышленіи, трансцендированіе въ эмоціи. Но трансцендированіе къ объекту и общему одно значитъ, трансцендированіе же къ «ты», къ другому «я», къ внутреннему существованію всегда другое значитъ. То преодоленіе одиночества и замкнутости «я» въ познаніи, которое совершается черезъ объективацию, социализацию и выработку «общаго», выработку понятій, ус-

танавливающихъ сообщеніе, имѣеть положительное значеніе и цѣнность, но оно совершается въ міръ падшемъ. разъединенномъ и скованномъ. И въ этомъ «общемъ» объективированнаго познанія есть просвѣтъ Логоса, но это происходитъ въ затемненной средѣ, отражаетъ рабство человѣческаго «я». Познаніе приводитъ къ непреодолимымъ противорѣчіямъ и антиноміямъ. Проблема познанія, какъ преодоленія одиночества и достиженія общенія, проблема времени, проблема личности порождаютъ противорѣчія. Эти противорѣчія призрачно снимаются въ объективации, въ дѣйствительности же усиливаются. Преодоленіе всѣхъ этихъ противорѣчій, которыя становятся иногда невыносимыми, имѣеть лишь одно имя — Богъ. Богъ и значитъ, что есть *coincidentia oppositorum* *). Познаніе имѣеть брачный характеръ, оно предполагаетъ двухъ, оно не можетъ опредѣляться объектомъ и не можетъ быть созданіемъ субъекта. Одиночество «я» преодолевается, когда въ познаніи совершается настоящій бракъ, бракъ по любви. Но бракъ невозможенъ съ общимъ, бракъ возможенъ лишь съ другимъ «я», съ «ты». Брачность познанія есть теоандризмъ познанія. Въ познаніи есть элементъ человѣческой и элементъ божественный. Объективация въ познаніи, какъ будто бы, ведетъ къ исчезновенію и человѣческаго и божественнаго элемента, къ замѣнѣ его элементомъ безлично общимъ. И вся проблема въ томъ, чтобы прорваться черезъ этотъ безлично-общій элементъ къ брачному персонализму въ познаніи. Не находя на путяхъ познанія преодоленія одиночества, «я» ищетъ этого преодоленія на другихъ путяхъ. Подъ познаніемъ я понимаю тутъ не только познаніе ученыхъ и философовъ, которое чуждо большинству людей, но и познаніе обыденное, житей-

*) Геніальное опредѣленіе Бога у Николая Кузанскаго.

ское, которое находится подъ властью «общаго» и подъ знакомъ подражательности и соціальной обыденности.

Одинъ изъ главныхъ источниковъ одиночества человѣка лежитъ въ полѣ. Человѣкъ есть существо половое, т. е. половинчатое, разорванное, не цѣлостное, томящееся по восполненію. Полъ вноситъ глубокой надрывъ въ «я», которое бисексуально. «Я» цѣлостное и полное было бы мужественнымъ, андрогиннымъ. Преодолѣніе одиночества въ общеніи есть прежде всего преодоленіе одиночества полового, выходъ изъ уединенія пола, соединеніе въ половой цѣлостности. Самый фактъ существованія пола есть уединеніе, одиночество и томленіе, желаніе выхода въ другого. Но физическое соединеніе половъ, прекращающее физическое томленіе, само по себѣ одиночества ~~еще не~~ преодолеваетъ, послѣ него одиночество можетъ сдѣлаться болѣе острымъ. Соединеніе половъ можетъ тоже быть выпаденіемъ «я» въ міръ объективированный. Поскольку жизнь пола есть природный процессъ, она принадлежитъ міру объективированному. Результатъ жизни пола социализируется въ бракъ и семьѣ. Жизнь пола, какъ фактъ биологической и фактъ соціальный, означаетъ выброшенность существованія «я» въ объективированный міръ. Но въ объективированномъ мірѣ одиночество не преодолевается, оно лишь притупляется. Биологическое соединеніе половъ и соціальное ихъ соединеніе въ институтъ семьи не являются окончательнымъ преодоленіемъ одиночества и человѣческаго томленія, хотя могутъ ослаблять и притуплять чувство одиночества. Существуетъ настоящій демонизмъ пола. Этотъ демонизмъ проявляется и въ загнанности пола внутри и въ его проявленіяхъ во внѣ. Въ демонизмъ пола есть истребительность и смертоносность. Великая надежда человѣка на преодоленіе одиночества связана съ любовью и дружбой. Любовь и есть преодоленіе оди-

ночества, выходъ изъ себя въ другого, отраженіе другого въ себѣ и себя въ другомъ. Любовь и есть общеніе персоналистическое по преимуществу, общеніе личности съ личностью. Для любви безличной, ни на какой индивидуальный образъ не направленной, нужно было бы другое названіе. «Стеклянная любовь,» говоритъ Розановъ. Искаженіе христіанства давало этому поводъ. Дружба также персоналистична и въ ней есть эротическій элементъ. Существуетъ глубокая и неразрывная связь между личностью и любовью. «Я» превращается въ личность черезъ любовь. Только въ любви и есть цѣлостное соединеніе одного съ другимъ и преодоленіе одиночества. И въ познаніи преодолевается одиночество, когда оно есть любовь. Но надломленность и демонія пола переносятся и въ любовь. Когда человѣческое существованіе выбрасывается въ объективированный міръ, то любовь въ немъ трагична и связана со смертью. Міръ объективированный не принимаетъ подлинной любви, не любитъ ее, онъ знаетъ лишь біологическую и соціальную сторону любви. Любовь не хочетъ знать законовъ объективированнаго міра. Она преодолеваетъ одиночество за предѣлами объективированнаго міра и потому она такъ связана со смертью. И тутъ мы видимъ ту же двойственность, что и повсюду. Сообщеніе между полами можетъ реализовать себя въ обществѣ, въ соціальныхъ институтахъ. Тогда происходитъ объективация и не достигается подлинное общеніе, а, слѣдовательно, не преодолевается одиночество. Но возможно соединеніе половъ и въ любви, въ общеніи, а не въ обществѣ, и тогда одиночество преодолевается. Но это соединеніе трагично по своей судьбѣ въ мірѣ объективированномъ и таинственно связано со смертью. Дуализмъ непреодолимъ въ предѣлахъ нашего міра. И съ этимъ дуализмомъ связано трансцендированіе, какъ принципъ подлинной жизни, выходъ за

ея предѣлы, къ тому, что выше ея. Любовь есть трансцендированіе. Жгучее чувство человеческого одиночества и покинутости дѣлаетъ неизбѣжнымъ трансцендированіе, выходъ изъ себя въ другого, исканіе общенія и соединенія, котораго нѣтъ въ холодномъ мірѣ объектовъ. Но метафизическая тайна пола такъ велика и глубока, что половое одиночество и томленіе не преодолевается до конца и въ любви, въ любви напр. Тристана и Изольды. Въ любящихъ есть демоническій элементъ вражды. Окончательное преодоленіе одиночества можно мыслить въ достиженіи цѣлостнаго андрогиннаго образа. Но андрогинный образъ означаетъ преображеніе природы. Несомнѣнно одно — преодоленіе одиночества наиболее обострено въ точкѣ пола. Эта проблема исчезаетъ для коммунизма. Одиночество преодолевается окончательно раствореніемъ всякаго «я» въ жизни соціального коллектива, въ замѣнѣ личного сознанія сознаніемъ коллективнымъ. Существованіе «я» окончательно объективируется и внодряется въ процессъ соціального строительства. Жизнь пола окончательно подчиняется соціальному коллективу, соціальному строительству. Отсюда значеніе евгеники, механизациа и технизаціа пола, полное отрицаніе личной любви. Это есть система скотоводства, которой хотять окончательно заглушить тоску пола, связанное съ нимъ одиночество. Экономика и техника убиваетъ эротику. То же мы видимъ въ германскомъ расизмѣ. Путемъ объективациа и соціализациа хотять разрѣшить проблему, которая, какъ разъ, выводитъ насъ за предѣлы всякой объективациа и соціализациа, которая ставитъ насъ передъ экзистенціальнымъ общеніемъ и соединеніемъ. Это не ново, у учителей цѣркви. въ обыденномъ цѣрковномъ сознаніи мы находимъ то же отрицаніе личной любви, то же пониманіе жизни пола, какъ соціального института. Полъ одной своей стороной погруженъ въ

стихію рода и черезъ нее погружается въ міръ об'єктиваціи и соціалізаціи, но другой своей стороной онъ погруженъ во внутреннее существованіе «я» и онъ есть судьба, челоѡѡка, судьба личности внѣ міра об'єктиваціи, но въ трагическомъ столкновеніи съ міромъ об'єктивированнымъ, въ трагическомъ столкновеніи личности и общества. Совершенно такъ же нужно сказать, что воля къ могуществу, воля къ власти погружаетъ челоѡѡка въ об'єктивированный и соціализированный міръ, но она связана съ судьбой челоѡѡка въ его внутреннемъ существованіи. Могущество и власть не преодолеѡѡваютъ одиночества, ибо могущество и власть возможны лишь надъ объектами. Отсюда трагическая судьба Юлія Цезаря или Наполеона.

Религія означаетъ связь и она можетъ быть опредѣлена, какъ преодолеѡѡніе одиночества, какъ выходъ изъ себя, изъ замкнутости, какъ обрѣтеніе общности и родства. Въ этомъ ея сущность. Религія означаетъ соединеніе съ тайной бытія, съ самимъ бытіемъ. Но одиночество преодолеѡѡвается не потому, что есть религія, религія есть лишь отношеніе, она вторична и преходяща. Мое одиночество преодолеѡѡвается потому, что есть Богъ. Богъ и есть преодолеѡѡніе моего одиночества, обрѣтеніе полноты и осмысленности моего существованія. Часто забываютъ, что первиченъ Богъ, а не религія, которая можетъ даже заслонять Бога*). Въ религіи, какъ она раскрывается въ исторіи, въ жизни челоѡѡческаго общества, отношеніе челоѡѡка къ Богу подвергается об'єктиваціи и соціалізаціи. Въ религіи об'єктивированной и соціализированной одиночество притупляется вслѣдствіе выброшенности «я» въ обь-

*) Это видитъ К. Бартъ и это положительное у него. Особенно цѣнно его «Der Römerbrief», а не его догматика.

ективированный и социализированный миръ, хотя бы этотъ миръ назывался церковью, но одиночество не преодолевается онтологически. Онтологически преодолевается одиночество лишь отношеніемъ моего «я» къ Богу въ порядкѣ внутренняго существованія, въ первожизни, въ церкви, какъ общеніи, а не въ церкви, какъ обществѣ. И въ жизни религіозной повторяется то же, что въ познаніи, что въ жизни пола, что во всемъ, та же двойственность, тѣ же двѣ перспективы — духа и природы, свободы и необходимости, объективациіи и существованія или первожизни. Религія есть, конечно, социальный феноменъ, она уже вторична и объективирована, выброшена въ миръ. Но религія есть также откровеніе, есть голосъ Божій, есть воплощеніе Бога и тогда она первична и не принадлежитъ къ міру объектовъ, къ міру социализированному*). Но это не значитъ что въ этомъ случаѣ религія есть лишь индивидуальное явленіе и достояніе отдѣльныхъ душъ. Наоборотъ, религія непременно есть не только моя связь и соединеніе съ Богомъ, но и моя связь и соединеніе съ другими, съ ближними, есть общеніе, общность, коммуніонъ. Но это соединеніе и общеніе представляетъ другой порядокъ, чѣмъ общество, какъ объективациія, въ которомъ одинъ для другого — объектъ, а не «ты», въ которомъ даже Богъ есть объектъ, а не «ты». Тайна христіанства есть, конечно, тайна преодоленія одиночества «я», преодоленія въ Христѣ-Богочеловѣкѣ и въ Бого-человѣчествѣ, въ тѣлѣ Христовомъ. Но формальное исповѣданіе христіанской вѣры и формальная принадлежность къ церкви одиночества не преодолеваетъ. Преодоленіе одиночества можетъ быть кажущимся и поверхностнымъ, оно можетъ совершаться не въ глуби-

*) См. цитированную книгу Бергсона, въ которой высказывается мысль близкая къ главной мысли моей книги «О назначеніи человѣка».

нѣ и означать выброшенность на поверхность. Въ социализированномъ христіанствѣ любовь носила условно-знаковый, символическій, а не реальный характеръ. Но по настоящему преодолеваетъ одиночество лишь реальная любовь, которая есть вершина жизни. Формальная принадлежность къ христіанскимъ конфессіямъ означаетъ лишь извѣстную ступень объективациі. Но «я», которое вышло изъ себя въ объектъ, одиночества не преодолеваетъ, оно ушло отъ себя во что-то другое, но реально, онтологически ни съ чѣмъ не соединилось. Поэтому въ религіозной, церковной жизни можно испытывать очень острое и жгучее, необычайно мучительное одиночество. Можно быть очень одинокимъ въ приходѣ, со своими единовѣрцами, людьми той же конфессіи, болѣе одинокимъ, чѣмъ съ людьми другихъ вѣрованій и убѣжденій и имѣть съ ними лишь объективированныя отношенія, видѣть въ нихъ лишь объекты, не «ты». Это явленіе очень мучительное и даже трагическое и оно свидѣтельствуетъ о коренной двойственности религіозной жизни. Усиленіе духовности можетъ означать усиленіе одиночества, ибо можетъ сопровождаться разрывомъ социальныхъ отношеній объективированнаго міра. На путяхъ восхожденія неизбежны мучительные разрывы. Но окончательное преодоленіе одиночества происходитъ лишь въ планѣ духовномъ, лишь въ мистическомъ опытѣ, гдѣ все во мнѣ и я во всемъ*). Этотъ путь прямо противоположенъ пути объективациі, которая устанавливаетъ сообщенія и связи при совершенной внѣположности и чуждости, неродственности. Сообщенія и связи между людьми и въ христіанствѣ слишкомъ часто носятъ риторически-условный характеръ. Символика сообщеній и связей можетъ быть риторической. Вся жизнь человѣческаго общества покоит-

*) С м . м о ю книгу «Философія свободнаго духа».

ся на такой подражательной риторикѣ. Этому противоположенъ реализмъ духовныхъ и мистическихъ достижений. Конечно, и мистика можетъ стать условной риторикой. Тогда и она означаетъ объективацию, тогда и она притянута къ соціальной обыденности. Но не таковъ ея истинный смыслъ. Глубина человѣческаго существованія, глубина моего существованія духовна, она не принадлежитъ къ объективному принудительному міру, не вѣдрена въ него. И лишь въ этой глубинѣ преодолевается одиночество, которое можетъ быть знакомъ этой глубины. Окончательная объективациа снимаетъ самую проблему одиночества. «Я» не чувствуетъ себя одинокимъ, потому, что оно сознаетъ себя принадлежащимъ объектамъ, принадлежащимъ обществу. Но это меньше всего означаетъ, что «я» преодолѣло одиночество, хотя бы эта принадлежность объектамъ и обществу носила религіозный характеръ. Это есть состояніе до возникновенія одиночества, какъ обнаруженія глубины, а не послѣ него. Въ этомъ вся сложность проблемы одиночества во всѣхъ сферахъ — въ жизни познанія, въ жизни пола, въ жизни соціальной, въ жизни религіозной. Болѣзнь одиночества есть одна изъ основныхъ проблемъ философіи человѣческаго существованія, какъ философіи чело-вѣческой судьбы. Другая проблема, не менѣе мучительная и съ ней связанная, есть болѣзнь времени.

Размышленіе IV.

БОЛѢЗНЬ ВРЕМЕНИ. ИЗМѢНЕНІЕ И ВѢЧНОСТЬ. ЛИЧНОСТЬ, ОБЩЕСТВО И ОБЩЕНІЕ.

І. Парадоксъ времени. Его двойной смыслъ. Прошлаго не было. Преображеніе времени. Время и забота. Время и творчество.

Проблема времени есть основная проблема человеческого существованія. И не случайно два наиболѣе значительныхъ философа современной Европы — Бергсонъ и Гейдеггеръ, проблему времени поставили въ центрѣ своей философіи*). Для философіи существованія проблема времени ставится совершенно иначе, чѣмъ для философіи математической и натуралистической. Для нея проблема времени есть проблема человеческой судьбы. Вырабатываемыя математической философіей понятія беско-

*) См. Bergson, «Essais sur les données immédiates de la conscience» и Heidegger, «Zeit Sein und».

нечности, потенціальной и актуальной, понятія инфинитнаго, индефинитнаго, трансфинитнаго и т. д. имѣютъ лишь косвенное значеніе для философіи человѣческаго существованія*). Судьба человѣческаго существованія осуществляется во времени и стоитъ подъ знакомъ времени. Ошибочно наивно-реалистическое пониманіе времени, какъ формы, въ которую вставлено человѣческое существованіе и которой опредѣляются измѣненія. Въ дѣйствительности не измѣненіе есть продуктъ времени, а время есть продуктъ измѣненія. Время есть потому, что есть активность, творчество, переходъ отъ небытія къ бытію, но эта активность и творчество разорванныя, не цѣлостныя, не въ вѣчности. Время есть результатъ измѣненія происходящаго въ реальностяхъ, въ существахъ, въ существованіяхъ. Невѣрно, что измѣненіе въ реальностяхъ обусловлено временемъ. Поэтому время преодолимо. Время падшее, время нашего міра есть результатъ паденія, происшедшаго внутри существованія. Падшее время есть продуктъ объективациі, когда все для всего стало объектомъ, внѣположнымъ, т. е. все стало разорваннымъ, разобщеннымъ и скованнымъ, связаннымъ. Нельзя сказать, что всѣ вещи во времени. Это наивный взглядъ. Время есть лишь состояніе вещей. Иное состояніе вещей приведетъ къ угасанію времени. Двойственность времени, его двойственный смыслъ для человѣческаго существованія связанъ съ тѣмъ, что время есть результатъ творчества новаго, небывшаго и вмѣстѣ съ тѣмъ оно есть продуктъ разрыва, утери цѣлостности, забота и страхъ. Бергсонъ раскрываетъ по преимуществу положительный смыслъ времени, какъ *durée*, Гейдеггеръ же, по преимуществу

*) См. Bertrand Russell, «Introduction à la philosophie mathématique» и Brunschvicg, «Les étapes de la Philosophie mathématique».

отрицательный смыслъ его, какъ заботы. Одинаково можно было бы сказать, что время субъективно и объективно. Это значитъ, что время есть продуктъ объективациі, происходящей съ субъектомъ. Время не объективно въ наивно-реалистическомъ смыслѣ слова, потому что объективность есть продуктъ объективациі. Объективациія принимается за реальность данную извнѣ. То же и съ временемъ. Гейдеггеръ видитъ онтологическую основу Dasein, т. е. существованія выброшеннаго въ міръ, по моей терминологіи, объективациі, во временности. Для него забота овременяетъ бытіе. Время есть смыслъ заботы. Но это есть лишь одинъ изъ аспектовъ овремененія. Овременяетъ не только забота и страхъ, овременяетъ также измѣненіе, происходящее отъ активности и творчества новаго, небывшаго. Небывшее становится бывающимъ во времени. Философія Гейдеггера есть въ сущности философія Dasein, а не философія Existenz, философія заботы, а не философія творчества, и потому для него раскрывается лишь одинъ аспектъ времени. Отношеніе къ будущему, т. е. измѣненію времени, опредѣляется не только какъ забота, но также, какъ творчество, не только какъ страхъ, но также, какъ надежда. Въ этомъ двойной смыслъ времени. Страхъ связанъ съ временемъ, но съ временемъ связано также творчество. Двойственность времени, которую недостаточно видятъ Бергсонъ и Гейдеггеръ, выражается въ томъ, что одинаково непереносимы и неизмѣнность человѣческой природы, отрицаніе вѣчно новаго, творческаго измѣненія, и ея постоянная измѣняемость, отрицаніе вѣчнаго въ человѣческой природѣ. Съ этимъ связана самая структура личности, какъ сочетаніе неизмѣннаго и измѣняемаго. Время есть измѣненіе въ двухъ разныхъ направленіяхъ — въ направленіи повышенія жизни и смерти. Время въ той его части, которая имену-

ется «будущимъ», есть страхъ и надежда, ужась и радость, забота и освобожденіе. Время есть парадоксъ, и понять его возможно только въ его двойственности. Время не реально, призрачно, время есть суета, отпаденіе отъ вѣчности. Такъ думаетъ индусская философія, Парменидъ, платонизмъ, Экхардтъ. Время имѣетъ онтологическое значеніе, черезъ него раскрывается Смысль. Такъ думаетъ христіанство, и этимъ обосновываетъ динамизмъ исторіи. Такъ думаетъ и динамическій эволюціонизмъ*). Одни думаютъ, что измѣненіе призрачно и суето, что онтологически-реально лишь неизмѣнное и бездвижное. Другіе думаютъ, что измѣненіе реально, что черезъ творчество и активность осуществляется новизна и прибыль, нарастаетъ смыслъ бытія. Подлинная философія человѣческаго существованія можетъ держаться лишь второй точки зрѣнія. Бл. Августинъ въ своей Исповѣди высказалъ замѣчательныя мысли о времени**). Онъ отлично понималъ парадоксальность времени и его кажущуюся призрачность. Время распадается на прошлое, настоящее и будущее. Но прошлаго уже нѣтъ, будущаго еще нѣтъ, а настоящее распадается на прошлое и будущее и неуловимо. Бл. Августинъ пришелъ къ тому, что есть три времени — настоящее вещей прошлыхъ, настоящее вещей настоящихъ, и настоящее вещей будущихъ. Время есть какъ бы распавшаяся вѣчность и въ этой распавшейся вѣчности неуловима ни одна изъ распавшихся частей, ни прошлое, ни настоящее, ни будущее. Человѣческая судьба осуществляется въ этой распавшейся вѣчности, въ этой страшной реальности времени и вмѣстѣ съ тѣмъ призрачности про-

*) См. мою книгу «Смысль исторіи».

***) См. «Les Confessions de saint Augustin», Livre onzième.

шлаго, настоящаго и будущаго. Потому такъ превратна челоѣческая судьба. Бергсонъ отличаетъ время отъ *durée*. Въ *durée* для него раскрывается подлинное существованіе. Онъ отлично понимаетъ двойственность міра. По моей терминологіи міръ объективированный, который и есть паденіе существованія въ «міръ», для Бергсона есть міръ пространственный. Но въ дѣйствительности это также и міръ оремененный, какъ думаетъ Гейдеггеръ. Распавшаяся вѣчность превращается въ объектированное время, въ которомъ прошлое, настоящее и будущее разорваны. И необходимо вникнуть, что значить отношеніе къ прошлому, настоящему и будущему для судьбы моего «я» въ этой распавшейся вѣчности, превратившейся въ объективированное время, что значить это измѣненіе существованія, которое то падаетъ, то поднимается. Первый вопросъ, передъ которымъ мы стоимъ: реально ли прошлое, было ли прошлое и, что значить прошлое для нашего существованія?

Прошлаго уже нѣтъ. Все, что въ немъ реально и бытійственно, входитъ въ настоящее. Прошлое и будущее, какъ существующее, входитъ въ составъ настоящаго. Вся прошлая исторія нашей жизни, вся прошлая исторія челоѣчества входитъ въ наше настоящее и лишь въ этомъ качествѣ существуетъ. Въ этомъ основной парадоксъ времени: моя судьба осуществляется во времени, разбитомъ на прошлое и будущее, время есть реализація судьбы, и вмѣстѣ съ тѣмъ прошлое и будущее, безъ которыхъ нѣтъ реализаціи моей судьбы, существуютъ лишь въ моемъ настоящемъ. Есть два прошлыхъ: прошлое, которое было и которое исчезло, и прошлое, которое и сейчасъ для насъ есть, какъ составная часть нашего настоящаго. Второе прошлое, существующее въ памяти настоящаго, есть уже совсѣмъ другое прошлое, прошлое преображенное и про-

свѣтленное, относительно его мы совершили творческій актъ и лишь послѣ этого творческаго акта оно вошло въ составъ нашего настоящаго. Воспоминаніе не есть сохраненіе или возстановленіе нашего прошлаго, но всегда новое, всегда преображенное прошлое. Воспоминаніе имѣетъ творческій характеръ. Парадоксъ времени въ томъ, что въ сущности прошлаго въ прошломъ никогда не было, въ прошломъ существовало лишь настоящее, иное настоящее, прошлое же существуетъ лишь въ настоящемъ. Прошлое и настоящее имѣютъ совершенно разное существованіе. Настоящее въ прошломъ по иному существовало, чѣмъ существуетъ прошлое въ настоящемъ. Къ прошлому, къ умершему и къ умершимъ возможно двойное отношеніе — или отношеніе консервативное, охраняющее прошлое и возвращающееся къ нему, вѣрное традиціи, или активное и преображающее отношеніе къ прошлому. вводящее прошлое въ будущее и вѣчность, воскрешающее умершее и умершихъ. Только второе творческое отношеніе походить на то настоящее, которое было въ прошломъ, первое же консервативное отношеніе походить на нынѣшнее настоящее, живущее въ прошломъ. Проблема отношенія настоящаго и прошлаго имѣетъ двойное выраженіе. Какъ сдѣлать бывшее, грѣховное, злое, мучительное бывшее не бывшимъ и, какъ сдѣлать дорогое намъ, прекрасное, доброе бывшее, что умерло и перестало существовать, продолжающимъ существовать. Тутъ отношеніе къ прошлому сплетено съ отношеніемъ къ будущему. Мы хотимъ увѣковѣчить дорогое намъ и прекрасное настоящее, мы страшимся, когда оно отъ насъ уходитъ, печалимся его умиранію. Мы, наоборотъ, хотимъ исчезновенія мучительнаго для насъ и уродливаго настоящаго. Родное, дорогое намъ, цѣнное настоящее должно было бы быть вѣчнымъ, для него не должно было бы наступать

того будущаго, которое дѣлало бы его прошлымъ. Будущее и дѣлаетъ настоящее прошлымъ, въ этомъ смертоносная связь прошлаго и будущаго. Время есть болѣзнь, болѣзнь къ смерти. И есть смертельная печаль въ этой болѣзни, болѣзни времени. Теченіе времени безнадежно печально. Печалень взглядъ челоѣка на уходящее время. Не случайно такой значительный и оригинальный писатель, какъ Прусть, сдѣлалъ основной темой своего творчества уловленіе уходящаго времени, возстановленіе прошлаго въ творческомъ художественномъ воспоминаніи. Онъ думалъ въ концѣ своего творческаго пути, что онъ вновь нашелъ и возстановилъ утраченное время и во второмъ томѣ своего «*Le temps retrouvé*» онъ поднимается почти до религіознаго паѣоса. Проблема времени стала основной и для философіи и для искусства. Она всегда была основной для религіи и особенно для христіанства. Тайна покаянія и отпущенія грѣховъ, тайна смерти и воскресенія, тайна конца, тайна Апокалипсиса, есть тайна времени, тайна прошлаго, будущаго и вѣчнаго*).

Въ чемъ болѣзнь и смертельная печаль времени? Въ невозможности пережить полноту и радость настоящаго, какъ достиженія вѣчности, въ невозможности въ этомъ моментѣ настоящаго, самомъ даже полноцѣнномъ и радостномъ, освободиться отъ отравы прошлаго и будущаго, отъ печали о прошломъ и отъ страха будущаго. Радость мгновенія не переживается, какъ полнота вѣчности, въ ней есть отравленность стремительно мчащимся временемъ. Мгновеніе, какъ часть уходящаго времени, несетъ въ себѣ всю разорванность, всю мучительность времени, вѣч-

*) См. книгу Eberhard Grisebach «*Gegenwart. Eine kritische Ethik*». Гризбахъ, находящійся подъ вліяніемъ Киркегардта и діалектической теологіи, ставитъ проблему о «настоящемъ», но иначе, чѣмъ я.

ное раздѣленіе на прошлое и будущее. И лишь мгновеніе, какъ приобщеніе къ вѣчности, имѣетъ иное качество. Есть глубокая меланхолія въ мысли о томъ, что все непрочно, все преходяще. Мысль о прошломъ и мысль о будущемъ меланхоличны. Нельзя думать о будущемъ безъ меланхолии и даже безъ ужаса. Эта меланхолія и этотъ ужасъ проходятъ не въ рефлексіи о будущемъ, а исключительно въ творческой активности настоящаго, когда будущее открывается не какъ фатумъ и не какъ детерминація. Мы осуществляемъ свою судьбу, реализуемъ полноту личности во времени и мы ненавидимъ время, какъ разрывъ и смерть. Карусь говоритъ о прометеевскомъ предвидящемъ началѣ и эпиметеевскомъ вспоминающемъ началѣ. Но прометеевское начало есть не только предвидящее, это прежде всего героическое, творчески-активное начало, и въ немъ побѣждается меланхолія и ужасъ будущаго, какъ необходимости и обреченности. Память есть глубочайшее онтологическое начало въ человѣкѣ, которымъ связывается и держится единство личности. Но въ падшемъ мірѣ человѣкъ не могъ бы существовать, если бы не было забвенія, потери памяти въ отношеніи къ многому. Память обо всемъ, о прошломъ и будущемъ разрушила бы человѣка, онъ не выдержалъ бы этой памяти. И забвеніе приходитъ, какъ освобожденіе и облегченіе. Человѣкъ постоянно хочетъ забыться, забыть о прошломъ и будущемъ. Это ему плохо удается, удаются лишь короткія мгновенія, но самая потребность въ забвеніи свидѣтельствуешь о смертельной болѣзни времени. Есть люди прошлаго, люди будущаго, люди вѣчнаго. Большинство людей живетъ въ тѣхъ или иныхъ разорванныхъ частяхъ времени, и лишь немногіе прорываются къ вѣчности, т. е. преодолеваютъ болѣзнь времени. Пророки обращены къ будущему, но они прозрѣваютъ его только потому, что они въ духѣ преодолева-

ютъ время, судятъ о времени изъ вѣчности. Въ духѣ мѣняется измѣреніе времени, время угасаетъ и наступаетъ вѣчность. Очень распространено заблужденіе, въ силу котораго прошлое принимается за вѣчное. Въ дѣйствительности въ прошломъ было вѣчное, была частичная приобщенность къ вѣчности, и это вѣчное входитъ въ настоящее и въ будущее. Но въ прошломъ, въ настоящемъ прошломъ было много тлѣннаго, преходящаго, дурного, гораздо больше, чѣмъ вѣчнаго. Оно можетъ исчезнуть въ преображенномъ воспоминаніи. Но консервативное сознание, идеализирующее въ своемъ настоящемъ прошлое, принимаетъ его за вѣчное. Также ошибочно сознание, которое думаетъ, что въ прошломъ не было приобщенія къ вѣчности, и что вѣчное раскроется лишь въ будущемъ. Прошлое и будущее, разорванныя части большого времени, не имѣютъ преимущества въ отношеніи къ вѣчности. Священное находится внутри мгновенія, приобщеннаго къ вѣчности, а не въ объективированныхъ социальныхъ образованіяхъ прошлаго и будущаго. Будущее имѣетъ то преимущество, что въ отношеніи къ нему раскрывается свобода, что оно можетъ активно твориться. Это есть преодоленіе детерминизма, связаннаго съ прошлымъ, въ отношеніи къ будущему. Но необходимо раскрыть свободу и въ отношеніи къ прошлому, т. е. возможность обращенія времени*). Въ религіозномъ сознаніи это есть проблема Воскресенія. Это есть проблема «философіи общаго дѣла» Н. Федорова. Это есть побѣда надъ смертоносностью времени. «Le temps retrouvé» можетъ быть лишь побѣдой надъ болѣзнью времени, не движеніемъ къ прошлому

*) См. любопытную книгу В. Муравьева «Овладѣніе временемъ», написанную подъ вліяніемъ идей Н. Федорова.

или будущему. Выздоровѣвшее время есть вѣчность. И вся творческая активность, творящая новое, должна быть направлена не на будущее, которое предполагает заботу и страх и не преодолевает окончательно детерминизма, а къ вѣчности. Это есть движеніе обратное ускоренію времени. Оно отличается и отъ ускоренія времени, связаннаго съ техникой, и отъ печали и меланхоліи, связанной съ пассивно-эмоціональнымъ переживаніемъ смертоноснаго времени. Это есть побѣда духа.

Онтологически нѣтъ прошлаго, какъ нѣтъ и будущаго, а есть лишь вѣчно творимое настоящее. Наше отношеніе къ времени цѣликомъ мѣняется въ зависимости отъ творчества. Если забота по Гейдеггеру овременяетъ бытіе, то творчество можетъ освобождать его отъ власти времени. Продукты творчества протягиваются внизъ и оказываются отнесенными къ какому-нибудь отрѣзку времени — прошлому, настоящему или будущему. Но самый творческій взлетъ выходитъ изъ времени и развременноетъ существованіе. Самое время и все происходящее во времени есть лишь проекція пережитого въ мгновеніи, времени не принадлежащемъ. Будущее есть проекція во внѣ или пережитой заботы, какъ результата падшести міра, или творческаго акта, протянутаго въ своихъ результатахъ къ падшему міру. Проекція во времени, овремененіе, какъ и проекція въ пространствѣ, опространствование существованія есть объективация. Объективированный міръ — временной и пространственный. И время во внутренней судьбѣ человѣческаго существованія иное значитъ, чѣмъ въ мірѣ объективированномъ. Что человѣческая судьба представляется зависящей отъ времени, это принадлежитъ вторичному плану. Первично, что время зависитъ отъ человѣческой судьбы, отъ измѣненія и переживанія событій въ этой судьбѣ. Теологическое ученіе о сотвореніи міра во

времени принадлежит уже объективации, оно не открывает первичной истины. Это наивно-реалистический взгляд. Не грѣхопаденіе произошло во времени, а время явилось результатомъ грѣхопаденія. Міротвореніе есть антиномія для мысли. Міръ не могъ начаться во времени и міръ не могъ быть вѣчнымъ. Антиномія эта, какъ всѣ антиноміи, порождается объективацией. Мы мыслимъ твореніе міра въ объектѣ, въ объективированномъ мірѣ, въ объективированномъ времени. Но когда міръ вбирается во внутреннее существованіе, въ духъ, все представляется иначе. Тогда міротвореніе не представляется болѣе подчиненнымъ категоріи времени. Міротвореніе — вѣчно. Время есть падшестъ въ судьбѣ міра. Но невѣрно было бы сказать, что только падшестъ. Время есть также продуктъ движенія, активности, творчества, но ущербленныхъ и притянутыхъ внизъ. Время принадлежит внутреннему плану существованія, и когда оно мыслится объективированнымъ, то есть лишь проекція во внѣ происходящаго внутри. Величайшая трагедія человѣческаго существованія порождается тѣмъ, что актъ, совершенный въ мгновеніи настоящаго, связываетъ на будущее, на всю жизнь, можетъ быть на вѣчность. Это и есть ужасъ объективации совершеннаго акта, который самъ по себѣ такой объективации не имѣетъ въ виду. Съ этимъ связана проблема обѣтовъ, обѣтовъ вѣрности, обѣтовъ монашескихъ, обѣтовъ брачныхъ, обѣтовъ въ орденахъ и др. Это и есть проблема судьбы, проецированной въ будущее. Къ этому мы еще вернемся. Переживаніе божественной полноты мгновенія есть величайшая мечта человѣка и величайшее его достиженіе. Вся мудрость Гете, вся значительность его жизненной судьбы связана съ этимъ его даромъ переживать полноту мгновенія, съ этой его способностью видѣть божественное цѣлое въ самой малой части космической жизни.

Такъ преодолѣвалъ онъ по своему болѣзнь времени. Время для моего существованія первичнѣе пространства, и пространство въ моемъ существованіи предполагаетъ время. Поэтому научная теорія о томъ, что время есть четвертое измѣреніе пространства, не имѣетъ метафизическаго значенія. Ея значеніе остается лишь для міра объективациі. Можно, конечно, сказать, что событія предполагаютъ четвертое измѣреніе пространства, они не могутъ происходить въ трехъ измѣреніяхъ. Но для философіи существованія время прежде всего, а затѣмъ и пространство, есть порожденіе событій, актовъ въ глубинѣ бытія, до всякой объективациі. Первичный актъ не предполагаетъ ни времени, ни пространства, онъ порождаетъ время и пространство. Совершенно такъ же первичный актъ въ человѣческомъ существованіи не предполагаетъ детерминаціи, причинной обусловленности. Всякая детерминація и всякое причинное отношеніе есть продуктъ объективациі, они существуютъ лишь въ мірѣ объектовъ. Въ творящемъ субъектѣ нѣтъ детерминаціи и причинности. Объ этомъ еще впереди. Мы увидимъ, что послѣдняя проблема, связанная съ временемъ, есть проблема смерти. Смерть несетъ съ собой время и смерть происходитъ во времени. Страхъ будущаго есть прежде всего страхъ смерти. Смерть есть событіе внутри самой жизни и смерть есть конецъ жизни. Но смерть есть предѣльный результатъ объективациі. Смерть есть событіе во времени, въ объектѣ, а не въ субъектѣ и не въ его внутреннемъ существованіи, гдѣ она есть лишь моментъ внутренней судьбы въ вѣчности. Прошлое со всѣми умершими поколѣніями представляется намъ не существующимъ только когда оно воспринимается, какъ объектъ и, когда мы сами представляемся принадлежащими къ объектамъ. Память есть знакъ, поданный изъ внутренняго существованія, о томъ, что ни одно

существо и ни одно существование не принадлежит лишь къ міру объектовъ, но принадлежит къ иному порядку. Преданіе есть борьба съ властью времени, есть приобщеніе къ тайнѣ исторіи. Но возвращеніе прошлаго и увѣковѣченіе прошлаго потому только, что оно было, менѣ всего означаетъ побѣду надъ смертью, царящей въ объективированномъ мірѣ. Это означаетъ власть времени. И самое страшное видѣніе непобѣжденного царства времени, овремененнаго бытія есть видѣніе вѣчнаго возвращенія у Ницше.

II. Время и познаніе. Припоминаніе. Время, движеніе и измѣненіе. Ускореніе времени и техника.

Познаніе связано со временемъ. Оно есть выходъ изъ даннаго времени. Платонъ училъ о познаніи, какъ припоминаніи. Это значитъ, что познаніе есть побѣда надъ властью времени. Связь познанія и времени видна на примѣрѣ исторіи, которая есть наука о томъ, чего нѣтъ, что не принадлежитъ дѣйствительности, чего нельзя уже нигдѣ встрѣтить. Исторія не только человѣка, но и всего міра, есть наука о томъ, что было, но чего уже нѣтъ. Реальность предмета исторической науки опредѣляется тѣмъ, что прошлое, котораго нѣтъ, когда-то было. Возможность историческаго познанія опредѣляется тѣмъ, что въ настоящемъ остались слѣды прошлаго, что что-то отъ прошлаго есть составная часть настоящаго. Но эти памятники прошлаго, присутствующіе въ настоящемъ, совсѣмъ не есть то, что было. Тутъ нужно повторить то, что было сказано: прошлаго въ прошломъ никогда не было. Реально-

онтологическое отношеніе къ прошлому связано съ памятью и припоминаніемъ. Память есть онтологическое сопротивленіе власти времени. Только память и знаетъ внутреннюю тайну прошлаго, она есть дѣйствіе вѣчности во времени. Сознаніе «я» связано съ памятью*), и черезъ память, черезъ ея метафизическую глубину раскрывается, что вся исторія прошлаго происходитъ со мной, въ моемъ глубинномъ словѣ. Къ исторіи, какъ ко всему, возможно двоякое отношеніе. Исторія есть объективация, и историческая наука изслѣдуетъ прошлое, какъ объектъ. Исторія оказывается такъ же отнесенной къ объективному міру, какъ и природа. Но исторія принадлежитъ также міру внутренняго существованія, она есть событіе духа. И исторія, какъ внутреннее существованіе, познается черезъ онтологическую память, черезъ приобщеніе къ прошлому въ активномъ припоминаніи. Для этого прошлое я долженъ познавать, какъ мое собственное прошлое, какъ праисторію моего духа. Тогда прошлое становится составной частью моего настоящаго, т. е. преодолевается разрывъ времени. Познаніе есть припоминаніе, когда оно направлено на реальность, которая не дана въ непосредственномъ чувственномъ опытѣ, т. е. не помѣщена въ тотъ кусокъ разорваннаго времени, который мы называемъ настоящимъ. Но такъ какъ большая часть нашего познанія не имѣетъ своимъ источникомъ непосредственнаго чувственнаго опыта, то оно связано съ припоминаніемъ, какъ активностью духа. И такъ какъ память есть первичный фактъ личности и съ ней связано единство «я», то припоминающее сознаніе есть вбирание всего міра и всей исторіи во внутреннее существованіе моего «я». Исторія міра, исторія прошлаго памятна мнѣ, если она со мной произошла. Познаніе не можетъ

*) Объ этомъ отлично говоритъ Бергсонъ.

быть результатомъ незнанія и не могло изъ незнанія родиться. Познаніе необъяснимо эволюціонно. Познаніе предполагаетъ существованіе изначальнаго знанія внѣ времени, изначальной древней науки, которая припоминается. Познаніе есть приобщеніе къ Логосу. Но таковъ лишь одинъ изъ аспектовъ познанія — платоническій. Есть другой аспектъ познанія. Познаніе есть не только припоминаніе, познаніе есть творчество. И это опять связано съ проблемой времени. Познаніе есть также измѣненія бытія, событіе внутри бытія, его просвѣтленіе. Познаніе прошлаго есть парадоксъ, потому что прошлаго нѣтъ, и это познаніе есть познаніе того, чего нѣтъ. Но будущаго тоже нѣтъ. Познаніе, какъ измѣненіе бытія, обращено къ будущему, т. е. опять таки къ тому, чего нѣтъ. Если таинственно познаніе исторіи міра, т. е. того, чего уже нѣтъ, то еще болѣе таинственно познаніе обращенное къ будущему, т. е. къ тому, чего еще нѣтъ и чего, можетъ-быть, и совсѣмъ не будетъ. Будущаго можетъ и не быть. Если возможно познаніе несуществующаго прошлаго черезъ внутреннее припоминаніе, то возможно познаніе несуществующаго будущаго черезъ пророчество. Тайна всякаго пророчества, взятаго въ болѣе широкомъ смыслѣ, чѣмъ смыслъ собственно религіозный, есть тайна преодоленія времени, прорывъ къ вѣчному настоящему. Но это настоящее не неподвижное, а движущееся, вѣчно творимое. Будущее также можетъ быть объективировано и тогда оно дѣлается предметомъ предвидѣнія, научнаго предвидѣнія. Научное предвидѣніе возможно лишь относительно объектовъ, оно цѣликомъ подчинено детерминаціи. Пророчество же есть проникновеніе въ тайну существованія. Пророчество есть проникновеніе въ будущее, какъ приобщенное къ моему существованію. Но это всегда есть выходъ изъ власти времени, приобщеніе къ вѣчному настоящему. Когда это

настоящее мыслится, какъ неподвижное, то это означаетъ его объективацию. Въ дѣйствительности существованіе всегда есть движеніе, измѣненіе, творчество новаго, но не въ разорванномъ времени.

Парменидъ опредѣлилъ всѣ ученія, для которыхъ сущность бытія неподвижна, и движеніе, измѣненіе призрачно. Это пониманіе перешло и въ христіанскую теологію въ традиціонное ученіе о Богѣ. Въ сущности познаніе съ этой точки зрѣнія необъяснимо. Познаніе есть новизна въ бытіи, есть движеніе, измѣненіе, творчество, оно свидѣтельствуєтъ о томъ, что бытія нельзя мыслить неподвижно, ибо познаніе есть событіе въ бытіи, и познаніе есть измѣненіе въ немъ. Побѣда надъ временемъ, какъ въ познаніи, такъ и въ другихъ актахъ духа, совсѣмъ не есть переходъ къ неподвижной, неизмѣнной вѣвременноности. Нашъ міръ есть незаконченный міръ, онъ продолжаетъ твориться. Для познанія внутренняго существованія міра міръ не эволюціонуєтъ, а творится. Эволюціонное измѣненіе міра есть уже что-то вторичное, это измѣненіе всегда детерминировано. Эволюція принадлежитъ міру объективациі. Внутреннее же существованіе знаетъ творчество, а не эволюцію, знаетъ свободу, а не детерминацію, акты духа, а не причинность природныхъ процессовъ. Эволюція происходитъ во времени и находится во власти времени. Но первичные акты духа порождаютъ самое время. Есть измѣненія не обусловленныя временемъ, а обусловливающія время. Время съ происходящей въ немъ детерминированной эволюціей есть лишь проекція, объективациа творческихъ измѣненій, возникающихъ внутри существованія. Время есть, какъ бы, выпаденіе изъ вѣчности и вмѣстѣ съ тѣмъ время находится внутри вѣчности. Движеніе, измѣненіе зачинается не во времени, а въ вѣчности. Въ вѣчности творится міръ, но это творчество міра не есть де-

терминація. Детермінація возникает лишь въ мірѣ объективированномъ, вторичномъ. Объективированный міръ находится во власти времени, времени расщепившемся на прошлое, настоящее и будущее, находится во власти того, чего въ сущности нѣтъ. И въ этомъ мірѣ самая вѣчность представляется, какъ безконечность времени. Отсутствіе конца во времени кажется безконечнымъ временемъ.

Объективированный міръ связанъ съ математическимъ временемъ и съ математической безконечностью. Математическое время измѣряется числомъ, съ нимъ связаны часы, календарь. Это иное время, чѣмъ время внутренней судьбы человѣка. Но судьба человѣка выброшена въ міръ и объективирована. Поэтому она подчинена математически дѣлимому времени, подчинена часамъ, календарю. Только въ духѣ угасаетъ время измѣряемое числомъ. Двойственность времени особенно ясна въ отношеніи къ мгновенію. Мгновеніе имѣетъ два совершенно разныхъ смысла. Мгновеніе есть математически малая часть времени, оно математически дѣлимо, оно вставлено въ теченіе времени отъ настоящаго къ будущему. Это одинъ изъ аспектовъ мгновенія настоящаго, при которомъ нельзя дойти до мгновенія недѣлимаго и неподчиненнаго уже числу. Но есть другой аспектъ. Есть мгновеніе, которое не принадлежитъ уже подчиненному числу, дѣлимому времени, которое не распадается на прошлое и будущее, которое принадлежитъ внѣвременному настоящему, которое недѣлимо и входитъ въ вѣчность. Augenblick у Киркегардта есть такое мгновеніе. Эта проблема пріобрѣтаетъ особую остроту и интересъ въ нашу техническую эпоху. Для технической эпохи характерна скорость. Происходитъ бѣшеное ускореніе времени. Жизнь человѣка подчинена этому ускоряющемуся времени. Каждое мгновеніе не имѣетъ цѣнности и полноты въ себѣ, на немъ нельзя задержаться, оно должно быть

какъ можно скорѣе замѣнено слѣдующимъ мгновениемъ. Каждое мгновение есть лишь средство для слѣдующаго за нимъ мгновения. Каждое мгновение безконечно дѣлимо и въ этой безконечной дѣлимости нельзя ухватить ничего цѣннаго въ себѣ. Техническая эпоха цѣликомъ устремлена къ будущему, но это будущее цѣликомъ детерминировано процессомъ происходящимъ во времени. «Я» не имѣетъ времени сознать себя свободнымъ творцомъ будущаго. Оно уносится бѣшеннымъ потокомъ времени. Это есть, какъ бы новый эонъ времени. Скорость, созданная механизацией и машинизацией, разрушительна для «я», для его единства и внутренней сосредоточенности*). Механизация и машинизация есть крайняя форма объективации человѣческаго существованія, выбрасыванія его во внѣ, въ чуждый и холодный міръ. Этотъ міръ созданъ человѣкомъ, но человѣкъ не находитъ себя въ немъ. «Я» разлагается и дробится въ ускоряющемся времени, оно также разлагается и дробится, какъ и самое время, какъ и каждое мгновение времени. У него не остается неразложимаго настоящаго, полноцѣннаго мгновения. Цѣльность и единство «я» связаны съ цѣльностью и единствомъ неразложимаго настоящаго, полноцѣннаго мгновения, которое не есть уже средство для послѣдующаго мгновения. Но это значитъ, что цѣльность, единство и углубленность «я» предполагаетъ созерцаніе. Полноцѣнное, неразложимое мгновение есть мгновение созерцанія, несогласнаго быть средствомъ для послѣдующаго мгновения, приобщеніе къ вѣчности. «Я» предполагаетъ активность, безъ активности и творчества нѣтъ «я», это принадлежитъ къ конституирующимъ его признакамъ. Но «я» предполагаетъ также созерцаніе, безъ со-

*) См. мою статью «Человѣкъ и машина» въ журналѣ «Путь» No 38.

зерцанія нѣтъ сосредоточенности, углубленности, цѣльности «я», оно выбрасывается во внѣ въ своей активности и объективируется, т. е. отпадаетъ отъ собственнаго существованія. Созерцаніе такъ же необходимо для претворенія «я» въ личность, какъ и творческая активность. Существованіе моего «я» есть движеніе и измѣненіе, активность и созданіе новаго, не бывшаго. Но оно есть также созерцаніе, углубленіе, сосредоточенность, выходъ изъ времени, погруженіе въ мгновеніе. Безъ этой созерцательности «я» потерялось бы въ космической безконечности. Мое существованіе, выброшенное въ міръ, вступаетъ въ безконечный космосъ, въ движеніе всѣхъ частей міра, всюду воздѣйствуетъ на него безконечность (не вѣчность), нигдѣ нѣтъ покоя и изоляціи. Эта зависимость моего существованія отъ безконечной космической жизни въ XIX вѣкѣ считалась обоснованіемъ детерминизма. Современная наука и философія смотрятъ иначе. Онѣ скорѣе склонны видѣть въ этомъ постоянномъ воздѣйствіи космической безконечности, въ этомъ движеніи всѣхъ частей міра источникъ индетерминаціи. Современная наука склоняется къ тому, что называютъ статистическимъ пониманіемъ законовъ природы, къ признанію роли случая*). Судьба опредѣляется случайностями, а не детерминируется законами природы. Но индетерминизмъ, къ которому склоняется современная физика, готовый признать чуть ли не свободу воли атомовъ, нисколько не облегчаетъ человѣческой судьбы въ мірѣ. Этотъ индетерминизмъ можетъ быть не менѣе роковымъ для человѣка, чѣмъ детерминизмъ. Законъ относительности многое переворачиваетъ въ физической концепціи міра и разрушаетъ старый научный детерминизмъ. Но онъ еще болѣе подтверждаетъ печальность

*) См. E m i l B o r e l, «Le Hasard».

человѣческаго существованія, выброшеннаго въ объективированный міръ. Болѣзнь времени, поразившая міръ падшій, подтверждается всѣми современными научными, физико-математическими теоріями о времени. Эта болѣзнь доводится до крайней напряженности технизаціей и механизацией жизни. Понять же происходящее можно лишь изнутри философіи человѣческаго существованія.

III. Время и судьба. Время, свобода и детерминизмъ. Время и конецъ. Время и безконечность.

Время связано съ судьбой и внутренне воспринимается, какъ судьба. Время въ концѣ концовъ становится проблемой эсхатологической. Христіанское міровоззрѣніе, въ отличіе отъ міровоззрѣнія индусскаго и греческаго, признаетъ смыслъ времени. Смыслъ времени есть смыслъ исторіи, исторіи моей и исторіи міровой. Существованіе — въ вѣчности, но, какъ вѣрно говоритъ Ясперсъ, время есть смыслъ существованія. И время понятно лишь черезъ человѣческую судьбу. Христіанство необычайно интенсифицировало время, сѣузило его въ одной точкѣ, изъ которой результаты всякаго акта распространяются на всю вѣчность. Этой необычайной интенсификаціи времени противоположно ученіе о перевоплощеніи душъ, въ которомъ время разжижается и за всякое время отвѣчаетъ время, а не вѣчность. Интенсификація времени означаетъ возможность выхода внутри мгновенія времени къ вѣчности, къ событіямъ, имѣющимъ вѣчный, а не только временный смыслъ. Но отвѣтственность на всѣ времена, на вѣчность за совершенное и происходящее въ какомъ-либо отрѣзкѣ

времени, хотя бы этимъ отрѣзкомъ была вся наша жизнь отъ рожденія до смерти, есть, конечно, несправедливость. Въ каждомъ отрѣзкѣ времени, изолированномъ въ себѣ, человѣкъ не имѣетъ ни полноты опыта, ни знанія, ни достаточной широты кругозора, которая дѣлала бы его сознательно отвѣтственнымъ не на время, а на вѣчность. Отвѣтственность на вѣки вѣковъ за одинъ моментъ времени существуетъ лишь въ томъ случаѣ, если этотъ моментъ не есть отрѣзокъ времени, а есть приобщеніе къ вѣчности. Выходъ изъ времени. Вѣчное не можетъ быть вмѣщено человекомъ ни въ какомъ отрѣзкѣ времени, ибо оно означаетъ выходъ изъ времени въ вѣчность. Но тогда проблема становится совершенно иначе. Представить себѣ судьбу человѣка, его эсхатологию въ перспективѣ времени, переходящемъ въ вѣчность, когда за одинъ отрѣзокъ времени отвѣчаютъ всѣ времена, вѣчность, есть объективация человѣческой судьбы, выбрасываніе ея изнутри во внѣ, изъ глубины на поверхность. Это есть натурализация эсхатологии. Такая объективация и натурализация свойственна традиционнымъ эсхатологическимъ ученіямъ. Время нужно для вѣчности не въ перспективѣ объективации, которая знаетъ лишь безконечное время и не знаетъ внѣвременной вѣчности, а въ перспективѣ углубленія времени внутрь вѣчности. Это углубленіе и происходитъ въ мгновеніи, которое не есть уже отрѣзокъ времени и не можетъ быть замѣнено слѣдующимъ мгновеніемъ, т. е. качественно своеобразно и неразложимо. Но результатъ такого переживанія мгновенія не можетъ быть объективированъ въ будущее время, въ безконечное время. Возможно два отношенія къ времени: переживаніе настоящаго безъ всякой мысли и рефлексіи о будущемъ и вѣчномъ, и переживаніе настоящаго, какъ вѣчнаго. Первое отношеніе ко времени предполагаетъ забвеніе, ослабленіе памяти, съ которой

связано существо личности. Забыться въ мгновеніи — такъ опредѣляется иногда это отношеніе къ времени. При этомъ мгновеніе, къ которомъ забываются, можетъ совсѣмъ не обладать особенной цѣнностью, оно можетъ, напр., означать, что человѣкъ напился пьянъ или опьяненъ какой-либо страстью, менѣе всего вводящей въ вѣчность. Второе отношеніе ко времени означаетъ преодоленіе болѣзни времени, и оно вводитъ въ вѣчность. Это не есть мгновеніе, въ которомъ человѣкъ забывается, — наоборотъ, это есть мгновеніе, въ которомъ переживается особенная полнота, въ которомъ не забвеніе изолируетъ часть цѣлаго жизни, а память освѣщаетъ цѣлое жизни, которое обладаетъ полноцѣнностью. Страхъ и ужасъ будущаго преодолевается легкомысліемъ и глубокомысліемъ. Переживаніе грѣха и зла въ какомъ-либо отрѣзкѣ времени не есть переживаніе полноты и не относимо къ полнотѣ человѣческой судьбы, оно всегда есть переживаніе частичное и оторванное, всегда изолируетъ часть отъ цѣлаго. Но именно въ виду этой частичности и изолированности нѣтъ тутъ окончательнаго рѣшенія человѣческой судьбы. Мгновеніе, въ которомъ создается зло, остается во власти времени; оно не вводитъ въ вѣчность, хотя бы эта вѣчность называлась адомъ. Прошлое и будущее представляются намъ фатальными лишь потому, что мы объективируемъ время, что прошлое и будущее представляются намъ объектами, которымъ мы соподчинены. Но онтологически не существуетъ такого объективированнаго прошлаго и будущаго, оно «субъективно» и есть лишь составная часть внутренняго существованія. Традиціонное ученіе о раѣ и адѣ цѣликомъ находится во власти объективациі.

Прошлое представляется намъ детерминированнымъ, и только о прошломъ и можно говорить, что оно детерминировано. Но детерминированность прошлаго есть объек-

тивація, выбрасываніе во внѣ того, что совершается внутри. Когда внутренние акты объективируются, они представляются намъ детерминированнымъ рядомъ, эволюціей и пр. О будущемъ же совсѣмъ нельзя сказать, что оно детерминировано. Будущее можетъ переживаться или какъ свобода или какъ судьба. Судьба не есть детерминизмъ, въ судьбу включена и моя свобода. Я говорилъ уже, что современная наука, современная физика съ теоріей квантъ и прерывности приходитъ къ индетерминизму и къ отрицанію законовъ природы, какъ ихъ понимали въ XIX вѣкѣ*). Въ жизни огромную роль играетъ случай, который не можетъ быть вставленъ ни въ какой детерминированный рядъ. Случай гораздо болѣе связанъ со свободой, чѣмъ законы природы**). Случай переживаетъ «я» или какъ свободу произвола, или какъ судьбу, фатумъ. Случайная встрѣча съ какимъ-нибудь человекомъ, которая оставитъ вліяніе на всю жизнь, можетъ переживаться, какъ свобода, какъ фатумъ и какъ обнаруженіе высшаго смысла, какъ знакъ изъ иного міра, но никогда не можетъ переживаться, какъ детерминизмъ. Такъ раскрывается связь времени съ свободой. Этой связи не понималъ детерминистическій эволюціонизмъ. Время есть потому, что есть измѣненіе. Измѣненіе же есть всегда актъ, совершенный внутри бытія, который лишь въ объективаціи представляется детерминированнымъ рядомъ, эволюціей или инволюціей. Но есть ли измѣненіе измѣна, измѣна вѣчности? Такъ иногда думаютъ. Такъ думаютъ особенно тѣ, кото-

*) См. сборникъ «Continu et discontinu» въ «Cahiers de la nouvelle journée» со статьями Chevalier, Louis de Broglie, Vialleton, E. Le Roy и др. См. также Jevet. «La structure des nouvelles théories physiques».

***) См. E. Boutroux, «De la contingence des lois de la nature».

рые хотятъ сохранить вѣру въ неизмѣнный порядокъ природы и общества. Но такого неизмѣннаго порядка не существуетъ, онъ есть лишь ступень объективациі, которая можетъ расплавиться и исчезнуть отъ совершенныхъ творческихъ актовъ. Измѣненіе не есть измѣненіе вѣчности, т. е. по своему принципу не есть измѣна. Измѣненіе относится не къ вѣчному, а къ прошлому времени, которое иллюзорно представляется вѣчнымъ. Преображеніе міра, новое небо и новая земля, конечно, будутъ величайшимъ, радикальнымъ измѣненіемъ. И это ожиданіе свидѣтельствуемъ о томъ, что никакого вѣчнаго порядка во времени не существуетъ. Отношеніе личности ко времени есть парадоксъ, который связанъ съ тѣмъ, что личность есть измѣненіе, вѣчное творчество, задача и вмѣстѣ съ тѣмъ личность неизмѣнна, она пребываетъ въ своемъ единствѣ, въ своемъ единственномъ образѣ во всѣхъ измѣненіяхъ. Поэтому личность связана со временемъ, она реализуетъ себя во времени, ей нужно время, чтобы себя реализовать и вмѣстѣ съ тѣмъ она не выноситъ времени, время ранитъ личность, какъ ранитъ всякая объектность. Измѣненіе въ существованіи личности предполагаетъ трансцендированіе. Опытъ трансцендентнаго внутри существованія есть трансцендированіе, а не извнѣданная объективная трансцендентность. Объективная трансцендентность существуетъ лишь во вторичномъ планѣ объективациі, она не существуетъ въ планѣ первичномъ. Трансцендентное допустимо лишь, какъ тайна, къ которой я приобщаюсь въ имманентномъ процессѣ жизни. Это приобщеніе есть трансцендированіе. Для него лишь въ объективациі нужно время, внутри же существованія трансцендированіе погружено въ вѣчность. Мы приближаемся къ проблемѣ Апокалипсиса, какъ проблемѣ времени.

Апокалипсисъ потому такъ трудно понять, и потому

такъ неудовлетворительны всѣ попытки его истолкованія, что онъ и есть откровеніе о парадоксѣ времени. Такова впрочемъ всякая эсхатологія. Это есть столкновение времени и вѣчности, порождающее непреодолимая противорѣчія. Апокалипсисъ истолковывается въ двухъ разныхъ направленіяхъ, — въ перспективахъ будущаго, т. е. времени, и въ перспективахъ вѣчности, т. е. внѣвременнаго и сверхвременнаго. Когда мы ставимъ проблему конца вещей, конца міра и конца человѣка, то спрашивается, наступитъ ли этотъ конецъ во времени, т. е. въ будущемъ, или онъ означаетъ разсмотрѣніе всѣхъ вещей, судьбы міра и человѣка внѣ перспективъ времени, т. е. внѣ будущаго.

Парадоксъ Апокалипсиса въ отношеніи къ времени можетъ быть такъ выраженъ: наступитъ конецъ времени и временъ, времени больше не будетъ, и этотъ конецъ наступитъ во времени, наступитъ въ будущемъ. Поэтому все, что символически открывается въ Апокалипсисѣ, — поюсторонне и потусторонне, въ исторіи и за предѣлами исторіи, еще въ нашемъ времени и въ сверхвременномъ, въ вѣчности. Невозможно выразить переходъ отъ времени къ вѣчности, выразить конецъ времени. Конецъ времени отнесенъ къ тому отрѣзку нашего разорваннаго времени, которое мы зовемъ будущимъ. Въ будущемъ будетъ конецъ времени. Но это невозможно мыслить непротиворѣчиво и послѣдовательно. Конецъ времени есть также снятіе всякаго будущаго, всякой перспективы будущаго. То будущее, которое будетъ до наступленія конца времени, есть еще объективированное привычное будущее нашего времени. Но ни въ одной точкѣ этого будущаго нельзя мыслить срыва времени, перехода къ сверхвременному, наступленія конца времени. Конецъ времени будетъ уже не въ будущемъ, не во времени, въ иномъ планѣ. Перспектива будущаго всегда есть объективация. Но невозможно мыс-

лить конецъ времени, какъ объективацию. Конецъ времени и есть конецъ объективациі, переходъ къ внутреннему существованію, къ жизни духа. Для христіанской эсхатологіи создается непреодолимое затрудненіе, которое лишь затушевывается въ догматической раціонализациі и объективациі. Остается непонятной судьба челоѵка послѣ смерти до конца міра. Какъ согласовать конецъ и воскресеніе индивидуально-личное и конецъ и воскресеніе всего міра? Это есть все тотъ же основной парадоксъ времени, парадоксъ будущаго, объективированнаго будущаго. То, что мы называемъ вѣчной жизнью, совсѣмъ не есть будущая жизнь. Для Гейдеггера овремененіе бытія опредѣляется заботой*). Основа категоріи Dasein въ конечности времени, въ бытіи къ смерти. Забота есть бытіе къ смерти. Смерть есть бытіе къ концу. У Гейдеггера, какъ будто, нѣтъ другой перспективы для Existenz. Этимъ опредѣляется глубокой пессимизмъ его философіи. Онъ не знаетъ вѣчности. Впрочемъ вѣчности не знаетъ и Бергсонъ, несмотря на оптимистическій характеръ его философіи, durée не есть вѣчность**). Вѣчность противоположна и кошмару безконечнаго времени и кошмару конечнаго времени. Время, какъ мы уже говорили, есть отношеніе реальности къ реальностямъ и потому оно предполагаетъ измѣненіе реальностей и ихъ отношеній. Конецъ есть смерть. Смерть связана со временемъ и пространствомъ. Но конецъ есть смерть именно потому, что время безконечно. Если бы наступилъ конецъ времени, что противоположно конечности, то смерти больше бы не было. Есть двѣ безконечности — безконечность, какъ количество и сумма, и безконечность, какъ качество. Цѣлая безконечность мо-

*) См. цитированную книгу Гейдеггера.

***) См. недавно вышедшую книгу А. Eggen-spiel-ler, «Durée et instant».

жетъ мыслиться, какъ количество и сумма и можетъ мыслиться какъ качество. Количественная безконечность несетъ съ собою смерть, она утверждаетъ время безъ конца. Качественная безконечность несетъ съ собою побѣду надъ смертью, она утверждаетъ конецъ времени, излѣченіе отъ болѣзни времени. Нѣкоторые философы, напр., Ренувье, считаютъ совершенство конечнымъ, безконечность же несовершенствомъ. Это античный взглядъ. Онъ вѣренъ, если имѣть въ виду количественную безконечность, но не вѣренъ, если имѣть въ виду качественную безконечность. Вѣчность, которая есть качественная безконечность, есть разрѣшеніе парадокса времени и излѣченіе болѣзни времени. Но вѣчность означаетъ выходъ изъ объективациі. Въ мірѣ объективированномъ раскрывается лишь количественная безконечность, лишь дѣлимое и суммируемое, т. е. математически измѣримое время. Внутри существованія не объективируемое время не имѣетъ математическаго измѣренія. Интенсивность переживаній измѣняетъ характеръ времени и по иному его измѣряетъ. Это каждый знаетъ по своему опыту. Счастливые часовъ не наблюдаютъ. Сильное страданіе переживается, какъ вѣчная адская мука. Каждый знаетъ, какъ можетъ удлиняться и укорачиваться время въ зависимости отъ интенсивности жизни, отъ событій человѣческаго существованія. Математическая измѣримость времени теряетъ значеніе, и человѣческое существованіе выходитъ изъ власти часовъ и календаря. Мы такъ держимся за наблюденіе часовъ, потому что не очень счастливы и слишкомъ часто несчастны. Также въ творческомъ вдохновеніи время не измѣряется математически. Это всегда значить, что вѣчность прорывается во время, вторгается въ него и опредѣляетъ его теченіе. Все, что не вѣчно, не отъ вѣчности и не для вѣчности, не имѣетъ настоящей цѣны и должно исчезнуть, будущее несетъ

ему смерть, конецъ во времени, противоположный концу времени. Время внѣ вѣчности и есть отпаденіе отъ вѣчности. И вмѣстѣ съ тѣмъ время есть моментъ вѣчности и потому только время и имѣетъ смыслъ. Это есть обоюдоострый парадоксъ времени, который невозможно мыслить безпротиворѣчиво въ категоріи времени.

Два вопроса мучать человѣка и одинаково важны для пониманія всѣхъ остальныхъ вопросовъ — происхожденіе, истоки, глубинная основа и будущее, исходъ, конецъ. Эти два вопроса неразрывно связаны со временемъ и свидѣтельствуютъ о томъ, что время есть внутренняя судьба человѣка, которая лишь представляется объективированной во внѣ. Но начало и конецъ, происхожденіе и исходъ выходятъ за предѣлы времени. Человѣческое существованіе ниспало во время и оно выходитъ изъ времени, оно во времени лишь въ серединѣ пути. Середина человѣческаго существованія подвержена болѣзни времени и эта болѣзнь къ смерти. Поэтому время вызываетъ въ насъ чувство тоски и печали, тоски и печали въ отношеніи къ прошлому, тоски и печали въ отношеніи къ будущему. Ужасъ будущаго переходитъ въ ужасъ смерти, ужасъ смерти переходитъ въ ужасъ ада. Но это всегда ужасъ передъ судьбой во времени, передъ отсутствіемъ конца во времени, т. е. ужасъ безвыходной объективации, безконечной объективации. Будущее страшно не какъ актъ, а какъ объектъ, не какъ то, что мы творимъ, а какъ то, что съ нами произойдетъ. Есть два переживанія будущаго — будущаго, какъ надежды, и будущаго, какъ страха и ужаса. Каждый человѣкъ переживаетъ свой личный Апокалипсисъ, къ которому также относится основной парадоксъ времени и вѣчности, конечности и безконечности. Апокалипсисъ этотъ есть откровеніе о реализаціи личности. И мы приходимъ къ заключительной проблемѣ личности.

Размышленіе V.

ЛИЧНОСТЬ, ОБЩЕСТВО И ОБЩЕНІЕ.

I. Я и личность. Индивидуумъ и личность. Личность и вещь. Личность и объектъ.

Проблема личности есть основная проблема экзистенціальной философіи*). Я говорю «я» раньше, чѣмъ созналъ себя личностью. «Я» первично и недифференцировано, оно не предполагаетъ ученія о личности. «Я» есть изначальная данность, личность же есть заданность. Я долженъ реализовать въ себѣ личность, и эта реализація есть неустанная борьба. Сознаніе личности и реализація личности болѣзненны. Личность есть боль, и многіе соглаша-

*) Моя книга была уже окончательно приготовлена къ печати, когда я ознакомился съ новой книгой Н. Гартмана: «Das Problem des geistigen Seins». Первая часть этой книги называется «Der personale Geist». Въ книгѣ очень много интереснаго, но моя точка зрѣнія на объектъ и объективацию существенно отличается отъ точки зрѣнія Н. Гартмана. Съ моей точки зрѣнія объективнаго духа не существуетъ, духъ никогда не есть объектъ.

ются на потерю въ себѣ личности, такъ какъ не выносятъ этой боли. Самая идея ада связана съ удержаніемъ личности. Безличное бытіе не знаетъ ада. Личность не тождественна индивидууму*). Индивидуумъ есть категорія натуралистическая, біологическая. Не только животное или растеніе есть индивидуумъ, но и алмазь, стаканъ, карандашъ. Личность же есть категорія духовная, а не натуралистическая, она принадлежитъ плану духа, а не плану природы, она образуется прорывомъ духа въ природу. Личности нѣтъ безъ работы духа надъ душевнымъ и тѣлеснымъ составомъ человѣка. Человѣкъ можетъ имѣть яркую индивидуальность и не имѣть личности. Есть очень одаренные люди, очень своеобразные, которые вмѣстѣ съ тѣмъ безличны, неспособны къ тому сопротивленію, къ тому усилію, которое требуетъ реализація личности. Мы говоримъ: у этого человѣка нѣтъ личности, но не можемъ сказать: у этого человѣка нѣтъ индивидуальности. Менъ де Биранъ и Равессонъ учили о связи личности съ усиліемъ. Усиліе же это связано съ болью. Личность есть усиліе не опредѣляемое внѣшней средой. Личность не есть природа, какъ Богъ не есть природа. Одно съ другимъ связано, ибо личность и есть образъ и подобіе Божіе въ человѣкѣ. Личность предполагаетъ существованіе сверхличнаго. Личности нѣтъ, если нѣтъ ничего выше личности. Тогда личность лишается своего цѣлостнаго содержанія, которое связано съ сверхличнымъ. Личность есть прежде всего смысловая категорія, она есть обнаруженіе смысла существованія. Между тѣмъ какъ индивидуумъ не предполагаетъ непременно такого обнаруженія смысла, такого раскрытія цѣлостности.

*) Ж. Маритенъ съ точки зрѣнія томизма дѣлаетъ различіе между личностью какъ цѣлымъ и индивидуумомъ, какъ частью. См. его «Du régime temporel et de la liberté».

Личность совсѣмъ не есть субстанція. Пониманіе личности, какъ субстанціи, есть натуралистическое пониманіе личности и оно чуждо экзистенціальной философіи. М. Шелеръ болѣе правильно опредѣляетъ личность, какъ единство актовъ и возможность актовъ*). Личность можетъ быть опредѣлена, какъ единство въ многообразіи, единство сложное, духовно-душевно-тѣлесное. Отвлеченное духовное единство безъ сложнаго многообразія не есть личность. Личность цѣлостна, въ нее входитъ и духъ и душа и тѣло. Тѣло также органически принадлежитъ образу личности, оно участвуетъ и въ познаніи, тѣло не есть матерія. Личность есть также сохраненіе цѣльности и единства, сохраненіе все того же единого, неповторимаго образа въ постоянномъ измѣненіи, творествѣ и активности. Тождество и индивидуальность тѣла сохраняется при полномъ измѣненіи матеріальнаго состава. Личность предполагаетъ существованіе темнаго, страстнаго, ирраціональнаго начала, способность къ сильнымъ эмоціямъ и аффектамъ и вмѣстѣ съ тѣмъ постоянную побѣду надъ этимъ началомъ. Личность имѣетъ бессознательную основу, но предполагаетъ обостренное самосознаніе, сознаніе единства въ измѣненіяхъ. Личность должна быть открыта ко всѣмъ вѣяніямъ космической и соціальной жизни, ко всякому опыту и вмѣстѣ съ тѣмъ она не должна, не можетъ растворяться въ космосъ и обществѣ. Персонализмъ противоположенъ космическому и соціальному пантеизму. Но вмѣстѣ съ тѣмъ человѣческая личность имѣетъ космическую основу и содержаніе. Личность не можетъ быть частью въ отношеніи къ какому-либо цѣлому, космическому или соціальному, она обладаетъ самоцѣлностью, она не

*) См. Max Scheler, «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik».

можетъ быть обращена въ средство. Это — этическая аксіома. Кантъ выразилъ тутъ вѣчную истину, но выразилъ ее чисто формально. Съ натуралистической точки зрѣнія личность представляется очень малой, безконечно малой частью природы, съ соціологической точки зрѣнія она представляется очень малой частью общества*). Съ точки зрѣнія философіи существованія и философіи духа личность нельзя понимать, какъ частное и индивидуальное въ противоположность общему и универсальному. Это противоположеніе, характерное для природной и соціальной жизни, въ личности снимается. Сверхличное конструируетъ личность, «общее» обосновываетъ въ ней «частное», и никогда сверхличное и «общее» не дѣлаетъ личность и «частное» своимъ средствомъ. Въ этомъ тайна существованія личности, сопряженія въ ней противоположностей. Невѣренъ тотъ органическій универсализмъ, для котораго личность есть часть міра. При такомъ взглядѣ на самую личность устанавливается совсѣмъ не органическій взглядъ. Всѣ органическія теоріи общества — антиперсоналистичны и превращаютъ личность въ органъ цѣлаго. Отношеніе между частью и цѣлымъ нужно понимать не натуралистически, а аксіологически. Личность всегда есть цѣлое, а не часть, и это цѣлое дано внутри существованія, а не во внѣшнемъ природномъ мірѣ. Личность не есть объектъ и не принадлежитъ обьективированному міру, въ которомъ ее нельзя найти. Можно сказать, что личность внѣ-мірна. Встрѣча съ личностью для меня есть встрѣча съ «ты», а не съ объектомъ. Личность не есть объектъ, не есть вещь, не есть натураль-

*) Объ отношеніи между индивидуумомъ и группой въ первобытномъ мірѣ см. превосходную книгу Леви Брюля «L'âme primitive».

ная субстанція, личность не есть и объективация психической жизни, изучаемой психологической наукой. И когда въ міръ побѣдитъ образъ личности, объективации больше не будетъ, объектность исчезнетъ. Личность есть образъ, имѣетъ образъ, образъ же цѣлостенъ и не можетъ быть частью. Личность есть реализация въ природномъ индивидуумѣ его идеи, Божьяго замысла о немъ. Личность предполагаетъ творчество и борьбу за себя. Личность есть духъ и потому противоположна вещи и вещиности, противоположна явленіямъ природы. Въ личности открывается не міръ вещей, а міръ конкретныхъ живыхъ людей, живыхъ существъ и ихъ экзистенціальныхъ отношеній и общеній. Личность предполагаетъ *прерывность*, не терпитъ монизма. Личность совсѣмъ не имѣетъ обязательной связи съ психофизической организаціей и съ сознаниемъ, она вкоренена въ иномъ порядкѣ. Личность имѣетъ единую біографію, она имѣетъ «исторію». Существованіе всегда исторично. Противоположеніе личности и вещи есть основа персоналистической философіи В. Штерна, которая, впрочемъ, не можетъ быть названа экзистенціальной философіей и носить рационалистическій характеръ.

В. Штернъ предлагаетъ замѣнить старую проблему «духъ и матерія» проблемой «личность и вещь» (Person und sache*). Личность онъ опредѣляетъ, какъ такое существующее, которое, несмотря на множество частей, образуетъ *своеобразное и цѣнное единство*, и, несмотря на множество частныхъ функцій, образуетъ *единую, цѣлостремительную* самостоятельность. Вещь же онъ опредѣляетъ, какъ такое существующее, которое изъ многихъ

*) Сжатое резюмированное изложеніе дано въ «Grundgedanken der personalistischen Philosophie». Большой трудъ Штерна называется «Person und Sache. System der philosophischen Weltanschauung».

частей не образуетъ реального, своеобразнаго и цѣннаго единства и не образуетъ изъ частныхъ функцій единой, цѣлестремительной самостоятельности. Это противопоставленіе у Штерна распространяется и на физическое и на психическое. Центральнымъ въ опредѣленіи личности является у него, что личность есть *unitas multiplex*. Личность есть цѣлое, которое не есть сумма частей. Личность есть самоцѣль, вещь же есть цѣль для другого. Самостоятельная постановка цѣлей и самостоятельность актовъ образуетъ личность. Энтелехія есть цѣлеустановка. Механизмъ есть лишь снизу увидѣнная энтелехія. Штерню строить цѣлую іерархическую персоналистическую систему, въ которой іерархія личностей входитъ одна въ другую*). Нація, напр., для него тоже личность, что есть главная ошибка его персоналистическаго іерархизма. Нація есть индивидуальность, но не личность. Безспорно Штерню уловилъ цѣлый рядъ признаковъ личности, отличающихъ ее отъ вещи. Но опредѣленіе его, какъ впрочемъ и большая часть опредѣленій, остается раціональнымъ, его ученіе о личности нельзя назвать экзистенціальнымъ. Тайна личности не улавливается, персонализмъ оказывается не человѣческимъ, категорія личности примѣняется къ не человѣческимъ объектамъ и общностямъ. Есть еще одинъ признакъ личности, отличающій ее отъ вещи, можетъ-быть самый существенный — личность способна испытывать страданіе и радость, она имѣетъ для этого чувствилище, котораго лишены сверхличныя реальности. Очень существенно для личности переживаніе единой цѣлостной судьбы. Это есть совершенно ирраціональная сторона въ су-

*) См. G. Gurvitch, «L'idée du Droit social». Г. Гурвичъ защищаетъ антииндивидуалистическое социальное ученіе, въ которомъ нѣтъ іерархическаго соподчиненія. Онъ находитъ такое ученіе у Краузе и Прудона.

ществованіи личности, между тѣмъ какъ самостоятельная постановка цѣлей есть сторона раціональная. Главное въ существованіи личности совсѣмъ не то, что оно цѣлесообразно, главное, что оно есть причиняющая боль судьба, антиномическое сопряженіе свободы и предназначенія, неотвратимости.

Очень странно, что по латински persona значитъ маска и связана съ театральнымъ представленіемъ. Личность есть прежде всего личина. Въ личинѣ-маскѣ человѣкъ не только себя приоткрываетъ, но онъ себя защищаетъ отъ растерзанія міромъ. Поэтому игра, театральность есть не только желаніе играть роль въ жизни, но также желаніе охранить себя отъ окружающаго міра, остаться самимъ собой въ глубинѣ*). Инстинктъ театральности имѣетъ двойной смыслъ. Онъ связанъ съ тѣмъ, что человѣкъ всегда поставленъ передъ соціальнымъ множествомъ. Въ этомъ соціальномъ множествѣ личность хочетъ занять положеніе, играть роль. Инстинктъ театральности соціаленъ. Но въ немъ есть и другая сторона. «Я» превращается въ другое «я», перевоплощается, личность надѣваетъ маску. И это всегда значитъ, что личность не выходитъ изъ одиночества въ обществѣ, въ природномъ сообщеніи людей. Играющей роль, надѣвающей маску остается одинокимъ. Преодоленіе одиночества въ діонисическихъ оргійныхъ культахъ означало уничтоженіе личности. Одиночество преодолевается не въ обществѣ, не въ соціальномъ множествѣ, какъ міръ объективированномъ, а въ общеніи, въ духовномъ мірѣ. Въ подлинномъ общеніи личность играетъ только свою собственную роль, играетъ себя, а не другого, не перевоплощается въ другое «я», а, оставаясь собой, соединяется съ «ты». Въ соціальномъ

*) См. цитированную книгу Н. Евреина.

множествѣ, какъ объектѣ, личность сплошь и рядомъ хочетъ играть чужую роль, перевоплощается въ другого, теряетъ лицо и принимаетъ личину. Соціальное положеніе людей обыкновенно означаетъ, что личность играетъ роль, надѣваетъ маску, перевоплощается въ навязанный ей извнѣ ~~идѣ~~^{идѣ}. Въ планѣ существованія, когда нѣтъ объективаци и соціализаци, личность хочетъ быть сама собой, лицо человѣка хочетъ быть отраженнымъ хотя бы въ одномъ другомъ человѣческомъ лицѣ, въ «ты». Потребность въ истинномъ отраженіи присуща личности, лицу. Лицо ищетъ зеркала, которое не было бы кривымъ. Нарциссизмъ въ извѣстномъ смыслѣ присущъ лицу. Такимъ зеркаломъ, которое истинно отражаетъ лицо, бываетъ, какъ уже сказано, лицо любящаго. Лицо предполагаетъ истинное общеніе. Есть что-то мучительное въ фотографіи. Въ ней лицо отражается не въ другомъ лицѣ, не въ любящемъ, а въ безразличномъ объектѣ, т. е. объективируется, выпадаетъ изъ истиннаго существованія. Нѣтъ въ мірѣ ничего болѣе значительнаго, болѣе выражающаго тайну существованія, чѣмъ человѣческое лицо*). Проблема личности прежде всего связана съ проблемой лица. Лицо есть всегда разрывъ и прерывность въ объективированномъ мірѣ, просвѣтъ изъ таинственнаго міра человѣческаго существованія, отражающаго существованіе божественное. Черезъ лицо прежде всего личность приходитъ въ общеніе съ личностью. Воспріятіе лица совсѣмъ не есть воспріятіе физическаго явленія, оно есть проникновеніе въ душу и духъ. Лицо свидѣтельствуетъ о томъ, что человѣкъ есть цѣлостное существо, не раздвоенное на духъ и плоть, на душу и тѣло. Лицо значитъ, что духъ побѣдилъ сопротивленіе матеріи. Бергсонъ опредѣляетъ тѣло, какъ побѣду духа

*) См. M. P i c a r d , 'Das Menschengesicht'.

надъ сопротивленіемъ матеріи. Это прежде всего должно быть отнесено къ лицу. Выраженіе глазъ не есть объектъ и не принадлежитъ къ обьективированному физическому міру, оно есть чистое обнаруженіе существованія, есть явленіе духа въ конкретномъ существованіи. Надъ обьектомъ возможно лишь господство, съ лицомъ же возможно лишь общеніе. Личность есть, какъ вѣрно выражается Штернъ, мета-психо-физическое бытіе.

«Я» можетъ реализовать личность, стать личностью. Реализація личности всегда предполагаетъ самоограниченіе, свободное подчиненіе сверхличному, творчество сверхличныхъ цѣнностей, выходъ изъ себя въ другого. «Я» можетъ быть эгоцентрическимъ, самоутверждающимся, раздувающимся, неспособнымъ выйти въ другого. Эгоцентризмъ разрушаетъ личность, онъ есть величайшее препятствіе на путяхъ реализаціи личности. Не быть поглощеннымъ собой, быть обращеннымъ къ «ты» и къ «мы» есть основное условіе существованія личности. Предѣльно эгоцентрической челоѣкъ есть существо лишенное личности, потерявшее чувство реальностей, живущее фантазмами, иллюзіями, призраками. Личность предполагаетъ чувство реальностей и способность выходить къ нимъ. Крайній индивидуализмъ есть отрицаніе личности. Личности присущъ метафизически соціальный элементъ, она нуждается въ общеніи съ другими. Персоналистическая этика борется съ эгоцентризмомъ*). Эгоцентризмъ менѣе всего означаетъ поддержаніе тождества, единства личности. Наоборотъ, эгоцентризмъ можетъ быть разрушеніемъ этого тождества, распаденіемъ на самоутверждающіяся мгновенія, не связанная памятью. Память, столь существенная для тождества и единства личности, можетъ отсутствовать у эгоцентрика.

*) См. мою книгу «О назначеніи челоѣка».

Память духовна, она есть усиленіе духа, сопротивляющееся распаденію на дробныя отрѣзки времени. Зло есть разложеніе цѣлостности личности, при чемъ разложившіяся части ведутъ автономное существованіе. Но злое не можетъ создать своей новой злой цѣлостной личности. Поэтому въ человѣкѣ всегда остается и доброе. Борьба за личность есть борьба противъ «ячества», противъ помѣшательства на своемъ «я». Сумасшествіе есть всегда помѣшательство на своемъ «я» и потеря функціи реальности. Истерическая женщина обыкновенно помѣшана на своемъ «я» и поглощена имъ, но въ ней болѣе всего разрушена личность. Раздвоеніе личности есть результатъ эгоцентризма. Солипсизмъ, который въ философіи есть игра мысли и лишенъ серіозности, психологически есть предѣлъ отрицанія личности. Если «я» есть все, и если ничего кромѣ моего «я» нѣтъ, то о личности не можетъ быть и рѣчи, проблема личности даже не ставится. Эгоизмъ можетъ быть низменнымъ, обыденнымъ, но можетъ быть и возвышеннымъ, идеалистическимъ. Но возвышенный, идеалистическій эгоизмъ тоже неблагопріятенъ для личности. Философскій идеализмъ, какъ онъ раскрылся въ нѣмецкой философіи начала XIX вѣка, ведетъ къ имперсонализму, въ немъ нѣтъ ученія о личности. Это особенно ясно на ученіи Фихте о Я, которое, конечно, не есть человеческая личность. Этотъ имперсонализмъ особенно зловѣщую форму принимаетъ у Гегеля, въ гегелевскомъ ученіи о государствѣ. Совершенно не соединимъ съ персонализмомъ никакой монизмъ. Самая идея личности предполагаетъ дуалистическій моментъ. Монистическое ученіе объ универсальномъ «я» ничего общаго не имѣетъ съ ученіемъ о личности. Персонализмъ есть рѣдкое направленіе въ философіи*). Рационалистическое философское мышле-

*) А б . Л а б е р т о н ь е р ь считалъ персонализмъ

ніе всегда имѣло тенденцію къ монизму. Тайна личности какъ будто бы наиболее непроницаема для философской мысли, и раскрытіе ея наиболее предполагаетъ откровеніе и питаніе откровеніемъ. Личность не есть, подобно индивидууму, природное явленіе, она не дана въ природномъ порядкѣ, въ об'ективированномъ мірѣ. Личность есть образъ и подобіе Божіе и существуетъ въ этомъ качествѣ, личность принадлежитъ порядку духа, она раскрывается въ судьбѣ существованія. Антропоморфизмъ въ богопознаніи, который можетъ принимать ложныя и искаженныя формы, связанъ съ судьбой личности, съ подобіемъ образа Божьяго и образа человѣческаго. Но въ этомъ раскрывается глубочайшая противоположность личности и эгоцентризма.

Христіанство видитъ въ сердцѣ онтологическое ядро человѣческой личности, видитъ не какую-то дифференцированную часть человѣческой природы, а ея цѣлость*). Но это есть и глубочайшая истина философскаго познанія человѣка. Интеллектъ не можетъ быть признанъ такимъ ядромъ человѣческой личности. Да и современная психологія и антропология не признаетъ такой раздѣльности интеллектуальныхъ, волевыхъ, эмоціональныхъ элементовъ человѣческой природы. Сердце совсѣмъ не есть одинъ изъ раздѣльныхъ элементовъ, въ сердцѣ есть мудрость, сердце есть органъ совѣсти, которая есть верховный органъ оцѣнокъ. Для ученія о личности очень важно еще различіе двухъ разныхъ смысловъ, которые вкладываются въ понятіе личности. Личность есть разностное существо, существо своеобразное, не похожее ни на какое другое су-

единственной христіанской философіей. См. «Pages choisies du P. Laberthonnière». Персоналистична философская традиція, идущая отъ Менъ де Бирана.

*) См. Б. В ы ш е с л а в ц е в ъ , «Сердце».

щество. Идея личности аристократична въ томъ смыслѣ, что она предполагаетъ качественный отборъ, не допускаетъ смѣшенія, есть качественное возвышеніе и восхожденіе. Тогда возникаетъ вопросъ не о личности вообще, а о личности, имѣющей особенное призваніе и предназначеніе въ мірѣ, о личности обладающей творческимъ даромъ замѣчательной, великой, геніальной. Демократизація общества можетъ быть очень неблагопріятна для личности, нивелировать личность, сводить всѣхъ къ среднему уровню, можетъ вырабатывать безличныя личности. Есть соблазнъ прійти къ тому выводу, что смыслъ исторіи и культуры заключается въ выработкѣ немногихъ, выдвигающихся изъ массы, качественно своеобразныхъ, выдающихся, творчески одаренныхъ личностей. Огромную же массу человечества можно при этомъ считать обреченной на безличность. При натуралистическомъ взглядѣ на міръ и человека именно это рѣшеніе проблемы личности наиболѣе правдоподобно. Но это не христіанскій взглядъ. Всякій человекъ призванъ стать личностью, и ему должна быть предоставлена возможность стать личностью. Всякая человеческая личность обладаетъ цѣнностью въ себѣ и не можетъ рассматриваться, какъ средство. Всѣ люди равны передъ Богомъ и призваны къ вѣчной жизни въ Царствѣ Божьемъ. Этимъ ни мало не отрицается глубокое неравенство людей въ дарахъ и качествахъ, въ призваніяхъ и въ высотѣ. Но равенство личностей есть равенство іерархическое, есть равенство разностныхъ, не равныхъ по своимъ качествамъ существъ. Онтологическое неравенство людей опредѣляется не ихъ соціальнымъ положеніемъ, что есть извращеніе истинной іерархіи, а ихъ реальными человеческими качествами, достоинствами и дарами. Такимъ образомъ въ ученіи о личности сочетается элементъ аристократическій и элементъ демократическій. Демократиче-

ская метафизика сама по себѣ не понимаетъ проблемы личности и въ этомъ ея не политическая, а духовная ложь.

II. Личность и общее. Личность и родъ. Личное и сверхличное. Монизмъ и плюрализмъ. Единое и множественное.

Проблема личности связана также съ традиціонной проблемой реализма и номинализма, проблемой общаго и частнаго. Принято думать, что для защиты личности благопріятенъ номинализмъ и не благопріятенъ реализмъ. Индивидуалистическія теченія европейской мысли были связаны съ номинализмомъ. Греческая философія не понимала проблемы личности и проблемы индивидуальнаго. Для платонизма индивидуальное существо происходитъ отъ прибавленія небытія, освобожденіе же отъ небытія дѣлаетъ существо универсальнымъ. Но этимъ платонизмъ какъ будто бы не допускаетъ, что не-бытіе можетъ стать бытіемъ. Проблема «общаго» въ философіи въ большинствѣ случаевъ была невѣрно поставлена, такъ какъ не было осознано, что она есть порожденіе объективаціи и соціализаціи. «Общее» не экзистенціально, оно не существуетъ, оно имѣетъ въ значительной степени соціологическій источникъ. То общее, которое противопоставляется индивидуальному, реально лишь постольку, поскольку оно само индивидуально и единично. Общее же, которое не индивидуально, носитъ логическій, а не онтологическій характеръ, и его логическое значеніе опредѣляется степенью общности сознаній безъ общенія сознаній, т. е. въ сущности имѣетъ соціологическую природу. Объективація, какъ

много разъ мы говорили, есть социализація. «Общее» создается социальностью, которая не есть общеніе. Общее устанавливаетъ сходство и возможность сообщеній. Но родственность и общность совсѣмъ не есть сходство и совсѣмъ не есть общее. Съ этимъ и связана проблема личности. При объективаци и социализаци начинаетъ господствовать число. Сфера общаго оказывается измѣряемой числомъ. Въ обществѣ господствуетъ законъ большаго числа. И это оказывается примѣнимымъ и къ познанію, которое окрашивается въ цвѣтъ общества, т. е. социализировано. Тамъ, гдѣ господствуетъ число, гдѣ есть часть и цѣлое, тамъ есть объекты, но тамъ закрыто существованіе, т. е. закрытъ духъ. Духовная жизнь не знаетъ измѣренія числомъ, она знаетъ лишь единичное, и въ ней нѣтъ части и цѣлаго, индивидуальнаго и общаго. Киркегардтъ говоритъ, что религіозно индивидуумъ первѣе вида. Это было бы вѣрно, если бы Киркегардтъ сказалъ «личность», ибо «индивидуумъ» и «видъ» коррелятивны и относятся къ одному плану. Для опредѣленія сущности личности очень важно, что она не есть часть, а цѣлое, и не можетъ стать частью. Личность никогда не есть часть въ отношеніи къ чему-то «общему». Личность можетъ представляться частью общества или чего-либо общаго въ объективаци, когда ея существованіе выброшено во внѣ. Но во внутреннемъ своемъ существованіи личность не есть часть рода, не есть часть природы, не есть часть общества. Личность есть духъ и принадлежитъ духовному міру, въ которомъ нѣтъ такого соотношенія части и цѣлаго, индивидуальнаго и общаго. Одиночество личности какъ разъ и связано съ ущемленностью ея въ природномъ и социальномъ мірѣ, съ превращеніемъ ея въ объектъ. Личность призвана къ творчеству въ жизни социальной и космической. Духовно личность не одинока и предполагаетъ другого и другихъ,

предполагаетъ «ты» и «мы», но никогда не превращается въ часть и средство. Одиночество возникаетъ для «я», когда возникаетъ объектъ. Одиночество только и можетъ быть въ мірѣ объектности. Къ существованію личности до такой степени не примѣнима категорія числа, что одинъ человекъ-личность можетъ быть больше, чѣмъ два человека, чѣмъ множество людей, чѣмъ общество и коллективъ. Десять человекъ совсѣмъ не вдвое больше, чѣмъ пять человекъ, сто человекъ вовсе не въ десять разъ больше, чѣмъ десять человекъ. Категорія личности есть главная категорія нашего познанія существованія. Универсализмъ и партикуляризмъ одинаково ложныя направленія и одинаково порождены раціоналистической ограниченностью мышленія, подчиненнаго объективациі. Только въ царствѣ объектовъ представляется выборъ между универсальнымъ и партикулярнымъ. Личность не есть частное и частичное. Это слѣдуетъ ужъ изъ того, что личность никогда не есть часть чего-то. Частичное не заключаетъ въ себѣ универсальнаго, и ложь партикуляризма въ томъ, что онъ выдаетъ частичное за универсальное. Это одинъ изъ главныхъ соблазновъ. Личность тѣмъ и отличается отъ всего частнаго и частичнаго, что она можетъ заключать въ себѣ универсальное содержаніе. Личность реализуетъ себя, наполняя себя универсальнымъ содержаніемъ. Этого не могла бы сдѣлать никакая часть. Личность есть единство во множествѣ, охватывающее универсумъ. Поэтому существованіе личности есть парадоксъ для объективированнаго міра. *Личность есть живое противорѣчіе — противорѣчіе между личнымъ и социальнымъ, между формой и содержаніемъ, между конечнымъ и безконечнымъ, между свободой и судьбой.* Поэтому личность не можетъ быть закончена, она не дана, какъ объектъ, она творится, создаетъ себя, она динамична. Личность есть прежде всего ан-

тиномическое сочетаніе конечнаго и безконечнаго. Личность потерялась бы, если бы въ ней исчезли границы и сдерживающія формы, если бы она расплылась въ космической безконечности. Но личность не была бы образомъ и подобіемъ Божьимъ, если бы она не вмѣщала въ себя безконечнаго содержанія. Ничто частичное не могло бы вмѣстить въ себя этого безконечнаго содержанія, личность можетъ это потому, что она не есть часть. Въ этомъ вся тайна личности. Единичная человѣческая личность — точка пересѣченія многихъ міровъ и она не можетъ быть помѣщена ни въ одну міровую систему цѣликомъ, она можетъ принадлежать ей лишь частично. Личность принадлежитъ лишь частично системѣ соціальной, государственной, внѣшне конфессіональной, лишь частично принадлежитъ и нашей космической системѣ. Существованіе личности — многопланное. И та однопланность, которой требуетъ всякій монизмъ, есть тиранія и разрушеніе личности. Личность, какъ цѣлое въ себѣ, не принадлежитъ никакой единой системѣ и плану, но она всегда предполагаетъ другое, къ которому она выходитъ изъ себя. Послѣдовательный номинализмъ не можетъ обосновать ученія о личности, потому что нигдѣ не можетъ остановить дробленія, для него неуловима личность какъ цѣлое, она дробится на части и миги.

Платонизмъ не есть персоналистическая философія это — родовая философія. Христіанское откровеніе о личности никогда не могло быть выражено въ категоріяхъ греческой философіи, тутъ открылось что-то совершенно новое. Также въ индусской религіозной философіи, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ болѣе глубокой, чѣмъ греческая, мы не находимъ настоящаго ученія о личности, хотя при обилии и разнообразіи философскихъ системъ Индіи монизмъ не былъ столь исключительно преобладающимъ,

какъ часто думаютъ*). Atman есть глубина самого себя, ядро личности. Brahman же есть безликое божественное. Но учение о Atman можно обернуть такъ, что оно станетъ учениемъ о личности. Въ исторіи философской мысли постоянно сталкивались монизмъ и плюрализмъ и очень трудно было сочетаніе того и другого. Проблема въ сущности превращается въ сочетаніе ученія объ единой личности Бога съ учениемъ о множествѣ личностей, человѣческихъ. Только въ христіанствѣ это по настоящему открывается и открывшееся оплодотворяетъ наше философское познаніе. Дильтей очень хорошо говоритъ, что метафизическая наука есть исторически ограниченный фактъ, а метафизическое сознаніе личности вѣчно**). Это метафизическое сознаніе личности не было адекватно выражено ни въ какой раціональной метафизической теоріи. Проблема личности доступна лишь экзистенціальной философіи. Въ мірѣ объективномъ, природномъ и социальномъ, существуютъ разныя ступени индивидуализаціи человѣчества. Національность есть одна изъ ступеней этой индивидуализаціи. Человѣчество нельзя мыслить, какъ абстрактное, безкачественное единство, оно есть качественное конкретное единство, въ которое входятъ всѣ ступени индивидуализаціи. Государство должно быть исключено изъ ступеней индивидуализаціи, оно не имѣетъ онтологическаго значенія, оно имѣетъ лишь функціональное значеніе. Національность же можетъ быть признана такой ступеню. Но всѣ реальныя цѣнности, которыя мы находимъ въ объ-

*) См. двѣ новыхъ исторіи индусской философіи O. Strauss, «Indische Philosophie» и R. Grousset, «Les philosophies indiennes», два тома. См. также René Guénon, «L'homme et son devenir selon le Vêdânta».

***) См. D i e l t h e y, «Einleitung in die Geisteswissenschaften».

ективированномъ ряду — человѣчество, общество, національность — отличаются отъ живой, конкретной человеческой личности прежде всего тѣмъ, что не имѣютъ чувствилища для страданія и радости. Съ точки зрѣнія внутренняго существованія и внутренней судьбы человѣка то, что представляется реальными цѣлостями большими, чѣмъ самъ человѣкъ, есть лишь цѣлности самой человеческой личности, лишь качественныя ея содержанія. Личность реализуетъ свой образъ черезъ качественныя цѣлности, связанныя съ ея отношеніемъ къ той или иной соціальной группѣ, обществу, національности, человѣчеству. Но личность обладаетъ гораздо большей силой онтологической реальности, чѣмъ тѣ сверхличныя реальности, которыя въ объективированномъ мірѣ представляются наиболѣе сильными, именно въ ней раскрывается образъ и подобіе Божье. Съ этимъ связана и проблема отношенія между личностью и идеей. Личность можетъ видѣть смыслъ своего существованія въ служеніи идеѣ и можетъ жертвовать собой во имя идеи, иногда даже должна жертвовать собой. Но никакъ нельзя разсматривать личность, какъ средство или орудіе той или иной идеи. Наоборотъ идея есть средство и орудіе реализаціи личности, ея качественного роста и восхожденія. Жертва и смерть во имя идеи есть качественное восхожденіе личности, реализація ея вѣчнаго образа. Именно въ личности сосредоточена тайна бытія, тайна творенія. Въ іерархіи цѣлностей личность является цѣлностью верховной. Но верховная цѣлность личности предполагаетъ въ ней сверхличное содержаніе, которое никогда не дѣлаетъ личность своимъ орудіемъ. Богъ, который есть источникъ всѣхъ цѣлностей, не дѣлаетъ человеческой личности своимъ орудіемъ. Общество, нація, государство дѣлаютъ человеческую личность своимъ орудіемъ лишь вслѣдствіе темнаго, демоніакальнаго въ нихъ начала.

Только въ личности и черезъ личность можетъ раскрыться чистая, оригинальная совѣсть, и все подлежитъ суду этой совѣсти, не подвергающейся объективациі. Въ сверхличныхъ, соціальныхъ образованіяхъ совѣсть объективируется и замутняется. Экзистенціальная совѣсть раскрывается въ борьбѣ съ этими соціальными внушеніями и вліяніями.

Мы приходимъ къ проблемѣ отношенія между личностью и гармоніей и порядкомъ цѣлаго. Можно ли разсматривать личность, какъ средство для мірового порядка, для гармоніи цѣлаго? Это античный, нехристіанскій взглядъ, который усвоилъ себѣ бл. Августинъ и который проникъ въ христіанское сознаніе и искажилъ его. Для бл. Августина зло существуетъ лишь въ частяхъ и оно исчезаетъ въ порядкѣ и гармоніи цѣлаго. Съ этой точки зрѣнія адъ представляется благимъ и справедливымъ, торжествомъ добра, мірового порядка и гармоніи. Но это и есть ничто иное, какъ окончательная тиранія объективированнаго міра надъ тайной внутренняго существованія, господство общаго и родового надъ индивидуальнымъ и личнымъ. Нѣтъ ничего болѣе антихристіанскаго и античеловѣческаго. Идея мірового порядка и міровой гармоніи лишена всякой нравственной и духовной цѣнности, которая всегда предполагаетъ отношеніе къ внутреннему существованію личности. «Міровой порядокъ» принадлежитъ цѣликомъ падшему объективированному міру, и противъ него справедливо возстаетъ герой «Записокъ изъ подполья» и Иванъ Карамазовъ. Побѣда общаго, родового, космическаго и соціальнаго цѣлаго въ теоретической мысли и этикѣ всегда была побѣдой падшаго объективированнаго міра. Такъ часто бывало въ исторіи христіанской мысли. Весь смыслъ человѣческаго существованія связанъ съ освобожденіемъ человѣка, личности отъ власти міра, государства

націи, отвлеченной мысли и идеи и въ непосредственномъ подчиненіи живому Богу. И лишь послѣ внутренняго и свободнаго подчиненія Богу, который совсѣмъ не есть «общее», человѣческая личность опредѣляетъ изнутри свое отношеніе къ сверхличнымъ цѣностямъ и реальнымъ общностямъ. Для того, чтобы личность опредѣлила себя и свое призваніе соціально, ея существованіе и совѣсть должны быть освобождены отъ гнета соціальности, отъ извнѣ давящаго общаго, родового и цѣлаго. Духовная личность совсѣмъ не входитъ въ линію рода. Личность совсѣмъ не наследственна. Есть даже что-то мучительное въ семейномъ, родовомъ сходствѣ лицъ. Это сходство мучительно потому, что оно противорѣчитъ единичности, единственности и неповторимости всякой личности. Поэтому общество, какъ общеніе личностей, не можетъ имѣть своей первичной клѣткой родовую семью, которая есть типическая форма объективациі, первичнымъ можетъ быть въ немъ лишь духовное содружество. Природа развернувшейся и реализовавшей себя личности такова, что она не терпитъ подражанія, не терпитъ внушеній. Воспитаніе черезъ внушеніе и подражаніе, которое въ крайней формѣ практикуется въ коммунизмѣ, фашизмѣ, національ-соціализмѣ, противно самому существу личности. Все это направлено не къ реализаціи личности, а къ реализаціи общаго порядка и гармоніи. Кошмарная идея «мірового порядка», для котораго человѣческая личность превращается въ средство, есть космическая объективациа соціальнаго гнета. Соціальный же гнетъ есть объективациа грѣховнаго паденія человѣка. Всякая идея, отнесенная къ объективированному порядку, превращается въ тирана и раздавливаетъ личность. И она же можетъ стать источникомъ восполненія личности, если она взята внутрь человѣческаго существованія. Восхожденіе человѣка, освобожденіе его

отъ подавленности міромъ объектовъ, есть замѣна родовыхъ связей людей связями по духу, т. е. связями личными.

III. Личность и общество. Личность и масса. Личность и социальный аристократизмъ. Социальный персонализмъ. Личность и общение. Сообщеніе и общение (коммунионъ).

Проблема отношенія личности и общества не есть только проблема социологии и социальной философіи, это есть основная метафизическая проблема, проблема экзистенціальной философіи. Мы видѣли, что въ перспективѣ этой проблемы, проблемы общества или общения, могутъ быть разсматриваемы всѣ основныя проблемы познанія. Познаніе стоитъ или подъ знакомъ общества и тогда оно имѣетъ дѣло съ міромъ объективациіи или подъ знакомъ общения и тогда раскрывается тайна существованія. То, что называютъ интуиціей, есть не что иное, какъ общение, какъ обрѣтеніе родственности. Госка одиночества утоляется лишь въ общеніи, не въ обществѣ. Общность людей означаетъ разныя отношенія личности въ обществѣ и въ общеніи. Въ общеніи общность есть часть личности, ея качество, въ обществѣ личность есть часть общности. Социальная правда общения есть правда о личности, о ея выходѣ изъ одиночества. Реализація личности предполагаетъ общение, общность. Личность имѣетъ социальное содержаніе и призваніе, но они не опредѣляются обществомъ, они опредѣляются изнутри къ обществу. Личность остается верховной цѣнностью въ социальной жизни. Общество не

есть личность, какъ того хотять разнаго рода органическія соціальныя ученія, находящіяся во власти объективациі. Общество есть сообщеніе людей, болѣе или менѣе продолжительное и устойчивое, въ падшемъ объективированномъ мірѣ, и оно находится во власти закона большого числа, оно есть организациа жизни массъ. Но общество не есть еще общеніе и не даетъ выхода изъ одиночества. Въ мірѣ объективированномъ общеніе и общность подмѣняются коллективомъ. Отношеніе между личностью и обществомъ представляется совершенно въ другомъ свѣтѣ въ зависимости отъ того, смотримъ ли мы на нихъ извнѣ, изъ природы и изъ соціологіи, или изнутри, изъ духа и изъ философіи существованія. Для позитивистической соціологіи личность есть часть общества и безконечно малая его часть. Общество есть большой кругъ. Въ сужденіяхъ объ отношеніи личности и общества примѣняются числовые, количественныя критеріи. Общество есть безконечно большая сила, чѣмъ личность. Но количествомъ, числомъ и силой не рѣшается вопросъ о цѣнности. Изнутри, экзистенціально, изъ духа все переворачивается. Не личность есть часть общества, а общество есть часть личности, одно изъ ея качественныхъ содержаній на путяхъ ея реализациі. Личность есть большой кругъ, а общество есть малый кругъ. Личность лишь частично принадлежитъ обществу. Вина хорошо говорить, что общество есть не весь человекъ, а лишь всѣ люди*). Въ личности есть глубина, которая совсѣмъ непроницаема для общества. Духовная жизнь личности не принадлежитъ обществу и не опредѣляется обществомъ. Въ духовной жизни осуществляется общеніе, Цар-

*) См. A. V i n e t , «Essais sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'église et de l'état».

ство Божье. Но духовная жизнь также объективируется въ обществѣ, и тогда религія становится соціальнымъ фактомъ, и Царство Божье становится соціальнымъ институтомъ. Съ этимъ связаны два источника религіи, о которыхъ говоритъ Бергсонъ*). Личность не можетъ быть частью общества, потому что она не можетъ быть частью чего-либо, она можетъ быть лишь въ общеніи съ чѣмъ-либо. Самую крайнюю форму объективациі представляетъ, конечно, государство. Для государства тайны личности не существуетъ. И даже когда государство защищаетъ права личности, то оно защищаетъ права отвлеченной единицы, а не конкретной личности. Государство не экзистенціально, въ немъ нѣтъ того элемента экзистенціальности, какой есть въ національности, оно абсолютно холодно. Государство есть лишь функція объективациі и оно наиболее противоположно общенію. Общеніе не свойственно никакимъ государственнымъ функціямъ и оно всегда означаетъ прорывъ въ нихъ изъ иного порядка вещей. Тенніесъ дѣлаетъ различіе между органическими общностями (Gemeinschaft), какъ семья, племя, народъ, и обществомъ (Gesellschaft), идеологическимъ механическимъ образованіемъ, какъ государство. Но органическія общенія онъ понимаетъ натуралистически и потому не доходитъ до глубины проблемы общенія. Органическое пониманіе общенія, на которомъ такъ настаивали романтики, есть, конечно, форма натурализма. Въ дѣйствительности общеніе есть духовный феноменъ, выходящій за предѣлы органической природы. Гуардини противопоставляетъ Gemeinschaft (общеніе) и организацию**). При органически-натуралистическомъ пониманіи народа, коллектива личность неизбежно

*) См. цитированную книгу Бергсона.

***) См. Romano Guardini, «Vom Sinn der Kirche».

оказывається кліткою народнаго организма, т. е. частью какого-то цѣлаго*). Это свойственно всѣмъ народническимъ направленіямъ, свойственно современному фашизму, гитлеризму, евразійству. Совершенно ложно понятіе симфонической личности, прилагаемое къ націи, обществу, государству, и оно цѣликомъ находится во власти объективации. Сила общества и особенно сила государства совсѣмъ не есть сама по себѣ цѣнность и въ ней можетъ обнаружиться демоніакальная природа. Слабость же личности передъ обществомъ и государствомъ можетъ быть величайшей цѣнностью. Самое сильное въ этомъ объективированномъ падшемъ мірѣ совсѣмъ не есть самое цѣнное. Человѣкъ есть большая цѣнность, чѣмъ общество, нація, государство, но онъ бываетъ раздавленъ обществомъ, націей, государствомъ, которыя дѣлаются кумирами объективированнаго падшаго міра, міра разобщенія и принудительной связанности. Міру объективации и социализации свойственно повсюду видѣть приказъ, повелѣніе, авторитетъ. Это одна изъ формъ соціологически опредѣляемаго міровоззрѣнія. Другая форма соціологически опредѣляемаго міровоззрѣнія видитъ въ мірѣ лишь трудъ и понимаетъ міръ и соціальную жизнь по аналогіи съ мастерской, съ фабрикой**). Но часто забываютъ, что философія труда можетъ быть лишь антиматеріалистической, что трудъ имѣетъ духовно-психическую, а не матеріальную природу, какъ думалъ Марксъ***). Это значитъ, что трудъ можетъ обра-

*) Н. Михайловскій въ своей «Борьбѣ за индивидуальность» приблизился къ пониманію проблемы, но философски онъ безпомощенъ. Онъ не понималъ, что бороться за индивидуальность нужно не біологически, а духовно.

***) См., напр.; марксиста-эмпириомониста А. Богданова «Тектологія. Всеобщая организаціонная наука.»

****) См. Naessle, «Le travail». Книга написана въ духѣ томизма, но заключаетъ въ себѣ вѣрныя мысли о трудѣ.

зовать не только общество, но и общеніе. Если трудъ можетъ быть общеніемъ, то онъ связанъ съ качествомъ личности. Въ коммунизмѣ нѣтъ общенія, а лишь сообщеніе, которому принудительно хотять придать характеръ общенія. Эксплоатація чловѣка чловѣкомъ, какъ и эксплоатація чловѣка государствомъ, есть превращеніе чловѣка въ объектъ. Преодолѣніе же эксплоатаціи есть раскрытіе «ты». Но «ты» не раскрывается ни въ капитализмѣ, ни въ матеріалистическомъ коммунизмѣ*).

Существуетъ принципиальное различіе между сообщеніемъ (коммуникаціей) и общеніемъ (коммуніономъ). Сообщение между «я», между людьми предполагаетъ разъединеніе и разобщенность. Существуютъ разныя ступени общенія, начиная отъ болѣе узкихъ и близкихъ сообщеній семейныхъ до болѣе далекихъ и широкихъ сообщеній государственныхъ. Но никогда ни на одной изъ этихъ ступеней не достигается общеніе, дружество людей, сліяніе любви. Соціализмъ можетъ означать освобожденіе личности отъ власти болѣе узкихъ соціальныхъ круговъ и возникающихъ въ нихъ сообщеній. Но никогда отношенія между «я» и объектомъ не могутъ быть общеніемъ. Во всѣхъ же соціализированныхъ образованіяхъ и группировкахъ «я» поставлено передъ объектомъ. Съ этими объектами «я» имѣетъ сообщенія при разобщенности. Но возникновеніе общенія есть выходъ изъ міра объектовъ. Семья уже есть объективация эротической и эмоціональной жизни и потому въ ней общеніе такъ часто замѣнено сообщеніемъ. Государство уже по существу ничего общаго не имѣетъ съ общеніемъ и государство становится тираномъ, когда ему хотять придать характеръ принудительнаго общенія. При-

*) См. интересную книгу Aron et Dandieu. *La révolution nécessaire*, которая стоитъ на персоналистической точкѣ зрѣнія и выражаетъ соціальныя исканія французской молодежи.

нужденіе возможно лишь въ сообщеніяхъ. Міръ объективированный есть міръ разобщенный, взаимно отчужденный въ своихъ частяхъ, хотя и поддерживающій связь. Общеніе (коммунионъ), какъ было выяснено, для «я» возможно лишь съ «ты», съ другимъ «я», но не съ обществомъ-объектомъ, не съ Es. Общеніе «я» и «ты» образуетъ «мы». Общеніе двухъ происходитъ въ третьемъ. Сообщеніе «я» съ объектомъ тоже происходитъ въ третьемъ, но это третье не «мы», а Es. Природа съ законами, общество, государство, семья, социальный классъ сплошь и рядомъ оказываются для личности такимъ Eseno. Общеніе и соединеніе познавательное и эмоциональное возможно лишь въ порядкѣ существованія, лишь съ существующимъ, оно всегда есть прорывъ и просвѣтъ иного міра въ нашъ міръ. Міръ объективированный и социализированный, міръ массовый и количественный, Das Man и Es, есть падшій міръ, не знающій общенія, въ этомъ мірѣ сообщенія устанавливаются безъ общенія, безъ интуиціи и любви. Этотъ міръ ни на одной изъ ступеней сообщенія не знаетъ соединенія одной чело-вѣческой души съ другой. Въ этомъ мірѣ и церковь, и религиозная соборность принимаетъ характеръ объективированныхъ и социализированныхъ сообщеній. И церковь можно разсматривать, какъ общеніе и какъ общество. Это есть міръ вторичный, отраженный, а не первичный, и въ немъ сообщеніе возможно лишь благодаря символамъ. Объективированныя и социализированныя сообщенія символичны, а не реалистичны. Общеніе тѣмъ и отличается отъ сообщенія, что оно онтологически-реально, сообщеніе же символично, есть лишь подаваемые условные знаки. Каждая социальная группировка имѣетъ свою символику при сообщеніяхъ. Она иная въ сообщеніяхъ семейныхъ, иная въ сообщеніяхъ сословныхъ, иная въ сообщеніяхъ государственныхъ, иная въ сообщеніяхъ церковныхъ, поскольку церковь есть со-

ціальний інститутъ. Внутренняя емоціональная жизнь въ разной степени можетъ прорываться въ этихъ сообщеніяхъ, но никогда не достигается подлинное общеніе и соединеніе. Общеніе, соединеніе предполагаетъ максимальную духовную общность. Но поразительно, что общежительный монастырь совсѣмъ еще не создаетъ настоящую общность и бываетъ основанъ на условной символикѣ сообщеній. Поэтому и монастырь есть форма соціальной объективациі. Ошибочно ученіе Лейбница о монадахъ съ закрытыми окнами и дверями. Ясперсъ вѣрно говоритъ, что существованіе «я» предполагаетъ выходъ къ другому, къ «ты»^{*)}). Необходимо прибавить, что существованіе «я» предполагаетъ вхожденіе въ «мы», въ которомъ и происходитъ общеніе «я» и «ты». Но монада можетъ быть болѣе замкнутой и болѣе разомкнутой, она открывается для одного и закрывается для другого. Это нужно понимать динамически. Монада можетъ закрыть свои окна и двери, она постоянно ихъ закрываетъ въ сторону міра духовнаго. Она можетъ переживать глубокое одиночество. Но это есть ея судьба, а не ея метафизическое опредѣленіе. Творческія, гениальныя личности могутъ испытывать большія затрудненія въ сообщеніяхъ съ міромъ соціальной обыденности, могутъ быть въ конфликтѣ съ нимъ и вмѣстѣ съ тѣмъ нести въ себѣ цѣлый міръ.

Символизація соціальныхъ сообщеній очень мѣняется. Огромное значеніе для измѣненія этихъ сообщеній имѣетъ техника и машина. Технизация жизни улучшаетъ сообщеніе между людьми, но она же увеличиваетъ, а не уменьшаетъ разобщенность между людьми. Техника не знаетъ общенія, она означаетъ крайнюю форму объективациі человѣческа-

^{*)} См. II т. Ясперса «Existenzerhellung». Это наиболее интересный томъ его философіи.

го существованія. Огромное значеніе для универсализаціи человѣческихъ сообщеній имѣютъ автомобили, аэропланы, кинематографы, T.S.F. и т. п. Каждый человѣкъ перестаетъ быть прикованнымъ къ изолированному пространству земли и ввергается въ міровую жизнь. Но необычайная широта и универсальность сообщеній оказывается противоположной интимности и близости общенія. Человѣкъ необычайно одинокъ въ этихъ универсальныхъ сообщеніяхъ. Процессъ этотъ двойственный, какъ и все въ мірѣ, онъ не только отрицательный, въ немъ есть и положительная цѣнность. Тѣсныя, патріархальныя, родовыя общенія прошлаго носили слишкомъ безличный характеръ. Обостренно личный характеръ общеній возникаетъ послѣ пережитаго одиночества, послѣ выхода «я» изъ органическихъ цѣлостей. Техника очень этому способствуетъ. Пользованіе машиной замѣняетъ страшную эксплуатацію людей и животныхъ въ прошломъ. Эта эксплуатація мѣшала истинному общенію. Въ техническую эпоху, можетъ-быть, сильнѣе можно почувствовать и сознать возможность общенія съ животными, преодолевающего одиночество. Собака можетъ быть для «я» «ты», а не объектомъ. Тутъ возможно открытіе чего-то новаго. Измѣненіе отношенія человѣка къ человѣку, человѣка къ Богу, человѣка къ животному или цвѣтку всегда есть активность, большая активность, чѣмъ устройство промышленнаго предпріятія. Общеніе принадлежитъ къ тѣмъ цѣлямъ человѣческой жизни, которыя имѣютъ религіозный смыслъ. Общеніе есть приобщеніе, взаимоприобщенность. Но это приобщеніе предполагаетъ соучастіе въ единствѣ, объемлющемъ «я» и «ты». Взаимопроникновеніе «я» и «ты» происходитъ въ Богѣ. Общеніе преодолеваетъ противоположность единого и множественнаго, всеобщаго и частнаго. Личность въ своемъ внутреннемъ существованіи, въ своей единственности и неповто-

римой судьбѣ всегда остается для общества ирраціональной. Раціонализація этой ирраціональности есть всегда тиранія общества надъ личностью. Личности соединяются не только въ открытыя общества, но и въ общества тайныя, напр., въ масонствѣ и оккультныхъ орденахъ. Но эти тайныя соединенія также оказываются объективированными и социализированными и въ нихъ не возникаетъ истиннаго общенія, несмотря на болѣе тѣсный характеръ соединенія*). Личность даже можетъ оказаться гораздо болѣе угнетенной и сдавленной. Противорѣчіе и конфликтъ личности и общества не оказывается преодолѣннымъ ни на одной изъ ступеней социальныхъ сообщеній и группировокъ. Онъ принадлежитъ вѣчному трагизму человеческой жизни. Противорѣчія и конфликты классовъ могутъ быть побѣждены и преодолѣны, но не противорѣчія и конфликты личности и общества. Для Маркса конфликтъ личности и общества былъ лишь маскировкой конфликта классовъ. Поэтому въ обществѣ безклассовомъ для него долженъ исчезнуть конфликтъ личности и общества, личность будетъ окончательно обобществлена и довольна этимъ. Но для Маркса проблема не ставилась во всей глубинѣ. Съ болѣе глубокой точки зрѣнія вѣрно обратное. Конфликтъ классовъ прикрывалъ собой вѣчный метафизическій конфликтъ личности и общества. Противъ всемогущества и абсолютности государства и общества возставала угнетенная личность того или другого класса, личность буржуа, пролетарія или интеллигента. Государство и общество не окончательно могло быть абсолютизировано, потому что существовала угнетенная личность того или другого класса, той или иной социальной группы. Муссолини говоритъ, что, когда народъ окончательно овладѣетъ государствомъ,

*) См. объ этомъ также у Зиммеля въ его «Soziologie».

государство не нужно будет ограничивать во имя правъ угнетенной личности тѣхъ или иныхъ соціальныхъ группъ, и государство станетъ абсолютнымъ*). Въ коммунизмѣ Маркса и въ фашизмѣ Муссолини конфликтъ личности и общества исчезаетъ по тѣмъ же основаніямъ, это одинъ и тотъ же типъ съ точки зрѣнія соціальной морфологіи. Фашизмъ есть, конечно, новая и послѣдовательная форма демократіи, когда «народъ» непосредственно овладѣваетъ государствомъ и абсолютизируетъ его, какъ выраженіе своей собственной сущности. Фашизмъ противоположенъ не столько демократіи, которая въ своихъ послѣдовательныхъ формахъ эстатична, сколько аристократизму и либерализму. Римскій цезаризмъ тоже вѣдь былъ демократиченъ. Цезаризмъ даже всегда носитъ плебейскій характеръ. Человѣчество должно будетъ, вѣроятно, пройти черезъ соціальную унификацію народа, т. е. уничтоженіе классовыхъ различій, черезъ овладѣніе государства унифицированнымъ, безкласснымъ народомъ, черезъ опытъ окончательнаго обобществленія и огосударствования личности и подавленія всякаго ея конфликта съ обществомъ и государствомъ, т. е. превращенія личности въ соціальную объекту. И только тогда, на вершинѣ этого процесса социализаціи, когда конфликты соціальныхъ классовъ не будутъ уже маскировать глубины человѣческаго существованія, обнаружится вѣчный и трагическій конфликтъ личности и общества, личности и государства, не личности, принадлежащей къ той или иной соціальной группѣ, а всякой человѣческой личности, потому что она есть образъ и подобіе Божіе, а не образъ и подобіе обьективированнаго общества. Міръ увидитъ еще возстанія человѣческой личности противъ народа, общества,

*) См. Mussolini, «Le Fascisme».

государства. Марксъ очень много сдѣлалъ соціологическихъ открытій, но въ сферѣ вторичной, онъ ничего не видѣлъ въ этой глубинѣ, въ сферѣ первичной. Прудонъ болѣе Маркса чувствовалъ существованіе вѣчной антиноміи между личностью и обществомъ. Для Маркса, какъ и для всякаго матеріалистическаго соціализма, не существуетъ проблемы одиночества, проблемы общенія въ его отличіи отъ сообщенія, потому что не существуетъ проблемы личности въ ея метафизической глубинѣ.*). Мы стоимъ передъ проблемой отношенія между личностью и массой, личностью и коллективомъ, личностью и аристократизмомъ, личностью и демократизмомъ.

Можно ли сказать, что, когда личность соединяется съ другой личностью въ соціальномъ коллективѣ, то она пребываетъ въ «мы», если въ «мы» вкладывать тотъ смыслъ, который мы вкладываемъ? Происходитъ ли въ соціальномъ коллективѣ общеніе и соединеніе «я» съ «ты»? Соціальный коллективъ, конечно, цѣликомъ принадлежитъ къ объективациіи человѣческихъ отношеній, онъ есть выброшенность человѣческаго существованія во внѣ. Жизнь массъ подлежитъ закону коллективной одержимости, въ которой личность исчезаетъ**). Существованіе личности, выброшенное въ массу, въ массовое движеніе, въ массовую одержимость и подражательность, въ низость массовыхъ эмоцій и инстинктовъ, не возвышается качественно, а понижается. Органическій или организованный народъ нужно отличать отъ массы и толпы. «Мы» не есть масса. Въ стихійно-безсознательныхъ, исключительно эмоціональ-

*) См. новую книгу вождя нѣмецкаго религіознаго соціализма Тиллиха «Die socialistische Entscheidung». Тиллихъ не ставитъ экзистенціальной проблемы личности.

***) См. объ этомъ у Л е - Б о н а , Ф р е й д а , З и м м е л я .

ныхъ массовыхъ состояніяхъ «я» не испытываетъ одиночества совсѣмъ не потому, что оно общается съ «ты», соединяется съ другимъ, а потому, что оно исчезаетъ, что угасаетъ самочувствіе и самосознаніе «я». И «я» исчезаетъ совсѣмъ не въ «мы, а въ Es, въ «оно». Масса, толпа есть «оно», а не «мы». «Мы» предполагаетъ существованіе «я» и «ты». Въ массѣ, въ толпѣ «я» надѣваетъ маску, навязанную ему этой массой и ея безсознательными инстинктами и эмоціями. Зиммель даже говоритъ, что маска показываетъ на значеніе, которое имѣетъ масса. Въ жизни массъ играетъ роль опредѣляющую зараза и пораженіе*). «Я» выходитъ изъ состоянія одиночества черезъ потерю себя. Въ войнахъ, революціяхъ, реакціяхъ, въ стихійныхъ коллективныхъ національныхъ и религіозныхъ движеніяхъ съ ихъ яростью «я» не дѣйствуетъ, дѣйствуетъ коллективъ, безсознательное «оно». Нѣтъ одиночества, но нѣтъ и общенія. Въ русскомъ коммунизмѣ нѣтъ одиночества, онъ хочетъ уничтожить одиночество, но нѣтъ и общенія «я» и «ты». То же самое и даже въ большей степени и въ нѣмецкомъ національ-соціализмѣ. Соціальный коллективъ не есть соборное «мы», всегда предполагающее «я», а есть «оно». Происходитъ рационализація безличныхъ инстинктовъ и влеченій. Вожди массъ всегда заключаютъ въ себѣ въ большей и меньшей степени медіумическое начало. Они управляютъ массами, но и управляются массами. Совершенно вѣрно говоритъ Фрейдъ, что масса имѣетъ эротическое отношеніе къ вождю, влюблена въ него**). Только благодаря этому возможна диктатура, диктатура Цезаря, Кромвеля, Наполеона и современныхъ маленькихъ цезарей

*) См. Гарда, «О подражаніи».

***) См. его «Essais de Psychologie». II «Psychologie collective et analyse de Moi».

и наполеоновъ. Тотъ же эротическій характеръ существовалъ и въ отношеніи къ монарху. Но власть монарха надъ массами основана была на болѣе устойчивыхъ, традиціонныхъ, религіозно санкціонированныхъ эмоціяхъ. Вожди находятъ символику, которая вдохновляетъ массы и вмѣстѣ съ тѣмъ скрѣпляетъ и сдерживаетъ ихъ. Но эта символика всегда льститъ массамъ. Вождь массы не можетъ не льстить ей. И вождь этотъ, вождь обращенный къ массѣ, если онъ человѣкъ выдающійся, можетъ испытывать жгучее одиночество, онъ не знаетъ общенія. Менѣе всего знаетъ общеніе и самый обыкновенный монархъ, ибо символика отношенія къ нему дѣлаетъ это невозможнымъ. Наиболѣе одинокъ гений, не одинокій мыслитель или поэтъ, а именно великій историческій дѣятель, управляющій массами. Отношенія между вождемъ и массой складываются по отношеніямъ субъекта и объекта, а не по отношеніямъ «я» и «ты». Но каковы отношенія между личностью и мирной демократіей, въ которой массы не находятся въ состояніи стихійнаго возстанія и живутъ въ болѣе или менѣе устойчивомъ строе? Эти отношенія свидѣтельствуютъ о вѣчномъ и непреложномъ трагическомъ конфликтѣ личности и общества. Общественное мнѣніе, вырабатываемое въ демократическихъ странахъ, власть надъ жизнью средняго типа есть крайняя форма объективациі, давящая внутреннее существованіе личности. Удушливая замкнутость буржуазнаго индивидуализма съ его перегородками и оградами очень легко соединима съ совершенной безличностью и нивелировкой, съ крайними формами соціальной раздражительности. Реализація личности есть аристократическая задача. Персонализмъ заключаетъ въ себѣ аристократическій принципъ. Но этотъ аристократическій принципъ не имѣетъ никакого отношенія къ аристократической организаціи общества, къ аристократизму соціальному. Соціальный ари-

стократизмъ есть аристократизмъ родовой, наследственный, полученный отъ предковъ, не имѣющій отношенія къ личнымъ качествамъ*). Здѣсь же рѣчь идетъ объ аристократизмѣ личномъ, аристократизмѣ личныхъ качествъ, аристократизмѣ, связанномъ съ внутреннимъ существованіемъ человѣка, а не съ соціальной объективаціей. Рѣчь идетъ о личномъ достоинствѣ, достоинствѣ не символическомъ, а реальномъ, связанномъ съ личными качествами и дарами. Коллективное родовое достоинство символично, а не реально, оно получено по наследству отъ прошлаго, отъ предковъ, связано со свойствами націи, класса, сословія и т. п. Въ демократіи есть правда, поскольку она утверждаетъ достоинство всякаго человѣка. Ложь же ея въ крайнихъ формахъ объективаціи человѣческаго существованія. Тоска по общенію, по родственности, по родственной душѣ, по близости, по истинному отраженію въ другихъ не утолима никакимъ обществомъ. Всякое общество есть царство кесаря, общеніе же есть царство Божіе. Тоска одиночества есть тоска души. Выходъ изъ одиночества есть выходъ въ духъ. Общеніе мучительно трудно, потому что личности представляютъ разные и таинственные міры лишь частично соприкасающіеся и другъ другу открывающіеся. Въ мірѣ духовномъ личности входятъ въ единую родственную атмосферу Царства Божія.

IV. Личность и измѣненіе. Личность и любовь. Личность и смерть. Старый и новый человѣкъ. Заключеніе.

Уже было сказано, что личность есть измѣненіе и имѣетъ неизмѣнную основу. Въ реализаціи личности кто-то

*) См. мою книгу «Христіанство и классовая борьба».

вѣчно мѣняется, но этотъ кто-то остается все тѣмъ же, сохраняется тождество. Насъ можетъ радовать, когда личность мѣняется, обогащается, возрастаетъ, но насъ пугаетъ и ужасаетъ, когда мы личности совсѣмъ не можемъ уже узнать и видимъ другое лицо, незнакомое вмѣсто знакомаго. Личность вѣчна, всегда остается собой, неповторимой, и она всегда измѣняется, создается и требуетъ времени для достиженія полноты существованія. Личность всегда должна преодолевать противорѣчїе*). Личность враждебна времени, какъ несущему смерть, и ея реализація порождаетъ время. Это есть основной парадоксъ о личности, парадоксъ совмѣщенія измѣненія и неизмѣнности, времени и сверхвременнаго. Личность предполагаетъ измѣненіе, творчество новаго, не допускаетъ застывшей статичности и вмѣстѣ съ тѣмъ личность, измѣняясь, не должна измѣнять себѣ, должна быть вѣрна себѣ. Тайна существованія личности есть тайна сочетанія измѣненія и новшества съ вѣрностью себѣ и сохраненіемъ своего тождества. Про человѣческую личность мы должны сказать: какъ она измѣнилась, какъ много новаго въ ней, и она все та же, тождественна себѣ, вѣрна себѣ. Такое сочетаніе измѣненія и неизмѣнности, вѣчной новизны и тождества наиболѣе раскрывается въ сознаніи своего призванія и предназначенія. Оно опредѣляетъ измѣненіе и творчество новаго съ сохраненіемъ тождества, единства всей жизни, предназначенной для высшей цѣли. Люди обыкновенно плохо понимаютъ это сохраненіе тождества личности при видимыхъ измѣненіяхъ, потому что тайна личности, тайна единчнаго и неповторимаго образа открывается въ любви и для нелюбящихъ она закрыта. Но такъ какъ въ большинствѣ случаевъ не любящій, не сочувствующій и не благожела-

*) См. интересную книгу Le S e n n e «Le devoir».

тельный воспринимаетъ чужую личность, то тождество образа можетъ не быть воспринято. Личность очень тѣсно связана съ любовью. Черезъ любовь реализуется личность, черезъ любовь преодолевается одиночество и осуществляется общеніе. Любовь предполагаетъ личность, она есть отношеніе личности къ личности, выходъ личности изъ себя въ другую личность, узнаніе личности и утвержденіе ея на вѣчность*). Монизмъ не знаетъ любви. Онъ утверждаетъ не тождество каждой личности, а тождество всѣхъ личностей, раскрытіе одного и того же начала у всѣхъ, — «ты это я». Но сущность любви въ томъ и заключается, что она раскрываетъ личность другого, ни съ кѣмъ другимъ не тождественную, есть выходъ изъ одной личности въ другую личность. Любовь двучленна, предполагаетъ двухъ, а не безразличное тождество. Тайна любви связана именно съ тѣмъ, что одна личность не тождественна другой, что другая личность есть «ты». Поэтому тайна любви и тайна личности неразрывно между собою связаны. Персонализмъ утверждаетъ не любовь къ добру, къ отвлеченной идеѣ, а любовь къ личности, къ конкретному живому существу, къ «ты». Любовь къ добру легко превращается въ любовь къ «оно». Персонализмъ есть любовь къ ближнему, къ единичной, неповторимой личности, любовь къ человѣку въ Богѣ, а не только любовь къ Богу и сверхличной цѣнности въ человѣкѣ. Тутъ происходитъ столкновеніе этического идеализма, который провозглашаетъ любовь къ идеѣ и цѣнности, и этического реализма, который провозглашаетъ любовь къ самому человѣку, къ человѣческому лицу. Но любовь къ самому человѣку не должна означать отсутствія любви къ цѣнности, къ качеству, къ высотѣ. Наобо-

*) См. Max Scheler, «Nature et forme de la sympathie». Подъ руками не имѣю нѣмецкаго изданія.

ротъ, одно сочетается съ другимъ, какъ въ самой личности сочетается личное съ сверхличнымъ, человеческое съ сверхчеловѣческимъ, реальное съ идеальнымъ. Любовь къ личности означаетъ видѣніе ея тождества и единства при постоянномъ измѣненіи и при раздвоеніи, видѣніе ея высоты и при бросающейся въ глаза низости. Любовь означаетъ прорывъ за объективированный міръ и проникновеніе во внутреннее существованіе. Исчезаетъ объектъ и открывается «ты». Поэтому во всякой подлинной любви непременно приходитъ Царство Божіе, иной порядокъ бытія, отличный отъ нашего падшаго, выброшеннаго наружу, объективированнаго міра. Человѣческая жизнь есть не только постоянное измѣненіе, но и постоянная измѣна. Въ ней исчезаетъ тождество, въ ней раздваивается и разлагается личность, въ ней неуловимъ единый и неповторимый образъ. И общеніе въ ней невозможно потому, что общеніе предполагаетъ личность, тождество внутри каждой личности, вѣрность въ отношеніяхъ между личностями. Великія силы, борющіяся за личность въ падшемъ мірѣ, есть силы памяти, любви и творчества. Общество можно реализовать и безъ сохраненія тождества личности, но общеніе нельзя реализовать. Не только отношеніе къ другому предполагаетъ любовь, но и отношеніе къ самому себѣ предполагаетъ ее. Эгоистъ совсѣмъ не есть человѣкъ, который себя любитъ. Эгоистъ можетъ очень не любить себя и можетъ не прощать другимъ этой нелюбви къ себѣ, имѣть *ressentiment*, злобствовать противъ другихъ, потому что не нравится себѣ. Это есть чувство приниженности, требующее жестокихъ компенсацій*). Эгоистъ можетъ не соединяться не только съ другимъ, но и съ собой. Сказано: люби ближняго, какъ самого себя. Это значитъ, что и себл

*) Основная мысль теоріи А д л е р а .

нужно любить, т. е. любовно опознавать въ себѣ личность. ея тождество, ея единственность и неповторимость. Слишкомъ большая нелюбовь къ себѣ ведетъ за собой потерю самочувствія личности, ибо личность познается лишь черезъ любовь. Любовь есть интуиція личности. Эту интуицію нужно имѣть и о другихъ и о себѣ. Сказано, что нужно жертвовать собой, но не сказано, что нужно не любить себя. Реализація личности связана съ жертвой и самоограниченіемъ, съ побѣдой надъ эгоцентризмомъ, но это не означаетъ нелюбви къ себѣ.

Личность связана съ болью и страданіемъ. Реализація личности болѣзненна. И человекъ отказывается отъ личности, чтобы не испытывать боли. Отказъ отъ личности въ коммунизмѣ есть желаніе отдѣлаться отъ боли и страданія путемъ коллективной организаціи не только соціальной жизни, но и сознанія. Борьба за реализацію личности есть героическая борьба. Героическое начало есть начало личное по преимуществу. Личность связана со свободой. Безъ свободы нѣтъ личности. Реализація личности и есть достиженіе внутренней свободы, когда человекъ не опредѣляется уже извнѣ. Существо, живущее въ необходимости и принужденіи, не знаетъ еще личности. Но свобода трудна и порождаетъ боль и страданіе. Трагизмъ жизни связанъ со свободой*). И человекъ легко отказывается отъ свободы, чтобы не испытывать боли и страданія, чтобы парализовать трагизмъ жизни. Два пониманія смысла человеческого существованія постоянно сталкиваются: цѣль есть спасеніе отъ гибели, избавленіе отъ страданія во времени и вѣчности, и цѣль есть реализація личности, качественное возвышеніе и восхожденіе, достиженіе истины,

*) См. мои книги «Міросозерцаніе Достоевскаго» и «Философія свободнаго духа».

правды, красоты, т. е. творчество. Исканіе спасенія можетъ быть небесной проекціей земного утилитаризма. Но подъ спасеніемъ можно понимать, конечно, и достиженіе полноты и совершенства жизни. Реализація личности требуетъ безстрашія, побѣды надъ страхомъ жизни и смерти, порожденнымъ утилитаризмомъ, исканіемъ благополучія и избавленія отъ боли, вмѣсто свободы и совершенства. Принципъ личности прямо противоположенъ принципу утилитаризма, индивидуальнаго и соціальнаго. Но принципъ же личности требуетъ, чтобы соціально каждая личность была поставлена въ человѣческія условія существованія, соответствующія человѣческому достоинству. Основной трагизмъ существованія личности въ нашемъ мірѣ въ томъ, что личность неразрывно связана со смертю. Безличное не знаетъ трагедіи смерти въ томъ смыслѣ, въ какомъ его знаетъ личность. Чѣмъ болѣе реализуется личность, тѣмъ болѣе ей грозитъ смерть. И это потому, что личность по существу, по идеѣ бессмертна, вѣчна. Трагизмъ смерти особенно поражаетъ бессмертное и вѣчное въ нашемъ мірѣ. Но задача личности, идея личности принадлежитъ вѣчности. Поэтому смерть человѣка, реализующаго личность, такъ трагична. Возможно даже допустить, что совершенный отказъ отъ личности привелъ бы къ натуральному бессмертію. Но это бессмертіе никогда не было бы вѣчностью. Борьба за личность есть борьба противъ рабства, которое было естественной участью человѣка. Человѣкъ сначала былъ рабомъ природы, потомъ государства, націи, класса, наконецъ, техники и организованнаго общества. Но реализація личности есть преодоленіе всякаго рабства и овладѣніе всѣмъ. Последнее рабство человѣка есть рабство у смерти. Побѣды надъ этимъ рабствомъ не знаютъ никакія соціальныя утопіи и устроенія. Но побѣда надъ смертю есть вмѣстѣ съ тѣмъ и принятіе тайны смерти.

Отношеніе къ смерти антиномическое. Реализація личности есть также реализація общенія, жизни соціальной и космической, преодоленіе того уединенія, которое влечетъ за собою смерть. Именно реализація общенія не знаетъ смерти. Любовь сильнѣе смерти. Общающіеся въ любви расстаются, но это разставаніе при всемъ его трагизмѣ лишь извнѣ, изъ обьективированнаго міра есть смерть. Изнутри это путь жизни. Смерть существуетъ лишь въ мірѣ обьектовъ и она существуетъ для личности въ особенности, потому что она ввергается въ міръ обьективированный, столь ей противоположный. Реализація личности есть вѣчное самотворчество, созиданіе новаго человѣка, побѣда надъ ветхимъ человѣкомъ. Но «новый человѣкъ» не означаетъ тутъ власти времени, не означаетъ отрицанія вѣчнаго въ человѣкѣ, онъ реализуетъ вѣчное. Реализація образа и подобія Божьяго въ человѣкѣ есть измененіе, новизна, творчество, но это имѣетъ иной смыслъ, чѣмъ актуалистическое пониманіе новаго человѣка технической эпохи, предающей вѣчность. «Я» поставлено передъ обьектомъ и выброшено въ обьекты. «Я» реализуетъ личность во всей полнотѣ проявленій (также и въ познаніи) и черезъ путь, лежащій въ мірѣ обьективированномъ, но эта реализація никогда и ни въ чемъ не можетъ быть окончательно осуществлена въ мірѣ обьективированномъ, она завершается въ иномъ порядкѣ, въ порядкѣ духа и свободы, въ порядкѣ общенія и любви, невѣдомомъ обьектамъ.

Человѣкъ есть историческое существо, онъ призванъ реализовать себя въ исторіи, исторія — его судьба. Онъ не только принужденъ жить въ исторіи, но и творить въ исторіи. Въ исторіи обьективируетъ человѣкъ свое творчество. Духъ въ исторіи есть обьективный духъ. Но именно потому, что въ исторіи обьективируются результаты творческихъ актовъ человѣка, въ ней никогда не достигается то,

чего хотѣлъ бы человекъ въ своихъ замыслахъ. Исторія въ своей объективациі совершенно равнодушна къ человѣческой личности, она еще болѣе жестока къ ней, чѣмъ природа, и она никогда не признаетъ человѣческой личности верховной цѣнностью, ибо такое признаніе означало бы срывъ и конецъ исторіи. И вмѣстѣ съ тѣмъ, человекъ не можетъ отказаться отъ исторіи, не обѣднѣвъ и не урѣзавъ себя, она есть его путь и судьба. Но человекъ не долженъ никогда идолопоклонствовать передъ исторіей и историческую необходимость считать источникомъ своихъ оцѣнокъ. Человекъ призванъ творить культуру, культура также есть его путь и судьба, онъ реализуетъ себя черезъ культуру. Обреченный на историческое существованіе, онъ тѣмъ самымъ обреченъ на созиданіе культуры. Человекъ, — существо творческое, творитъ цѣнности культуры. Культура поднимаетъ человека изъ варварскаго состоянія. Но въ культурѣ объективируется человѣческое творчество. Культура можетъ быть опредѣлена, какъ объективациа человѣческаго творчества. Классическая культура есть совершенная объективациа. Духъ въ культурѣ, религіи, морали, наукѣ, искусствѣ, правѣ есть объективный духъ. Въ объективациі культуры охлаждается огонь творчества, творческій взлетъ вверхъ протягивается внизъ, подчиняется закону. И не наступаетъ преображенія міра. Объективированная культура со своими высокими цѣнностями такъ же равнодушна и жестока къ человѣческой личности, такъ же невнимательна къ внутреннему существованію, какъ и исторія, какъ и весь объективированный міръ. И потому для культуры наступитъ страшный судъ, не внѣшній, а внутренній, совершаемый ея творцами. Идолопоклонство передъ культурой такъ же недопустимо, какъ ея варварское отрицаніе. Необходимо принять и изжить этотъ трагическій конфликтъ, эту неразрѣшимую въ нашемъ мірѣ

антиномію. Нужно принять исторію, принять культуру, принять и этот ужасный, мучительный, падшій міръ. Но не объективациі принадлежит послѣднее слово, послѣднее слово звучитъ изъ иного порядка бытія. И міръ объектный угаснетъ, угаснетъ въ вѣчности, въ вѣчности обогащенной пережитой трагедіей.

Основная идея моей жизни есть идея о человѣкѣ, о его образѣ, о его творческой свободѣ и творческомъ предназначеніи. Это есть и тема книги, которую я заканчиваю. Тема о человѣкѣ есть уже тѣмъ самымъ тема о Богѣ. Это основное для меня. Тема о центральности человѣка, о его творческой активности не была даже по настоящему поставлена въ патристической и схоластической мысли. Она была поставлена въ ренессансѣ и гуманизмѣ. Но пришло время иначе поставить и иначе разрѣшить тему о человѣкѣ, чѣмъ она ставилась и разрѣшалась въ ренессансѣ и гуманизмѣ, которые оказались въ плѣну міра объективированнаго. Нынѣ мысль наша дѣлается болѣе пессимистической, болѣе пораженной зломъ и страданіями міра, но это пессимизмъ не пассивный, не отворачивающійся отъ муки міра, а принимающій ее, активный и творческій. Всѣ мои книги посвящены одной этой темѣ. Сейчасъ я пытаюсь ее обосновать и раскрыть въ опытѣ экзистенціальной философіи. Когда-то Фейербахъ, находившійся въ серединѣ пути, хотѣлъ перейти отъ идеи Бога къ идеѣ человѣка. Потомъ Ницше, который пошелъ дальше, хотѣлъ перейти отъ идеи человѣка къ идеѣ сверхчеловѣка. Человѣкъ не только былъ въ пути, но онъ почувствовалъ себя лишь путемъ, переходомъ. Теперь по новому нужно понять, что переходъ къ человѣку и есть переходъ къ Богу. Это и есть основная

тема христіанства. И философія челоуѣческаго существованія есть христіанская, богочелоуѣческая философія. И для нея нѣтъ ничего выше Истины, но Истина не есть объективность, Истина не есть вхожденіе въ насъ объектовъ, Истина предполагаетъ активность челоуѣческаго духа, познаніе Истины зависитъ отъ степени общности людей, отъ общенія въ Духѣ.

О Г Л А В Л Е Н І Е

Стр.

РАЗМЫШЛЕНИЕ I.

*Т р а г е д і я ф и л о с о ф а и з а д а ч и
ф и л о с о ф і и.*

1. Философія между религіей и наукой. Борьба философіи и религіи. Философія и общество. 2. Философія личная и безличная, субъективная и объективная. Антропологизмъ философіи. Философія и жизнь

5

РАЗМЫШЛЕНИЕ II.

С у б ъ е к т њ и о б ъ е к т и в а ц і я.

1. Субъектъ познанія и человекъ. 2. Экзистенціальный субъектъ и объективация. Познаніе и бытіе. Раскрытіе существованія въ субъектъ. Объективация и проблема ирраціональнаго. 3. Познаніе и свобода. Активность мысли и творческой характеръ познанія, Познаніе активное и пассивное. Познаніе теоретическое и практическое. 4. Ступени общности въ познаніи. Угасаніе объектнаго, вещнаго міра и раскрытіе тайны существованія.

34

РАЗМЫШЛЕНИЕ Ш.

Я, одиночество и общество.

1. Я и одиночество. Одиночество и социальность.
2. Я, ты, мы и оно. Я и объект. Сообщения между «я».
3. Одиночество и познание. Трансцендирование. Познание, какъ общение. Одиночество и поль. Одиночество и религія

80

РАЗМЫШЛЕНИЕ IV.

Болезнь времени. Изменение и вечность.

1. Парадоксъ времени. Его двойной смыслъ. Прошлаго не было. Преображение прошлаго. Время и забота. Время и творчество. 2. Время и познание. Припоминание. Время, движение и изменение. Ускорение времени и техника. 3. Время и судьба. Время, свобода и детерминизмъ. Реализация личности во времени. Время и конецъ. Время и безконечность.

117

РАЗМЫШЛЕНИЕ V.

Личность, общество и общение.

1. Я и личность. Индивидуумъ и личность. Личность и вещь. Личность и объектъ. 2. Личность и общее. Личность и родъ. Личное и сверхличное. Монизмъ и плюрализмъ, единое и множественное. 3. Личность и общество. Личность и масса. Личность и социальный аристократизмъ. Социальный персонализмъ. Личность и общение. Сообщение и общение (коммунионъ). 4. Личность и изменение. Личность и любовь. Личность и смерть. Старый и новый человекъ. Заключение.

145

СТАТЬИ Н. А. БЕРДЯЕВА въ журналѣ « П У Т Ъ » :

- «Путь» № 1. — Царство Божіе и Царство Кесаря.
» № 2. — Спасеніе и Творчество (два пониманія христіанства).
» № 3. — О духовной буржуазности.
» № 4. — Кошмаръ злого добра.
» » — Дневникъ философа. (Споръ о монархіи, о буржуазности и о свободѣ мысли).
» № 5. — Церковная смута и свобода совѣсти.
» № 6. — Наука о религіи и христіанская апологетика.
» » — Дневникъ философа. (О духъ времени и монархіи).
» № 7. — Изъ размышленій о теодицеѣ.
» № 8. — Съѣздъ Всемирной Христіанской Студенческой Федерациі въ Австріи.
» № 9. — Метафизическая проблема свободы.
» № 10. — Католичество и Action Française.
» № 11. — Три юбилея: Л. Толстой, Генрихъ Ибсенъ, Н. Федоровъ.
» № 13. — Обскурантизмъ.
» № 14. — Иллюзи и реальности въ психологіи эмигрантской молодежи.
» № 18. — Древо Жизни и Древо Познанія.
» № 20. — Изъ этюдовъ о Я. Беме: I. — Ученіе объ Ungrund и свободѣ.
» № 21. — Изъ этюдовъ о Я. Беме: II. — Ученіе о Софіи и андрогинѣ.
» № 22. — Памяти кн. Г. Н. Трубецкого.
» № 23. — Востокъ и Западъ.
» № 25. — Споръ объ антропософіи.
» № 26. — Въ защиту А. Блока.
» № 29. — Литературное направленіе и социальный заказъ. Подробный рефератъ книги «О Назначеніи Человѣка».
» № 30. — Правда и ложь коммунизма.
» № 31. — О гордости смиренныхъ (отвѣтъ іером. Іоанну).
» № 32. — «Христіанство передъ современной социальной дѣйствительностью» — рѣчь на засѣд. Религ.-Филос. Академіи въ Парижѣ.
» № 34. — Генеральная линія совѣтской философіи и воинствующій атеизмъ.
» № 35. — Духовное состояніе современнаго міра.
» № 36. — Два пониманія христіанства (къ спорамъ о старомъ и новомъ въ христіанствѣ).
» № 38. — Человѣкъ и Машина. (Проблема соціологіи и метафизики техники).

*Отдѣльные и номера и комплекты номеровъ «ПУТЯ»
можно выписывать изъ конторы Издательства:*

YMCA-PRESS, 10, Bd Montparnasse, Paris (XV)

по цѣнѣ фр. 10.— за номеръ

Библиотека "Руниверс"