



С. Н. ТРУБЕЦКОЙ  
СОЧИНЕНИЯ



**ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ**

Том 120



**Сергей Николаевич  
ТРУБЕЦКОЙ**

**СОЧИНЕНИЯ**

**РОССИЙСКАЯ  
АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ  
ИЗДАТЕЛЬСТВО  
« МЫСЛЬ »  
МОСКВА - 1994**

РЕДАКЦИЯ ПО ИЗДАНИЮ БИБЛИОТЕКИ  
«ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ»

*Редколлегия серии:*

д-р филос. наук *В. В. СОКОЛОВ* (зам. председателя), канд. филос. наук *В. А. ЖУЧКОВ* (ученый секретарь), д-р филос. наук *А. И. ВОЛОДИН*, д-р филос. наук *П. П. ГАЙДЕНКО*, д-р филос. наук *А. В. ГУЛЫГА*, чл.-кор. РАН *Д. А. КЕРИМОВ*, д-р филос. наук *М. А. КИССЕЛЬ*, чл.-кор. РАН *И. И. ЛАПИН*, зав. редакцией изд-ва «Мысль» *Л. В. ЛИТВИНОВА*, д-р филос. наук *Г. Г. МАЙОРОВ*, д-р филос. наук *И. С. НАРСКИЙ*, акад. *Т. И. ОЙЗЕРМАН*, д-р филос. наук *В. Ф. ПУСТАРНАКОВ*, д-р филос. наук *М. Т. СТЕПАНЯНЦ*, д-р филос. наук *А. Л. СУББОТИН*

Составление, редакция и вступительная статья  
*П. П. ГАЙДЕНКО*

Примечания  
*П. П. ГАЙДЕНКО* и *Д. Е. АФИНОГЕНОВА*

Федеральная целевая программа  
книгоиздания России

**Трубецкой С. Н.**

**Т77** Сочинения/Сост., ред. и вступ. статья *П. П. Гайденко*; Примеч. *П. П. Гайденко*, *Д. Е. Афиногенова*. — М.: Мысль, 1994. — 816 с., 1 л. портр. — (Филос. наследие).

ISBN 5-244-00578-2

Настоящий том Сочинений известного русского философа *С. Н. Трубецкого* (1862—1905) включает основное его произведение по истории античной философии «Учение о Логосе в его истории» и две небольшие работы — «О природе человеческого сознания», «Основания идеализма», в которых глубоко раскрываются собственные философские взгляды мыслителя, так называемый конкретный идеализм.

ББК 87.3(2)

## «Конкретный идеализм» С. Н. Трубецкого

Сергей Николаевич Трубецкой принадлежит к числу выдающихся представителей русской религиозной философии конца XIX — начала XX в. Глубокий, широко образованный мыслитель, основательный исследователь, талантливый публицист и энергичный общественный деятель, С. Н. Трубецкой оказал большое влияние на развитие философской мысли в России. Его труды по истории философии, прежде всего античной, могут быть названы классическими. Его многолетняя преподавательская деятельность в стенах Московского университета была направлена к тому, чтобы не только дать студентам знания, научить их самостоятельно мыслить, но и привить им любовь к серьезному исследовательскому труду. «Сам постоянно учась, — вспоминает о Трубецком С. А. Котляревский, — С. Н. питал настоящее благоговение к правильно поставленному научному труду. Никакая талантливость, никакой блеск формы не освобождает исследователя от тех обязательств, которые предъявляет к нему его логическая совесть. В этой высокой оценке научного труда лежал и корень интереса, который всегда питал С. Н. к школе — высшей и средней»<sup>1</sup>.

Сергей Николаевич родился 23 июля 1862 г. в подмосковном имении князей Трубецких Ахтырке. Семья была большая: у Сергея Николаевича было восемь братьев и сестер; самым близким к нему был младший брат Евгений, всего годом моложе его, тоже будущий философ. Атмосфера родительского дома сыграла большую роль в духовном формировании С. Н. Трубецкого. Его отец, Николай Петрович Трубецкой, служивший вице-губернатором в Калуге, — человек достаточно образованный и просвещенный, типичный либерал 60-х годов. Предоставив дела по имению своему «жулику-управляющему», он увлекся музыкой,

<sup>1</sup> *Котляревский С. А.* Мирозерцание князя С. Н. Трубецкого // Вопросы философии и психологии. Кн. 131. (I). М., 1916. С.43.

подружился с музыкантом и композитором Н. П. Рубинштейном и стал одним из почитателей Императорского Русского Музыкального общества в Москве. В Ахтырку приезжали знаменитые музыканты и чаще всего Николай Рубинштейн, которого дети очень любили. Вспоминая детские годы, Е. Н. Трубецкой пишет о «звуковой Ахтырке»: «Когда я ее вспоминаю с закрытыми глазами, мне кажется, что я ее не только вижу, но и слышу. Словно звучит каждая дорожка в парке, всякая в нем роща, лужайка или поворот реки; всякое место связано с особым мотивом, имеет свой особый музыкальный образ, неразрывный с зрительным»<sup>2</sup>.

Дух семьи во многом определяла мать, Софья Алексеевна Трубецкая, урожденная Лопухина. По словам младшего брата философа Е. Н. Трубецкого, это была религиозная, чуткая, начитанная и умная женщина, отличавшаяся и даровитостью природы, и в особенности глубиной своего сердца. Все свои душевные силы она отдавала семье, детям. Сергей Николаевич очень любил свою мать; видимо, во многом именно ей он обязан своим душевным складом: редкой благожелательностью, чуткостью к чужой боли и в то же время большой твердостью в отстаивании своих убеждений, правдивостью, стремлением служить общему благу.

Окончив гимназию в Калуге, С. Н. Трубецкой в 1881 г. поступает в Московский университет на юридический факультет, но вскоре переходит на историко-филологический, по окончании которого в 1885 г. остается при университете для подготовки к профессорскому званию по кафедре философии. В 1886 г. он сдает экзамен на магистра философии, а два года спустя в качестве приват-доцента начинает читать лекции по философии.

Однако увлечение философией приходит к Трубецкому задолго до его поступления в университет. Еще в пятом классе гимназии он зачитывается Белинским, пробудившим у юноши интерес к философским размышлениям. В 16 лет Сергей Николаевич, так же как и его младший брат, пережил «период англо-французского позитивизма»<sup>3</sup>, которым в 70—80-х годах увлекалась большая часть русской молодежи. Милль, Спенсер, Конт, Дарвин, Бокль — вот имена властителей дум той эпохи; именно их сочинения становятся предметом изучения Трубецкого-гимназиста.

---

<sup>2</sup> Трубецкой Е. Н. Из прошлого. Вена: Книгоиздательство «Русь», Б. г. С. 48.

<sup>3</sup> Трубецкой Е. Н. Воспоминания. София, 1921. С.56.

Как и его старший современник и впоследствии близкий друг В. С. Соловьев, будущий философ проходит краткий период нигилизма, «юношеского догматизма в отрицании»<sup>4</sup>, скептицизма в отношении нравственных и религиозных ценностей, в отношении «веры отцов». Однако уже в 17 лет Трубецкой постепенно освобождается от духа отрицания и нигилизма. В этом помог ему историк философии гегелевской школы Куно Фишер; чтение сочинений Фишера вызывает у молодого философа интерес к немецкому идеализму; он изучает «Критику чистого разума» Канта и целиком погружается в мир великого кёнигсбержца, определившего направление и характер дальнейшего развития С. Н. Трубецкого.

Начало 80-х годов в России — период острого столкновения двух идейных направлений, двух общественно-политических течений. Одно из них отвергает традиционные формы мышления и жизненного уклада России; представители его ориентируются на позитивизм и нередко на вульгарный материализм; крайней формой такой «отрицательной» ориентации выступает народовольческий терроризм. Убийство в 1881 г. Александра II, царя-реформатора, было кульминацией этих настроений и вызвало сильную реакцию в русском образованном обществе. Другое направление ратует за сохранение традиций и духовных ценностей; оно было представлено прежде всего «Русским вестником», печатавшим в это время роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» и параллельно «Критику отвлеченных начал» В. С. Соловьева. Именно в 1880—1881 гг. С. Н. Трубецкой открывает для себя — не без помощи Достоевского — творчество славянофилов. «Мой брат, — вспоминает Е. Н. Трубецкой, — наткнулся на богословские произведения Хомякова, которые тотчас были нами обоими прочтены с жадностью. Благодаря этим влияниям наш поворот к религии не остановился на промежуточной ступени неопределенного и расплывчатого теизма, а сразу вылился в определенную и ясную форму возвращения к «вере отцов»»<sup>5</sup>. Не столько общественно-политические взгляды славянофилов, от которых впоследствии С. Н. Трубецкой во многом отказывается, сколько их собственно философское учение оказывает на него большое влияние, тем более что славянофилы так же начинали свое развитие, отправляясь от немецкого идеализма, как и молодой Трубецкой.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С. 66.

В университете Трубецкой продолжает штудировать славянофилов, В. С. Соловьева, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра. Параллельно он обращается к древнегреческим философам — Платону и особенно Аристотелю, углубленное изучение которых — не без помощи А. Тренделенбурга — вносит важный корректив в его понимание немецкого идеализма, особенно Гегеля, позволив молодому философу увидеть слабости последнего. Под влиянием В. С. Соловьева Трубецкой в студенческие годы погружается в чтение немецких мистиков — Мейстера Экхарта, Парацельса, Якова Бёме и толкователя последнего в XIX в. — Ф. Баадера.

Большое значение для становления С. Н. Трубецкого как исследователя имели его длительные поездки за границу, где он слушает лекции не только по философии, но и по всеобщей истории, классической филологии и истории церкви. У него устанавливаются тесные связи со знаменитым филологом Г. Дильсом, побудившим его к занятиям древнегреческой философией и религией, которые породили большое и основательное исследование «Метафизика в Древней Греции» (1890), и немецким протестантским теологом и историком церкви А. Гарнаком. Общению с последним в 1890—1891 гг. С. Н. Трубецкой в значительной степени обязан своим интересом к проблеме возникновения христианства, которой он посвящает свою докторскую диссертацию «Учение о Логосе в его истории» (1900).

В 1890 г. С. Н. Трубецкой защищает магистерскую диссертацию «Метафизика в Древней Греции» и выпускает одну из своих программных работ — «О природе человеческого сознания». Спустя несколько лет — в 1896 г. — выходит его большая работа «Основания идеализма», где изложены результаты многолетних размышлений Трубецкого и раскрыты принципы его учения, которые он характеризует как «конкретный идеализм», в противоположность отвлеченному идеализму немецкой классики. В 1900 г. С. Н. Трубецкой защищает докторскую диссертацию «Учение о Логосе в его истории» и назначается экстраординарным профессором. Отдавая работе в университете много времени и сил, он пользуется уважением и любовью студентов. Его деятельность не сводится только к чтению лекций; он — инициатор создания студенческого общества на академической почве. Вот что пишет об этом близко знавший С. Н. Трубецкого Л. М. Лопатин: «Созданное князем С. Н. Трубецким Историко-Филологическое Общество привлекло в состав своих членов очень

значительную часть московского студенчества; оно сразу зажило полною и разнообразною жизнью, разделилось на целый ряд деятельных секций и, без всякого преувеличения, обратило на себя внимание всей образованной России. Устроенная князем С. Н. Трубецким экскурсия студентов в Грецию представляет кульминационную точку в развитии Общества»<sup>6</sup>.

Общественная деятельность Трубецкого не ограничивается созданием студенческого союза.

Русский философ был одним из духовных лидеров земства. Озабоченные прежде всего судьбой тех, кто связан с землей и ее обрабатывает, земцы стремились к созданию и укреплению местного самоуправления, которое было бы по возможности менее зависимо от центральной власти, от государственно-бюрократической машины. Они надеялись на постепенное изменение общества путем реформ, будучи сторонниками мирного, органического развития. В этом смысле земское движение противостояло двум крайним полюсам русского общества: с одной стороны, консерваторам, убежденным, что «Россию нужно подморозить, чтобы она не гнила» (К. Н. Леонтьев), а с другой — левым радикалам, не видевшим никакого пути, кроме революции и насильственного свержения власти.

С 1901 г., когда в России начались студенческие волнения, предвестия надвигающейся революции 1905 г., многие в Московском университете почувствовали необходимость перемен, которые позволили бы обеспечить нормальную работу в высшей школе. С. Н. Трубецкой становится убежденным защитником университетской автономии, выступает за предоставление Совету профессоров права руководить всей жизнью университета. Автономия предполагала также свободу студенческих союзов и собраний; как раз одним из таких союзов и было организованное Трубецким студенческое Общество.

В докладной записке от 21 июня 1905 г. Николаю II о необходимости реформы высших учебных заведений С. Н. Трубецкой подчеркивает пагубность для университета устава 1884 г., который отменил автономию, принадлежавшую университету по уставам 1804 и 1863 гг. «В основу устава 1884 года, — пишет С. Н. Трубецкой, — было положено явно и резко выраженное недоверие правительства к учащей России, к ученой коллегии... Профессорская

---

<sup>6</sup> *Лопатин Л. М.* Князь С. Н. Трубецкой и его общее философское миросозерцание. М., 1906. С.13.

корпорация была расформирована и устранена от управления высшею школою; из членов живой корпорации профессора обратились в отдельных лекторов... Был сломлен вековой порядок. Председатели ученых коллегий, деканы факультетов, бывшие выборными в течение 129 лет при всех прежних уставах, были заменены назначенными деканами: они обратились в зависимых и подчиненных министерских чиновников и тем самым теряли в глазах студентов, общества и самих товарищей тот необходимый в университете авторитет, который им прежде давало почетное избрание факультета»<sup>7</sup>. Советы высших учебных заведений, по убеждению Трубецкого, должны получить самостоятельность, чтобы решать все университетские дела; только это способно умиротворить студенчество, вернуть в университеты порядок, что позволит высшей школе «пережить трудное смутное время и выйти обновлённой из тяжких бурь, которые без этих мер могут ее разрушить»<sup>8</sup>.

Усилия С. Н. Трубецкого и его коллег увенчались успехом. Спустя два месяца, 27 августа 1905 г., университет получает автономию, а 2 сентября С. Н. Трубецкой избирается ректором. Студенчество ликовало. Однако избрание это оказалось для философа роковым. Осуществить те преобразования высшей школы, за которые он так пламенно выступал, ему не удалось; обретя автономию, университет мгновенно превратился в место митингов и собраний, в нем начались беспорядки, учебный процесс был сорван: революционная ситуация в стране обострялась, студенчество бурлило.

Всего через три недели после избрания С. Н. Трубецкого ректором Совет во главе с ним вынужден был временно закрыть университет. Накануне, 21 сентября, в здании университета проходила студенческая сходка. Собралось около 4 тыс. человек, студенты составляли здесь меньшинство. Это было нарушением одного из главных выставленных ректором условий — доступ в университет должен быть открыт только студентам. 22 сентября, перед закрытием университета, ректор обратился с речью к собранию студентов. «...За безусловную свободу общественных политических собраний, — сказал он, — я стоял всегда и везде... тем не менее я скажу вам здесь не только как ректор и профессор, но как общественный деятель, — что университет не есть место для политических собраний, что

<sup>7</sup> Трубецкой С. Н. Собрание сочинений. Т. I. М., 1907. С. 403.

<sup>8</sup> Там же. С.412.

университет не может и не должен быть народной площадью, как народная площадь не может быть университетом, и всякая попытка превратить университет в такую площадь или превратить его в место народных митингов неизбежно уничтожит университет как таковой»<sup>9</sup>.

Вопреки убеждению Трубецкого автономия не спасла университет. Тяжелое разочарование, необходимость закрыть университет, грубые нападки, посыпавшиеся со всех сторон в связи со всеми этими событиями, обвинения в «заигрывании» с «бунтарями» сломили и без того уже подорванное здоровье Трубецкого<sup>10</sup>. 29 сентября 1905 г. он умер от апоплексического удара. Умер в самом расцвете своей творческой деятельности, не успев завершить всего того, что было им задумано.

Как отмечают друзья С. Н. Трубецкого, он написал далеко не все из того, что обдумывалось и вынашивалось им. И причина тому — не только преждевременная смерть философа; на протяжении жизни он ставил деятельную любовь к людям едва ли не выше философского созерцания и рассуждения. И хотя он не противопоставлял научную деятельность практической, но в последние годы жизни практическая сфера требовала от него все больше сил. Трубецкой принадлежал к тем редким людям, у которых слово никогда не расходилось с делом. Он не только создал философию альтруизма и любви, но и в своей жизни был альтруистом, жертвовал собой и своими теоретическими занятиями ради блага тех, кто его окружал. Вот почему смерть С. Н. Трубецкого, по словам Л. М. Лопатина, была воспринята как национальное горе, и хоронила его вся Москва.

В своих воспоминаниях Е. Н. Трубецкой приводит один примечательный разговор с братом: «Помню, с каким воодушевлением он мне доказывал, что все великие люди в мире, все Наполеоны, Канты и многие другие, не стоят одной любящей души, и приводил в пример одну тетюшку нашу — Марию Алексеевну Лопухину, не выдавшую в жизни своей личной радости потому, что всю свою радость

---

<sup>9</sup> Там же. С.144.

<sup>10</sup> Здоровье Трубецкого пошатнулось раньше, в связи с постигшими его в начале века несчастьями. В 1900 г. у него на руках умер его ближайший друг В. С. Соловьев, почти в то же время скончался его отец, а через год — сестра А. Н. Самарина. Мать С. Н. Трубецкого не пережила смерти дочери и умерла через несколько дней после ее похорон. Тяжелое душевное состояние расстроило до того крепкое здоровье С. Н. Трубецкого.

и душу она отдала другим. «Уверю тебя, — говорил он, — что тетя Маша, а не они — великий человек»»<sup>11</sup>.

\* \* \*

Наиболее известные произведения Сергея Николаевича Трубецкого посвящены античной философии — это «Метафизика в Древней Греции» и «Учение о Логосе в его истории». «Метафизика в Древней Греции» была диссертацией на степень магистра в 1890 г. и сразу поставила ее автора в первый ряд русских философов как глубокого и основательного исследователя и оригинального мыслителя. Работа «Учение о Логосе в его истории» была завершена к 1900 г. и защищена в качестве докторской диссертации. Если в первом исследовании в центре внимания классическая греческая философия начиная с ее первых шагов в VI в. до н. э., то предметом второго исследования оказались эллинистическая эпоха и характерное для нее учение о Логосе, в частности у Филона Александрийского, в дохристианском и христианском гностицизме, в иудаизме и раннем христианстве. Встреча эллинского умозрения с монотеистической религией откровения, представленной в ветхозаветной литературе, создала новую почву для развития древнегреческих представлений о Логосе-Слове, — развития, имевшего большое значение для дальнейшей истории христианства, ее догматики и экзегетики. Как именно происходила эта встреча, каким было взаимовлияние двух типов мышления и мироощущения в первые века новой эры, к которым восходят духовные истоки европейской цивилизации, — вот круг проблем, над которыми размышляет русский философ.

Одна характерная особенность отличает обе эти большие работы С. Н. Трубецкого — он считает невозможным изучать историю философской мысли вне связи ее с историей религиозного сознания. В первой диссертации предметом его пристального внимания оказываются религиозно-мифологические предпосылки античной философии — олимпийская мифология с ее политеизмом, теогонии Гомера и Гесиода, орфизм, элевсинские таинства. Во второй он анализирует особенности ветхозаветной религии, мессианские верования и мессианские пророчества, где апокалиптика играет роль своеобразной теодицеи, исследует религиозную жизнь гностических сект, в центре учения которых вопрос о происхождении зла и спасении от него, и, наконец, религию Нового Завета, особенно Евангелие от

<sup>11</sup> Трубецкой Е. Н. Из прошлого. С.82.

Иоанна, первый стих которого — «В начале было слово» — является как бы связующим звеном между раннехристианским и древнегреческим учениями о Логосе.

Проблема, к которой здесь обратился русский философ, имеет свою многовековую историю. Волновавшая древний мир в эпоху рождения христианства, а также в период первых соборов, эта проблема вновь поднимается в XVI в. вместе с рождением протестантизма, заново поставившего вопрос о духовных корнях христианства и усмотревшего именно в греческой философской традиции источник и причину искажения первоначальной евангельской веры. В XIX в. вместе с критикой немецкого идеализма целый ряд протестантских теологов и историков церкви выступили в защиту «подлинного христианства», которое, по их убеждению, оказалось зараженным «эллинистическим духом». Так, А. Ричль, а позднее А. Гарнак подчеркивали принципиальное различие, даже несовместимость спекулятивной метафизики и религии. Ричль считал религию не зависящей от какой бы то ни было философии, проводя резкую грань между верой и ее догматическим обоснованием, т. е. теологией. Гарнак пошел еще дальше, объявив христианские догматы продуктом греческого духа, т. е. эллинизации христианства, имевшей место в гностических сектах. По Гарнаку, гностики поставили себе задачу «возвысить» христианство, осмыслив его в понятиях греческой философии, и хотя христианские апологеты выступили с критикой гностицизма и вначале, как казалось, одержали над ним победу, однако на протяжении последующего времени идеи гностиков все же оказали влияние на христианскую церковь, что выразилось в некоторых церковных догматах, где греческая мысль взяла верх над библейским откровением. И только Лютеру удалось освободить христианство от чуждой ему эллинистико-гностической прививки. Упрек в «эллинизации» христианства Гарнак обращает прежде всего к католической церкви, однако критика им церковных догматов, а также учения о Логосе-Христе, острая критика Евангелия от Иоанна, несомненно, затрагивает и православие. Не случайно Г. Рачинский охарактеризовал либерально ориентированную протестантскую теологию как субъективный протестантский рационализм и спиритуалистическое иконоборчество<sup>12</sup>. Подчеркивая практический, нравственный момент в христианстве, Гарнак и его после-

<sup>12</sup> См. статью Г. Рачинского «Религиозно-философские воззрения кн. С. Н. Трубецкого» (Вопросы философии и психологии. Кн. 131 (I). 1916).

дователи во всяком умозрении видели «языческую прививку» к евангельскому учению. Противопоставление философии и религии, умозрения и откровения — альфа и омега историков и теологов этого направления.

Нужно сказать, что раньше Гарнака и радикальнее его с критикой философского разума как противника и врага веры выступил датский писатель и теолог С. Киркегор, отвергший «истину Платона» ради «веры Авраама» (С. Н. Трубецкой считал Киркегора «самым оригинальным и пламенным христианским проповедником нашего века»<sup>13</sup>; не исключено, что с творчеством датского мыслителя Трубецкой познакомился благодаря своему другу В. П. Преображенскому: Киркегор принадлежал к любимым писателям последнего).

Не удивительно, что русский философ, убежденный в том, что философия не противостоит религии и что античность в своем философском развитии вела к изживанию политеизма и тем подготовила почву для восприятия христианства, не мог не выступить против позиции Гарнака и его последователей. «В древности метафизика первая восстала против языческого многобожия и проповедала единого духовного Бога свободною разумною проповедью. Она (метафизика) приготовила все просвещенное человечество древнего мира к разумному усвоению начал христианства...»<sup>14</sup> Как видим, здесь указаны точки соприкосновения между разумом греческих мудрецов и верой христианских пророков и христианское богословие воспринимается как результат встречи двух различных, но шедших навстречу друг другу традиций, а не как чужеродная прививка к евангельскому христианству греческого натурализма, как то полагал Гарнак. «Понятие Логоса,— пишет Трубецкой,— связано с греческой философией, в которой оно возникло, и с христианским богословием, в котором оно утвердилось. Каким образом христианство усвоило это понятие для выражения своей религиозной идеи и насколько оно в действительности ей соответствует — вот исторический и философский вопрос величайшей важности, которому посвящено настоящее исследование. Греческое просвещение и христианство лежат в основании всей европейской цивилизации; каково внутреннее отношение этих двух начал?»<sup>15</sup>

Мы помним, что в юности С. Н. Трубецкой испытал

<sup>13</sup> Трубецкой С. Н. Собр. соч. Т. I. С. 331.

<sup>14</sup> Там же. Т. III. М., 1909. С. 30—31.

<sup>15</sup> Наст. изд. С. 44.

влияние славянофилов. От многого в их учении он впоследствии отказался: он не разделял их воззрений на национальный вопрос, их политического учения о природе государства, их философско-исторических построений. Однако, подобно А. С. Хомякову и И. В. Киреевскому, С. Н. Трубецкой придавал большее значение вере, считая ее одним из главных определений человеческого духа, и при этом не только не противопоставлял веру разуму, но, напротив, искал их гармонии и единства. Здесь он был близок к воззрениям В. С. Соловьева, убежденного в том, что развитие народов ведет в конечном счете к обретению всечеловеческого единства, в котором разум и вера взаимно поддерживают друг друга. «Заложенная в самой природе разума и слова способность постигать всеединую и всеединящую истину многообразно действовала в различных отделенных друг от друга народах, постепенно образуя над почвою животной жизни царство человеческое. Окончательная сущность этого человеческого царства состоит в идеальном требовании совершенного нравственного порядка, т. е. в требовании Царства Божия. Двумя путями — пророческим вдохновением у евреев и философскою мыслию у греков — человеческий дух подошел к *идее* Царства Божия и *идеалу* богочеловека»<sup>16</sup>.

Этот подход противоположен тому, который осуществила протестантская теология в лице как антилиберала Киркегора, так и либерала Гарнака. Характерно, что самой судьбоносной для европейского духовного развития фигурой Соловьев считал именно Филона, чье творчество стало предметом рассмотрения в «Учении о Логосе» С. Н. Трубецкого. «Эти два пути — библейский и философский, — пишет В. С. Соловьев, — совпали в уме александрийского еврея Филона, который с этой точки зрения есть последний и самый значительный мыслитель древнего мира»<sup>17</sup>. Трактакт Соловьева «Оправдание добра» печатался в различных журналах отдельными главами начиная с 1894 года, а в 1897 году вышел отдельным изданием. Как раз в это время С. Н. Трубецкой работал над «Учением о Логосе», и друзья обменивались мыслями по самым существенным вопросам. Тем не менее отношение Трубецкого к творчеству Филона, основательно им изученному, более осторожное и взвешенное, чем у Соловьева, хотя в целом он разделяет мысль последнего о движении навстречу друг

<sup>16</sup> Соловьев В. С. Оправдание добра // Соловьев Вл. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1988. С. 271.

<sup>17</sup> Там же.

другу эллинской философии и библейского откровения. Трубецкой приходит к выводу, что «христианское содержание не укладывалось само собою в ту концепцию о Логосе, какую мы находим у Филона или вообще в греческой философии. Отсюда в пределах самого учения о Логосе явилась борьба противоположных элементов, христианских и нехристианских, окончившаяся торжеством христианской идеи в православной ее форме. Но, как известно, торжество это наступило не сразу. И там, где слабела христианская идея, где греческая философия или александрийский гнозис брал верх над христианскою верой и представление о Мессии-Искупителе терялось в абстракции Логоса, там мы замечаем... возвращение к Филону...»<sup>18</sup>.

Здесь следует отметить одну важную особенность мышления С. Н. Трубецкого, отличавшую его от В. С. Соловьева, — если у Соловьева очевидна воля к построению систематического учения, то Трубецкой внимает тем, о ком пишет, стараясь быть максимально точным и объективным в качестве историка философии и религии. Здесь тоже сказывается особая внутренняя душевная деликатность, не позволявшая С. Н. Трубецкому ничего «домысливать» за исследуемого им автора.

Вопрос об отношении греческой философии и религии откровения, этих двух истоков европейской цивилизации, обсуждению которого посвящено «Учение о Логосе», не утратил своего значения и в XX в. Его обсуждают и теологи — К. Барт, Р. Бультман, П. Тиллих и др., и философы — М. Бубер, М. Хайдеггер, К. Ясперс, Э. Жильсон. Об актуальности этого вопроса свидетельствует не ослабевающая в XX в. полемика вокруг гностицизма и его отношения к греческой философии, иудаизму и христианству. Но интересно, что наиболее яростную оппозицию точка зрения С. Н. Трубецкого и В. С. Соловьева на соотношение греческой философии и библейского откровения встретила именно в русской философии XX в. — у Льва Шестова. Согласно Шестову, эти два истока европейской культуры абсолютно несовместимы, разум греческих и новых философов уничтожает «безумие» библейских пророков и между ними невозможно построить никакого моста; вера есть «абсурд», с точки зрения разума, ибо она не признает невозможного, а «для бога невозможного нет»<sup>19</sup>. Философия и вера — Афины и Иерусалим<sup>20</sup> — никогда не смогут

<sup>18</sup> Наст. изд. С. 203.

<sup>19</sup> Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964. С.290.

<sup>20</sup> «Афины и Иерусалим» назвал Шестов одно из наиболее важных

быть примирены друг с другом. Поэтому Шестов обрушивается с уничтожающей критикой на В. С. Соловьева и первого «соловьевца» — Филона, провозгласившего «ту идею, которая вдохновляет Соловьева и Толстого и которая с того момента, когда Библия стала достоянием народов греко-римской культуры, направляла и формировала мышление почти всех образованных людей: греческий разум, или логос, привел эллинов к тому же, что открывалось и европейским пророкам... Говоря проще, Филон позвал Св. Писание на суд эллинской истины и от всего, что этот суд в Св. Писании отверг как бессмысленное или безнравственное, отрекся»<sup>21</sup>.

Шестов согласен с Гарнаком в том, что гностики сыграли в истории христианства роковую роль, начав эллинизацию христианского учения и вытравив таким образом из него библейский дух пророков, которые ищут невозможного, борются с непреодолимым, не верят в самоочевидности и не покоряются даже разуму<sup>22</sup>. «...Нельзя на манер Филона, Соловьева или Толстого вытравлять из Св. Писания его душу лишь затем, чтоб «примирить» греческий разум с библейским Откровением», — заключает Шестов. Не совсем понятно, правда, почему, столь темпераментно обрушиваясь на Соловьева и противопоставляя ему Гарнака, которому ранее он посвятил самостоятельное исследование, Л. Шестов пощадил С. Н. Трубецкого, чью работу о Логосе хорошо знал и даже цитировал в своей статье «Умозрение и апокалипсис», посвященной критике Соловьева<sup>23</sup>. Ведь желание снять противопоставление веры и разума у Трубецкого очевидно, и близость его к Соловьеву никакого сомнения не вызывает. Как и для Соловьева, для Трубецкого разум — это не только теоретический, но и прежде всего практический разум, т. е. нравственность, стремление к добру, любовь к ближнему. Для Трубецкого и Соловьева Бог — это любовь. Против этого выступает Л. Шестов. Он разрывает с «идеализмом философов», убежденных, что «вначале было добро и истина»<sup>24</sup>, и противопоставляет им «философию жестокости» Фридриха

---

своих сочинений; оно вышло в 1938 г. на немецком и французском языках и только в 1951 г. было издано в Париже на русском языке. Название книги Шестову подсказано Тертуллианом, христианским богословом II—III вв., ставившим злободневный для своего времени вопрос: что общего между Афинами и Иерусалимом?

<sup>21</sup> Шестов Л. Умозрение и откровение. С. 40.

<sup>22</sup> См. там же. С. 45.

<sup>23</sup> См.: Шестов Л. Умозрение и откровение. С. 50—51, 56.

<sup>24</sup> Там же. С. 74.

Ницше. Вот заключительные строки книги Шестова «Добро в учении гр. Толстого и Фр. Нитше», изданной как раз в 1900 г., когда С. Н. Трубецкой защитил свою докторскую диссертацию «Учение о Логосе»: «Добро — братская любовь, — мы знаем теперь из опыта Нитше, — не есть Бог. «Горе тем любящим, у которых нет ничего выше сострадания». Нитше открыл путь. Нужно искать того, что выше сострадания, выше добра. Нужно искать Бога»<sup>25</sup>.

Не предшествует ли жестокой реальности нашего века, века войн и концлагерей, именно «философия жестокости»? Смятению реальному — смятение в умах, когда такие люди, как Ницше и Шестов, наделенные великим даром поэтического слова, пришли к убеждению, что милосердие, сострадание, любовь, именно братская бескорыстная любовь, не от Бога?

Как видим, в начале века С. Н. Трубецкой поставил одну из ключевых проблем, не утративших своего значения и сегодня. Интересно, что в споре с Л. Шестовым французский философ католического вероисповедания Э. Жильсон присоединился — с вполне понятной поправкой — к тому решению этой проблемы, которое было дано Соловьевым и Трубецким. В письме к Шестову от 11.3. 1936 г. он делится своими соображениями по поводу «Афин и Иерусалима»: «...в докладе о гуманизме святого Фомы, который я читал на конгрессе в Неаполе в 1924 г., я тоже цитировал слова Тертуллиана: «Что общего между Афинами и Иерусалимом?» — и прибавил ответ: «Рим». Очевидно, здесь — сущность спора. Вы возвращаетесь если не к Лютеру, то по крайней мере к тому, что есть от Лютера в дорогом Вам Достоевском. Я же, наоборот, думаю, что Бог говорит через Римскую Церковь, что через нее продолжается откровение...»<sup>26</sup>

Если Жильсон говорит о церкви римской, то Трубецкой имеет в виду вселенскую церковь, православную веру. Исходная же позиция у них общая: именно христианство соединило в себе правду и Афин, и Иерусалима<sup>27</sup>. И нет

<sup>25</sup> Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше. СПб., 1900. С.209.

<sup>26</sup> Цит. по: Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова по переписке и воспоминаниям современников. Париж, 1983. С.136.

<sup>27</sup> В более мягкой форме, чем Л. Шестов, философию и религию противопоставляет П. Блонский, выступивший с критикой «Учения о Логосе» Трубецкого в 1917 г. П. Блонский настаивает на том, что «христианство упраздняет философию и кн. С. Трубецкой это знал... Он — апологет христианства и обличитель философии, язычество которой он прекрасно сознавал» (Блонский П. Кн. С. Н. Трубецкой и философия // Мысль и сло-

сомнения, что «Учение о Логосе в его истории» С. Н. Трубецкого не менее актуально в наши дни, чем в конце прошлого века. Обращаясь к истории, русский философ искал ответ на жгучие проблемы современной ему мысли. Подлинное историко-философское исследование не может ограничиваться, так сказать, антикварным интересом; задаваясь вопросом: а как это на самом деле было? — и стремясь освободиться от субъективных пристрастий, от модернизации исторического прошлого, историк, однако, не может не соотносить проблемы, волновавшие мыслителей прошлого, с современными проблемами. И это необходимое условие для понимания истории философии как единого процесса.

С. Н. Трубецкой это прекрасно сознавал, а потому был убежден в том, что только глубокое знание истории философии может служить фундаментом для дальнейшего творческого развития мысли, для плодотворного самостоятельного мышления. Более того, лишь усвоив опыт философии, накопленный в течение многих веков, мы можем осмыслить подлинное содержание и значение стоящих сегодня перед нами вопросов. «...Как бы много ни дала нам природа, как бы многому она нас ни научила, люди дают нам больше, потому что их она учила дольше и раньше нас. Если же мы, не пройдя всей школы человеческой мысли, не усвоив их результатов, обратимся к непосредственному исследованию природы вещей, то мы рискуем навсегда ограничиться грубыми попытками, неизбежными ошибками, пережитыми нашими предшественниками»<sup>28</sup>. Есть историческая преемственность в развитии философского знания и философской проблематики, и, несмотря на различие школ и направлений, несмотря на множество «рукавов», по которым течет философская река, существует определенная логика ее течения. Если философ не хочет заново изобретать велосипед, то ему, как и всякому ученому, необходима умственная школа: роль такой школы и играет история философии. «Никто не ищет своим умом правил

---

во. М., 1917. С.162). По существу П. Блонский полемизирует здесь с автором «Учения о Логосе», считая задачу, поставленную им, невыполнимой. В противоречии с высокой оценкой Трубецкого как философа, приведенной нами ниже (см. с.52), П. Блонский заключает: «Кн. С. Трубецкой, блестящий, вдумчивый и ученый историк философии, с глубоким интересом ищущий в ней детоводительство по Христу, тем не менее не был философом. Он — богослов типа Климента Александрийского...» (там же. С. 164).

<sup>28</sup> Наст. изд. С. 485.

грамматики или арифметики, никто не изучает географии путем личного опыта, и всякий ученый, желающий подвинуть вперед свою науку или хотя бы следить за нею, — должен знать все, что сделано, что достигнуто до него. В философии не все следуют этому простому и естественному правилу. У нас в особенности, никогда не знавших умственной школы, случайное, произвольное философствование составляет обычное явление. Случайные чтения и споры, случайности характера и воспитания — при отсутствии правильной дисциплины ума — часто определяют собой всю нашу философию»<sup>29</sup>.

Неудивительно, что при таком подходе к пониманию философского исследования С. Н. Трубецкой также и в тех своих работах, где он ставит и решает определенную проблему, всегда начинает с истории этой проблемы, задает ее как поставленную самим ходом предшествующего развития, точно так же как это делали Аристотель, Локк, Кант, Фихте, Гегель и другие великие мыслители. Именно так построены две важнейшие работы С. Н. Трубецкого: «О природе человеческого сознания» (1890) и «Основания идеализма» (1896), включенные в настоящее издание.

Статья «О природе человеческого сознания» — это попытка разрешить одну из центральных проблем, обсуждавшихся как в античной и средневековой, так и в новой философии, — проблему отношения рода к индивиду, общего к частному, государства к гражданину, общества к личности. Обращаясь к истории философии, Трубецкой показывает, что большинство философских учений принимали в качестве основополагающего либо индивидуальное, либо общее; это особенно ярко видно в средневековых спорах номиналистов и реалистов. В Новое время споры эти возобновились: полемика теперь пошла между английским эмпиризмом, продолжившим линию номинализма, и немецким идеализмом, завершившим рационалистическую традицию XVII—XVIII вв.

С. Н. Трубецкой открывает общий корень как новоевропейского эмпиризма, так и рационализма немецких идеалистов в их субъективизме, вытекающем из общего для них всех протестантизма. «Новая протестантская философия, — пишет С. Н. Трубецкой, — попыталась упразднить это противоречие (между общим и частным. — П. Г.), признав и общее и частное, и понятия и представления одинаково субъективными. Все индивидуальные вещи суть наши

---

<sup>29</sup> Там же.

представления, все общие начала, идеи, принципы — суть наши понятия. В этом германский идеализм сошелся с английским эмпиризмом. В этом общем субъективизме, в этом отрицании вселенского бытия, объективного и универсального, они сходятся между собою и сводят все общее и частное к личному сознанию»<sup>30</sup>.

Проблема сознания, которую обсуждает С. Н. Трубецкой, говоря современным языком, есть проблема субъективности, или трансцендентальной субъективности. Она обсуждается сегодня в феноменологической школе, в экзистенциализме, в герменевтике. Именно критику субъективизма трансцендентальной философии Канта и неокантианцев мы находим в «Логических исследованиях» Э. Гуссерля; преодоление субъективизма идеалистической философии, в том числе уже и Гуссерлевой феноменологии, считает главной задачей М. Хайдеггер, усматривающий в субъективизме первый признак метафизики. Наконец, Х. Г. Гадамер в философской герменевтике, так же как и представители французского структурализма, ставит своей целью отказ от традиционного понятия субъекта, провозглашая «смерть субъекта» главным достижением философской мысли XX в.

Итак, рационализм и эмпиризм сходятся между собой в субъективизме, полагает русский философ. Но при этом понятия личности, сознания у эмпириков, с одной стороны, и немецких идеалистов — с другой, так же противоположны друг другу, как понятия индивида и рода. Для английских эмпириков — Фр. Бэкона, Дж. Локка, Д. Юма — личность есть индивид, а для немецких идеалистов она универсальное духовное начало, абсолютное Я, абсолютный субъект. В этом смысле наиболее показательна гегелевская философия, которую Трубецкой считает итогом развития идеализма и потому подвергает наиболее основательной критике. «Немецкий идеализм... утверждает во всем абсолютизм универсального начала, сверх-индивидуального и постольку в сущности бессознательного: абсолютизм отвлеченных логических категорий, управляющих вселенной; абсолютизм бессознательной природы, родового начала наряду с совершенным ничтожеством преходящих индивидов; абсолютизм государства»<sup>31</sup>.

Конечно, представители немецкого идеализма связаны между собой известным единством проблематики и исход-

<sup>30</sup> Там же. С. 487—488.

<sup>31</sup> Там же. С. 489.

ных понятий, и эту связь нетрудно установить: Фихте исходит из кантовского трансцендентализма, Шеллинг опирается на Фихтево наукоучение и «принцип Я», а Гегель в своем учении о развитии абсолютного духа как бы подытоживает и доводит до логического конца то, что было сделано его предшественниками. Поэтому в определенной мере можно объединять этих философов в общее направление под названием «немецкий идеализм», что и делает С. Н. Трубецкой вслед за своими предшественниками как на Западе, так и в России. Однако в то же время не все инвективы Трубецкого против Гегеля могут быть отнесены также и к Канту. Кант не считал индивидов ничтожеством по сравнению с родом. И в отличие от Гегеля абсолютизм государства не признавал. Напротив, этика Канта стоит на принципе, что каждый человек есть цель сам по себе и что безнравственно превращать человека только в средство.

Впрочем, отличие Канта от других представителей немецкого идеализма, в особенности от Гегеля, хорошо видел и С. Н. Трубецкой. Он отмечал это отличие, указывая на «практическую необходимость «вещей в себе»» в кантовском учении<sup>32</sup>. Но, вероятно, прочно сложившаяся в России традиция объединения плеяды немецких идеалистов в одну школу, а также отношение к Гегелю как вершине европейской мысли XIX в. наложили свою печать на рассуждения нашего философа.

Но вернемся к проблеме соотношения индивидуального и всеобщего. Согласно Трубецкому, она остается неразрешенной и в Новое время; более того, провозгласив субъект исходным принципом философии, европейская мысль утратила реального человека: как эмпиризм, так и идеализм, по словам Трубецкого, не в состоянии обрести личность и объяснить природу сознания. Эмпирики отождествили личность с эмпирической индивидуальностью, с индивидуальными внутренними состояниями сознания, с комплексом психических ассоциаций, не имеющих объективно-логиче-

---

<sup>32</sup> Имея в виду ту критику, которой последователи Канта, начиная с Фихте и кончая Гегелем, подвергли понятие «вещи в себе», С. Н. Трубецкой пишет: «Односторонние идеалисты не понимали причины сдержанности Канта; им казалось, что сам он не вполне понял все последствия своего открытия и не довел дела до конца. В действительности Кант глубже всех видел те противоречия, которые лежали в корне вопроса» (наст. изд. С. 534—535). Еще более резко отвергает Трубецкой неокантианскую трактовку «вещи в себе», при которой она лишается всякого метафизического смысла: «...неокантизм есть кантизм без Канта, выхолощенный критицизм, из которого удалены все живые, плодотворные побег» (там же. С. 525).

ского значения. Отсюда скептицизм Д. Юма и Дж. Ст. Милля. Такого рода психологизм оказывается беспомощным при попытке объяснить явления логического ряда, как это еще в конце XVIII в. показал Кант. Предвосхищая ту критику психологизма в логике, которую позднее осуществил Э. Гуссерль в первом томе «Логических исследований», русский философ убедительно раскрывает психологическую подоплеку позитивистской гносеологии конца прошлого века<sup>33</sup>.

С другой стороны, немецкий идеализм растворил личность во всеобщем начале, в развитии абсолютного духа, который не является ни конечной личностью, ни личностью бесконечной, какой христианские богословы считали Бога. С. Н. Трубецкой характеризует учения Фихте, Шеллинга и Гегеля как пантеизм, в основе которого лежит идея саморазвития Абсолюта от бессознательного состояния к сознанию и самосознанию. «Великие германские философы проповедовали абсолютное знание; они считали себя апостолами и пророками этого знания, носителями божественной мудрости, божественного самосознания. Само абсолютное впервые сознало себя в Шеллинге и Гегеле... Философия из попытки человеческого разума превратилась таким образом в космический или даже теогонический акт. Ибо если истинный Бог есть самосознательный и вседольный дух и если абсолютное может сознать себя только в субъективном сознании человека, то сам Бог есть результат философии»<sup>34</sup>.

Это критика пантеистической системы Гегеля с точки зрения христианского теизма, критика той невероятной гордыни, что в лице Шеллинга и Гегеля возвела человеческое сознание в ранг божественного, но тем самым — и в этом парадокс всякого самовозвеличения и самозванства — лишила человека того достоинства, каким он обладал у Августина и Фомы Аквинского, у Григория Нисского и Иоанна Дамаскина, а именно бессмертия. Человек стал исчезающим моментом в развитии мирового духа, индивидуальное было принесено в жертву всеобщему. Критика Трубецким учений Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра, а также их первоисточка — мистики Экхарта, Сузо, Якова Бёме — сегодня не менее актуальна, чем в XIX в., ибо предпосылки мышления, созданные немецким идеализмом, живы по сей день; они живы даже и в тех учениях, авторы которых отвергают идеализм. Возьмем, например, изве-

<sup>33</sup> См. там же. С. 490.

<sup>34</sup> Наст. изд. С. 523.

стный афоризм Ницше «Бог умер». В чем его смысл, почему он стал возможным? Да потому, что сохраняется неизблемым убеждение, будто Абсолют сознает себя во мне, живет во мне, что мое самосознание — это в сущности и есть бытие Бога, а если я в своей душе не нахожу Его и не испытываю никакой потребности в Нем, то, значит, Бог умер. Если бы современные философы мыслили в понятиях Августина или Плотина, то из факта отсутствия Бога в душе они сделали бы вывод совсем другой — они бы сказали, что эта душа умерла. Но поскольку, по меткому слову Трубецкого, в XIX в. Бог был объявлен «результатом философии», то Его жизнь или смерть полностью оказалась в зависимости от философии, от самосознания эпохи. В действительности же самосознание эпохи свидетельствует не о Боге, а о судьбе самого человека.

Итак, парадокс философии Нового времени, согласно С. Н. Трубецкому, состоит в том, что, провозгласив идею личности, она в то же время не смогла обрести именно личность. «Верховный принцип новой философии есть идея личности, ее критерий — личное убеждение, ее исходная точка — личное сознание в троякой форме: личного откровения (реформа немецких мистиков), личного разума (реформа Декарта) и личного опыта (реформа Бэкона)»<sup>35</sup>. Древняя философия, по мнению Трубецкого, знатка Античности, еще не выработала понятия личности; даже Сократ, Платон, Аристотель не знают этого понятия, для них «самая душа, индивидуализированная в каждом живом существе, есть *по существу* своему нечто универсальное»<sup>36</sup>. Принципом «личности» русский философ называет то, что в свое время Гегель назвал «принципом субъективной достоверности», действительно отличающим Новое время как от Античности, так и от Средних веков. И неудивительно, что традиционно философская проблема об отношении единичного к общему предстала в Новое время как вопрос о природе человеческого сознания, который звучит так: «Доступна ли истина личному познанию человека, и если да, то лично ли самое познание его вообще?»<sup>37</sup>

Показав невозможность объяснения сознания ни как принадлежности отдельного эмпирического индивида, ни как продукта универсального бессознательно-родового начала, русский философ пришел к выводу, что личное,

---

<sup>35</sup> Там же. С. 492.

<sup>36</sup> Там же. С. 493.

<sup>37</sup> Там же.

конечное сознание может быть понято только при допущении соборного, коллективного сознания. «...Только признав... коренную коллективность... органическую соборность человеческого сознания, мы можем понять, каким образом оно может всеобщим и необходимым образом познавать действительность; только тогда мы можем понять, каким образом люди психологически и логически понимают друг друга и все вещи...»<sup>38</sup>

Идея соборности, убеждение в том, что личность не может быть мыслима вне общественного целого, не есть открытие Трубецкого; эта идея, как известно, принадлежит славянофилам, критиковавшим европейскую философию за ее индивидуализм, распространявшийся как на трактовку познания, так и на понимание человека. Как мы уже отмечали, С. Н. Трубецкой расходился со славянофилами по вопросам общественно-политическим, историческим, церковным, но в понимании человека и природы человеческого знания во многом был с ними согласен. Познание он рассматривал как живой и универсальный процесс, осуществляемый людьми совместно. «Сознание обще всем нам, и то, что я познаю им и в нем объективно, т. е. всеобщим образом, то я признаю истинным — от всех и за всех, не для себя только. Фактически я по поводу всего держу внутри себя собор со всеми. И только то для меня истинно, достоверно всеобщим и безусловным образом, что *должно быть* таковым для всех. Наше общее согласие, возможное единогласие, которое я непосредственно усматриваю в своем сознании, есть для меня безусловный внутренний критерий, точно так же как внешнее, эмпирическое согласие относительно каких-либо опознанных общепризнанных истин есть критерий внешний, авторитет которого зависит от первого»<sup>39</sup>.

Таков ответ нашего философа на вопрос о природе сознания: сущность сознания — в его соборности. Личность и соборность предполагают друг друга. «Сознание не может быть ни безличным ни единоличным, ибо оно более чем лично, будучи соборным»<sup>40</sup>.

Посмотрим теперь, что же понимает С. Н. Трубецкой под соборностью сознания. Обратим внимание: общее согласие, или единогласие, человек непосредственно усматривает в своем сознании. Этот внутренний критерий, этот

---

<sup>38</sup> Там же. С. 496.

<sup>39</sup> Там же.

<sup>40</sup> Там же. С. 499.

соброр, «который я держу внутри себя со всеми», оказывается условием и предпосылкой собора внешнего, эмпирически осуществляемого во внешнем собрании, внешнем общении с другими людьми. И это вполне понятно: ведь нет никакой возможности собраться всем людям, ныне живущим, не говоря уже о прошлых и будущих поколениях, в каком-то одном месте, чтобы создать всечеловеческий собор. Любое конкретное, эмпирическое собрание людей представляет собой только частичное единство, в то время как сознание должно быть носителем всеобщего единства, Всеединства, т. е. должно быть представителем всего человечества в отдельном человеке. Значит, то самое человечество, внутреннее единение и согласие с которым служит предпосылкой моей личности и составляет сущность моего сознания, тоже есть нечто «внутреннее», «идеальное», во всяком случае оно не совпадает ни с каким эмпирически данным коллективом. Но что такое это «идеальное человечество», как оно существует и как его можно мыслить?

Кант за сто лет до Трубецкого предложил понятие «трансцендентальный субъект», который в отличие от субъекта эмпирического есть как бы представитель всеобщего, общечеловеческого (и даже, более того, представитель всякого разумного существа) в индивидуальном сознании. Не тождественно ли соборное сознание славянофилов кантовскому трансцендентальному субъекту? Нет, не тождественно, отвечает С. Н. Трубецкой. «Древняя метафизика, с Платоном во главе, признавала истинной сущего универсальные вселенские идеи, как вечные, объективные сущности, противоположные миру явлений. Но такое воззрение, такой объективный идеализм должен казаться Канту наивным: нет объекта без субъекта, нет идеи или идеала без сознания. Мы можем предполагать возможность какой-то «вещи в себе» вне сознания, неизвестное *что-то* за пределами возможного сознания; но мы никак не вправе утверждать, чтобы это *нечто* было идеалом или идеей, чем-то идеальным. Ибо в противном случае мы должны были бы допустить сознание вне сознания, т. е. особое *трансцендентное* сознание наряду с субъективным сознанием человека... Нет абсолютного вселенского идеала, потому что нет абсолютного вселенского сознания... Поэтому если мы признаем реальное начало до сознания, и притом такое, которое безусловно внешне сознанию, то это начало — бессознательное и безумное по существу»<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> Там же. С. 537—538.

Трубецкой не приемлет Канта потому, что принцип трансцендентальной субъективности ведет или к учению о становящемся абсолюте Фихте и Гегеля, или же к философии бессознательного позднего Шеллинга, Шопенгауэра и Эд. Гартмана, у которых абсолют есть слепая, бессознательная, иррациональная воля.

Стало быть, именно соборное сознание должно у Трубецкого быть той инстанцией, которая призвана гарантировать объективность познания, ведь именно эту функцию выполняет кантовский трансцендентальный субъект. Но при этом оно, это соборное сознание, не должно рассматриваться как единственно возможное сознание, не должно исключать идеальное и даже лично-сознательное бытие, трансцендентное человеческому сознанию, не должно исключать объективного существования идеалов и идей, как это делал немецкий идеализм. Такова нагрузка, возложенная на соборное сознание. И не вполне ясно, как оно может потянуть этот груз, так же как не совсем прояснена и природа этого коллективного сознания. На это обстоятельство обращали внимание современники С. Н. Трубецкого, в частности Л. М. Лопатин. «В самом понятии соборности сознания, в котором кн. С. Н. Трубецкой положил ключ к решению всех проблем, заключалась известная двусмысленность: отчасти оно означает коллективность, отчасти субстанциальное единство сознаний, отчасти оно обозначает только идеал, еще подлежащий осуществлению, отчасти вполне реальное свойство нашей душевной и умственной жизни. Все эти значения недостаточно различены и формулированы. Еще более серьезный упрек может вызвать попытка обратить соборность сознания в логический критерий истины»<sup>42</sup>. И в самом деле, если объективное, истинное знание недоступно единичному человеку, его разуму, поскольку он является конечным, субъективным, то как может быть преодолена конечность и субъективность, если мы возьмем не один, а много таких умов? Да и сам Трубецкой, как мы видели, говорит именно о внутреннем соборе в человеке, а не о совместном мышлении всех.

Сам С. Н. Трубецкой, видимо, сознавал это затруднение, он предложил в той же работе и более серьезное решение проблемы, противопоставив субъективизму Нового времени аристотелевское понимание сознания и познания. Критикуя пантеистическую трактовку Абсолюта в не-

---

<sup>42</sup> Лопатин Л. М. Князь С. Н. Трубецкой и его общее философское мирозерцание. С. 54.

мецком идеализме, русский философ пишет: «Понятие саморазвития, развития вообще — в приложении к абсолютизму — есть явно ложное понятие; ибо ничто развивающееся не есть истинно абсолютное... Поэтому наряду с этим недошедшим и недовольным абсолютным... стоит абсолютное, от века достигнутое, совершенное, довлеющее себе и заключающее в себе цель всякого возможного развития. Наряду с этим полусознательным, развивающимся богом... стоит вечное актуальное сознание, в котором лежит объективная норма и критерий всякого возможного сознания... Здесь мы приходим к учению великого Аристотеля, которое мы считаем краеугольным камнем метафизики: всему возможному... еще недоразвившемуся до своей предельной... формы, противостоит вечная идеальная действительность или *энергия*<sup>43</sup>, вечно достигнутая цель»<sup>44</sup>.

Именно вечное актуальное сознание, т. е. сознание божественной личности Творца, есть предпосылка возможности объективного познания истины, возможности, которой обладает сознание человеческое. Может быть, Трубецкой имел в виду следующий ряд «сознаний»: индивидуальное, которое не может быть осуществлено вне соборного, а последнее в свою очередь предполагает абсолютное, актуальное сознание. Это было бы тем более понятно, что соборное сознание, как мы уже отмечали выше, есть нечто не столько реально осуществленное и осуществляемое, сколько своеобразный идеал, то, что только должно быть осуществлено, т. е. нечто потенциальное, а не актуальное. Соборность мыслится нашим философом как некое совершенное общество, или метафизический социализм. «...Мы приходим к парадоксальному результату: между тем как индивидуалистическая психология и субъективный идеализм одинаково ведут к отрицанию индивидуальной души, *метафизический социализм*, признание соборности сознания обосновывает нашу веру в нее. Утверждаемая отвлеченно, обособленная индивидуальность обращается в ничто; она сохраняется и осуществляется только в обществе, и притом в совершенном обществе»<sup>45</sup>. Совершенное общество — это идеал, к которому стремится человечество, в нем должен править закон любви, а любовь — это «един-

---

<sup>43</sup> Слово «энергия» употреблено здесь в аристотелевском смысле — как деятельность, актуальность, осуществление в противоположность «потенции» как лишь возможности, незавершенности.

<sup>44</sup> Наст. изд. С. 544—545.

<sup>45</sup> Там же. С. 578.

ство всех в одном, сознание всех в себе и себя во всех»<sup>46</sup>. В сущности это не что иное, как «богочеловеческий союз или Церковь»<sup>47</sup>. Но подлинная церковь — это та, что на небесах; земная церковь несет на себе печать человеческой греховности и несовершенства. Значит, соборность сознания — только идеал, подлежащий осуществлению, т. е. нечто потенциальное.

Однако у самого С. Н. Трубецкого этот «ряд» сознаний: абсолютное — соборное — индивидуальное — нигде не был специально выстроен; трудности, связанные с понятием соборности, не были им выявлены и разрешены; может быть, именно поэтому в последующих работах он и не возвращается больше к понятию соборного сознания, которое заняло столь важное место в разбираемой нами статье.

Есть и еще одна тема, затрагиваемая русским мыслителем в статье «О природе человеческого сознания», к которой он впоследствии обращался неоднократно. Не признавая субъективности человеческого мышления, не желая ограничивать разум только трансцендентальным субъектом и делая его поэтому принадлежностью субъекта вселенского, Трубецкой заявляет, что и чувственность тоже не есть нечто, присущее только индивидуальному сознанию. В то же время Трубецкой не идет так далеко, чтобы, подобно «наивному» сознанию, считать чувственные свойства вещей — цвета, звуки, запахи — их объективными качествами. Не без влияния кантовского учения о пространстве и времени как априорных формах чувственности С. Н. Трубецкой приходит к мысли, что существует некоторая всеобщая чувственность, носителем которой является особый субъект чувственности, отличный от Бога, — мировая душа. «...Если теперь мы понимаем, что все чувственное предполагает нечто чувствующее... ясно, что чувственность, обуславливающая вещественный мир, не может быть субъективной: признавая объективную действительность вещественного мира, мы предполагаем всеобщую, антропоморфную чувственность *до человека*. Таким образом, в каждом нашем реальном чувственном восприятии мы безотчетно предполагаем общий, универсальный характер нашей чувственности. ...Чувственная вселенная, поскольку мы признаем ее объективность, предполагает вселенскую чувственность, с которой связана наша индивидуальная чувственность»<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Там же. С. 593.

<sup>47</sup> Там же.

<sup>48</sup> Там же. С. 566.

Современники С. Н. Трубецкого сообщают, что одной из первых его работ была статья, посвященная учению о Софии — Премудрости Божией, написанная, вероятно, под влиянием В. С. Соловьева, у которого софиология играет очень важную роль. Однако эту свою работу С. Н. Трубецкой так и не опубликовал. Причину этого мы не знаем, можем только строить о ней предположения. Но вот концепция универсальной чувственности как функции мировой души в творчестве нашего философа занимает важное место. Эта концепция еще подробнее развивается Трубецким в «Основаниях идеализма», где он поясняет, что к принятию идеи универсальной чувственности его побудило кантовское учение о пространстве и времени как априорных формах чувственности<sup>49</sup>. Но в отличие от Канта, который не задается метафизическим вопросом о сущности этих априорных форм, ограничиваясь их гносеологической функцией, Трубецкой пытается объяснить их с точки зрения метафизики. В программной статье «В защиту идеализма», написанной в качестве ответа Б. Н. Чичерину, подвергнутому критике «Основания идеализма»<sup>50</sup>, Трубецкой поясняет, что вводит свое понятие мировой души, или мирового субъекта, как раз с целью избежать пантеизма, склонного отождествлять «мировой субъект» с Богом. «Но если субъектом трансцендентальной чувственности не является ни ограниченное чувствующее существо, ни вечный Дух, или бесплотный Разум, то это еще не значит, чтобы такого субъекта не было вовсе. Надо прежде всего решить, есть ли вселенная простой механизм, в котором случайно образовались отдельные организмы, или она есть живое, одушевленное целое? Есть много аргументов в пользу того и другого предположения. Я разделяю последнее, т. е. признаю мир одушевленным. И одним из решительных доказательств в пользу такого предположения представляется мне открытие Канта относительно природы времени и пространства, ибо это открытие... доказывает существование универсальной, мирообъемлющей чувственности. Если субъектом такой чувственности не может быть ни ограниченное индивидуальное существо, ни Существо абсолютное, то остается допустить, что ее субъектом может быть только такое психофизическое существо, которое столь же универсально, как пространство и время,

<sup>49</sup> См. там же. С. 603, 606—607.

<sup>50</sup> См. статью Б. Н. Чичерина «Существо и методы идеализма» (Вопросы философии и психологии. Кн. XXXVII. 1897. С. 185—238). Статья Трубецкого была опубликована в том же журнале (с. 288—327).

но вместе с тем, подобно времени и пространству, и не обладает признаками абсолютного бытия: это — *космическое Существо* или мир в своей психической основе — то, что Платон называл *Мировою Душою*»<sup>51</sup>.

Вслед за античными философами — Платоном и неоплатониками, — а также солидаризируясь с Соловьевым, Трубецкой считает мир одушевленным организмом — идея, воспринятая затем представителями так называемого русского космизма, в частности В. И. Вернадским, который испытал на себе влияние не только учения, но и личности С. Н. Трубецкого<sup>52</sup>.

Рассматривая весь чувственный мир как единое космическое существо, живое и одушевленное, С. Н. Трубецкой тем самым решительно выступает против механистического подхода к миру, критикует механистический материализм, сводящий все живое — в том числе даже и мысль — к механическому движению атомов.

Однако учение Трубецкого об универсальной чувственности имеет и еще один важный аспект — в нем нашла свое выражение мысль о несводимости к механическим основаниям так называемых чувственных (вторичных) качеств. Нужно сказать, что эта мысль получила свое развитие впоследствии в учении Н. О. Лосского о непосредственном созерцании как чувственной, так и идеальной реальности<sup>53</sup>. Согласно Лосскому, мир непосредственно дан человеку в опыте, т. е. чувственные качества предметов отнюдь не представляют собой только субъективные данности, «вторичные качества», как их толковала философия и наука XVII—XVIII вв. Не только в России, но и на Западе в XX в. идет своеобразная «реабилитация» чувственных данностей: вспомним феноменологический анализ сознания Э. Гуссерля, в частности анализ переживания цвета; вспомним также учение М. Шелера об «эмоциональном априори». Правда, чувственность и чувство — это не одно и то же, однако подход Шелера вырос как раз из Гуссерлева анализа данностей сознания и имеет с ним общий корень — нежелание сводить содержание сознания к какой-либо другой реальности.

Как видим, проблемы, над которыми размышлял С. Н. Трубецкой, были предвосхищением тех вопросов,

<sup>51</sup> Трубецкой С. Н. Собр. соч. Т. II. С. 298.

<sup>52</sup> См. речь В. И. Вернадского в «Сборнике речей, посвященных памяти С. Н. Трубецкого» (М., 1909).

<sup>53</sup> Этой теме посвящена работа Н. О. Лосского «Обоснование интуитивизма» (СПб., 1908).

что решались многими философами — и отечественными, и зарубежными — на протяжении нашего века.

Наиболее полное изложение своих воззрений русский философ предпринял в уже упоминавшейся работе «Основания идеализма», послужившей как бы связующим звеном между статьей «О природе человеческого сознания», с одной стороны, и «Учением о Логосе в его истории» — с другой. Именно в «Основаниях идеализма» обрисованы основные черты конкретного идеализма, как Трубецкой называл свое учение, желая, с одной стороны, подчеркнуть его идеалистический характер, а с другой — его отличие от так называемого отвлеченного идеализма, т. е. от учений Фихте, Шеллинга, Гегеля.

В чем видит Трубецкой сущность идеализма? Прежде всего в признании универсального Разума, или Логоса, как начала объективного, всеобщего, составляющего основу и самого мира, и человеческого разума, предпосылку объективности человеческого познания. Констатируя тот факт, что отвлеченный идеализм немецкой философии потерпел крушение, уступив место позитивизму, скептицизму, материализму, русский мыслитель в то же время не согласен, что тем самым потерпела поражение метафизика как таковая и ее важнейший момент — идея Логоса в философском смысле. Ибо эта идея родилась задолго до немецкого идеализма, еще в античной философии, и, как мы уже знаем, рационализм Платона и особенно Аристотеля представляется нашему философу более близким, чем пантеистический панлогизм Гегеля. «Что метафизика не навсегда приостановила свое развитие, что за временным отливом умозрения готовится новый прилив, — очевидно теперь и для врагов метафизики. Что вместе с нею идея универсального разума... займет первенствующее место, — можно заключить с большим вероятием...»<sup>54</sup>

Что касается возврата интереса к метафизике, тут предсказание С. Н. Трубецкого в значительной мере сбылось. Но идея универсального разума в метафизических течениях XX в. оказалась в значительной мере потесненной: непосредственному переживанию, интуиции, чувству, ориентации на язык, а не на логос в традиционном значении было отдано предпочтение в XX в.

Теперь обратимся к специфике именно конкретного идеализма: в чем видит Трубецкой его отличие от идеализма абстрактного? Прежде всего он подчеркивает, что

---

<sup>54</sup> Наст. изд. С. 597—598.

конкретный идеализм не может быть беспредпосылочным мышлением, которого требовала гегелевская философия. По словам Трубецкого, «самая логическая идея *предполагает* абсолютное сущее... Представление о «безосновной и безотносительной мысли» — das reine voraussetzungslose Denken — оказывается ложной отвлеченностью, которая противоречит действительности и сама разлагается во внутренних противоречиях... Наш разум непосредственно *предполагает* сущее...»<sup>55</sup>.

Как и В. С. Соловьев, С. Н. Трубецкой в качестве исходного понятия философской системы полагает не отвлеченное понятие — таким у Гегеля является «чистое бытие», — а конкретное Сущее, самобытное реальное существо, которое является субъектом всех тех определений, тех предикатов, которые в нем открывает мышление. «...В мире, — пишет С. Н. Трубецкой, — существуют реальные существа, подобные нам и вместе отличные от нас, которые не сводятся ни к чувственному явлению, доступному нашим восприятиям, ни к идеям или понятиям»<sup>56</sup>. Сущее как раз предшествует всякой мысли о нем, оно и составляет ту предпосылку философского мышления, то его «начало», от которого необходимо отправляться, чтобы не впасть в искушение панлогизма, т. е. рождения из отвлеченной мысли всего богатства ее определений. Учение о предпосылочности философии и тезис о вечном актуальном сознании, предшествующем всякому конечному становящемуся сознанию, о котором мы говорили выше, — это два взаимно связанных момента. Конкретный идеализм Трубецкого, требующий допустить бытие (точнее, Сущее) раньше всякого мышления, предполагает теистическое мирозерцание.

Очень современно звучит поправка С. Н. Трубецкого к картезианскому «мыслю, следовательно, существую», ведь именно в XX в. представители экзистенциальной философии, прежде всего Хайдеггер, подвергли критике Декартову попытку выведения бытия Я из мышления, хотя справедливости ради следует сказать, что, несмотря на наличие слова «следовательно», у Декарта нет стремления выдать эту формулу за силлогизм: для силлогизма необходим средний термин. И тем не менее сама форма этого «мыслю» воспринималась обычно как попытка предпослать мышление бытию мыслящего. Против этого и возра-

<sup>55</sup> Трубецкой С. Н. Собр. соч. Т. II. С. 305.

<sup>56</sup> Наст. изд. С. 653.

жает Трубецкой. «...Мысль,— пишет он,— не полагает, а предполагает наше существование, которое обосновывает наше мышление, хотя и не покрывается им. ...Мой субъект, мое существо не есть мысль или понятие мысли, точно так же, как оно не есть простое чувственное состояние или простой объект чувственного восприятия. Оно есть нечто такое, что предполагается мыслью и чувством и сознается не путем логического умозаключения, а путем непосредственной уверенности»<sup>57</sup>.

Трубецкой здесь предвосхищает ту критику отвлеченного рационализма, как и философии, исходящей из тождества мышления и бытия, которая была осуществлена спустя почти полвека в экзистенциализме. Но при этом русский философ стремится остаться на почве рационализма, что существенно отличает его от господствующей тенденции философии нашего столетия. Доказывая, что бытие, сущее не сводится к логической идее, что общие понятия нашего ума, т. е. логические категории, суть только основные типы отношения мысли к своему предмету<sup>58</sup>, Трубецкой в то же время признавал духовность и разумность всего реального, универсальные разумные законы, законы космического Логоса, по которым устраивается жизнь как природы, так и человека и которые в конечном счете могут быть постигнуты средствами человеческого разума. Однако при этом разум не рассматривается Трубецким как единственный источник познания. Как в человеке можно выделить три основных способности — чувственное восприятие, мышление и волю, так и познание осуществляется с помощью опыта, обусловленного априорными законами нашего восприятия (универсальной чувственности), с помощью разума, который устанавливает закономерную связь явлений, и, наконец, с помощью веры, устанавливающей реальность мыслимых и воспринимаемых нами существ<sup>59</sup>.

Эти три источника знания выполняют различные функции: чувственность дает нам являющуюся действительность и ее индивидуальности, мышление позволяет установить всеобщие связи в этом являющемся мире, всеобщую соотносительность сущего, а вера открывает нам субстанциальное бытие сущего, ибо последнее не дано ни чувственности, ни разуму. «...Мы должны допустить, что *признание*

<sup>57</sup> Трубецкой С. Н. Собр. соч. Т. II. С. 314—315.

<sup>58</sup> Здесь опять-таки русский философ возвращается к аристотелевскому пониманию форм мысли.

<sup>59</sup> См. наст. изд. С. 667—670.

реальности внешних явлений и в особенности тех само-бытных, независимых от нас живых существ, для которых эти явления существуют также помимо нас, — признание такой реальности не имеет достаточного логического основания ни в нашем чувстве, взятом само по себе, ни в нашей *отвлеченной мысли*: оно есть акт веры — третьего фактора нашего познания. Сущее определяется, следовательно, не только как предмет чувства и мысли, но и *как предмет веры*»<sup>60</sup>.

Обращение к вере как самостоятельному, третьему фактору познания обусловлено у Трубецкого его вниманием к трудностям, возникшим как в эмпиризме, так и в немецком идеализме. Согласно крайним — и самым последовательным — выводам эмпиризма (Юм), субъективное состояние сознания не содержит в себе достаточного основания для утверждения чего-либо вне его. Согласно же сторонникам идеализма, особенно утверждающим тождество мышления и бытия, взятое отвлеченно чистое понятие тоже не дает основания для перехода к непонятной реальности, ибо таковая либо вообще не допускается, либо же сводится к чему-либо крайне примитивному, допонятийно-неопределенному. Поэтому возникает вопрос: если реальность не тождественна понятию, если бытие не есть само мышление, т. е. трансцендентальная субъективность, то каким образом мы можем узнать о такой реальности, поскольку она и не эмпирическая, и не понятийная, что удостоверяет нам ее существование? Это может сделать только вера, отвечает наш философ, следуя здесь опять-таки за славянофилами, у которых понятие веры тоже играло важную роль. В познавательной деятельности необходимы все три составляющие: чувство, мысль и вера.

По всей видимости, первоначально обращение к вере как той способности, которая удостоверяет нам бытие другой субстанции, так же, впрочем, как и субстанции нашего собственного Я (здесь Трубецкой рассуждает последовательно), было вызвано размышлением над так называемой проблемой «чужого Я», которая остро встала в немецком идеализме, в частности у Фихте. В самом деле, коль скоро нам непосредственно открыто только собственное Я, самосознание, а все вне его есть лишь явление для Я, то каким образом можем мы допустить реальность других Я, не данную нам ни в собственном самосознании, ни во внешнем восприятии (ведь другие люди принадлежат, как и осталь-

<sup>60</sup> Там же. С. 653.

ные предметы внешнего мира, к тому, что лишь является нашему Я). С точки зрения Фихте, признание других Я основано на требовании практического разума, т. е. составляет сферу права и нравственности. С таким объяснением С. Н. Трубецкой не согласен. «В признании реальности таких субъектов, точно так же как и в признании реальности нашего собственного «я», отнюдь не следует видеть простой постулат «практического разума» или внушение «нравственного чувства», как это делают некоторые последователи Канта. ...Нравственные чувства стыда, жалости, справедливости, почтения предполагают в нас убеждение в существовании нашего собственного субъекта и других субъектов различных порядков... Но не нравственность порождает такое убеждение, а скорее наоборот — нравственные чувства и обязанности обуславливаются этим убеждением, которое может существовать и помимо всякой нравственности, до нее или вопреки ее отсутствию. Я признаю существование других людей не потому, что я сознаю свои обязанности перед ними, а, наоборот, я признаю обязанности по отношению к ним потому, что вижу в них нечто большее, чем мои представления, сознаю в них реальные субъекты»<sup>61</sup>.

Трубецкой прав в своей критике трансцендентального идеализма, для которого действительно реальность другого Я — это самая трудная проблема. Однако понятие веры, которая должна служить источником для признания реальности других подобных нам разумных существ, оказывается у него довольно неопределенным. В самом деле, вера удостоверяет нас в реальном существовании, во-первых, внешних предметов вообще (без нее мы, по Трубецкому, могли бы считать их только состояниями собственного сознания), во-вторых, в реальности других одушевленных и мыслящих существ, подобных нам, чье эмпирическое явление дано нам непосредственно, но чье сознание вовсе не эмпирическая данность; и, наконец, в-третьих, вера убеждает нас также в существовании высших духовных существ, вообще никак не данных нам эмпирически, и прежде всего в существовании Бога. Собственно, вера в богов или Бога — это и есть главное определение веры; философ подчеркивает, что предметом веры прежде всего является «самобытная живая «сила», которая составляет предмет поклонения и определяется как *дух*<sup>62</sup>. Вера в Сущее,

<sup>61</sup> Там же. С. 663.

<sup>62</sup> Там же. С. 664.

согласно Трубецкому, есть не что иное, как признание «реальных независимых от нас и вместе соотносящихся с нами существ или субъектов»<sup>63</sup>. Однако наряду с этим вера «убеждает нас в реальности внешнего мира, в реальности предметов чувства и разума»<sup>64</sup>.

Одним словом, обнаружение субстанциального бытия, субстанциальности сущих — главная функция веры. Однако этому тезису недостает тщательной проработки, при которой были бы расчленены разные предметы веры и соответственно разные ее типы. Эта нерасчлененность послужила Б. Н. Чичерину основанием для обвинения Трубецкого в «мистическом идеализме». Прежде чем принять понятие «вера», необходимо и в самом деле доказать, что наше мышление недостаточно для обнаружения бытия субстанций, или «сущих», как их называет С. Н. Трубецкой. Видимо, критика понятия субстанции со стороны эмпиризма и позитивизма представлялась С. Н. Трубецкому настолько убедительной, что он не нашел возможным вернуться к традиционному аристотелевскому ее обоснованию и стал искать нового пути к ее признанию. Не мышление, а воля есть та способность в нас, с помощью которой мы открываем бытие, — таков тезис русского философа.

Характерно при этом, что Трубецкой не принял соловьевского отождествления веры с интеллектуальной интуицией, или вдохновением. К понятию интеллектуальной интуиции, игравшему такую большую роль у Фихте, романтиков, Шеллинга, С. Н. Трубецкой относится критически. Мысль Шеллинга о том, что органом метафизики может быть только интеллектуальная интуиция, по словам Трубецкого, «едва ли заслуживает серьезного обсуждения: мистическая интуиция, подобно небесной манне, часто меняет свой вкус по желанию того, кто ее вкушает, и возводить ее в самостоятельный орган познания или искать в ней критерия истины значило бы просто провозгласить непогрешимость нашей фантазии»<sup>65</sup>. Это справедливая критика. И для Шеллинга, и для его последователей, включая и В. С. Соловьева, характерно постоянное смешение интеллектуальной интуиции с продуктивной способностью воображения<sup>66</sup>. Характерно, что интеллектуальное созер-

<sup>63</sup> Там же. С. 671.

<sup>64</sup> Там же. С. 665.

<sup>65</sup> Там же. С. 692—693.

<sup>66</sup> См. в этой связи раздел о диалектике В. С. Соловьева в книге «Критика немарксистских концепций диалектики XX века» (М., 1988. С. 55—56).

цание рассматривается Соловьевым по аналогии с состоянием пассивно-медиумическим, состоянием особой одержимости, транса, в котором не участвует наша воля, поскольку она может только препятствовать восприятию действия на нас трансцендентных существ, каковы, по Соловьеву, идеи. Отрешенность интеллектуального созерцания от волевого начала подчеркивали как немецкие романтики, так и их предшественники — немецкие мистики, например Мейстер Экхарт. В противоположность этому мистически-романтическому направлению С. Н. Трубецкой на место интеллектуального созерцания и родственной ему фантазии ставит как раз способность, укорененную в воле, а именно веру. И связано это с тем, что для русского философа нравственно-этическая сфера стоит выше эстетической, чего столь однозначно нельзя сказать о В. С. Соловьеве. Критикуя немецкую мистику, изучению которой Трубецкой посвятил немало времени, русский философ отмечает, что нравственное отношение есть отношение абсолютное, ибо и само начало мира — Бог — есть реальный и конкретный субъект, который мыслится прежде всего как субъект волящий. «Воля предполагает в субъекте отношение к другому... Поэтому, поскольку абсолютный субъект определяется как волящий, он необходимо мыслится нами как полагающий или утверждающий свое другое... Если конечный, ограниченный субъект может в деятельности своей воли эгоистически утверждать свое «я», отрицая все то, что его ограничивает, то в абсолютном подобное «эгоистическое самоутверждение воли» представляется логически *немыслимым*: ибо, во-первых, ничто «другое» не может ограничивать абсолютного... во-вторых, *отрицание* другого означало бы в абсолютном отрицание всякой... воли вообще... Абсолютное утверждает себя лишь в своем «альтруизме», т. е. утверждая *потенцию* своего другого и раскрываясь в его *действительности*, как конкретная, все-сильная и вместе всеблагая, свободная воля»<sup>67</sup>. Любовь к другому, альтруизм, — вот сущность Бога, как ее понимает Трубецкой. Альтруизм есть определение божественной воли. Как в Боге, так и в человеке именно воля составляет основу личности, а поэтому вере как началу, происходящему из воли, открывается бытие.

Понятие «соборное сознание», которое предполагает единение людей, их согласие и любовь, и понятие «вера»

---

<sup>67</sup> Наст. изд. С. 714—715.

тесно между собой связаны. Но при этом, как уже отмечалось, вера у Трубецкого не противостоит разуму. Учение Трубецкого — не иррационализм: философ остается приверженцем Логоса, дополненного верой, ибо убежден, что в основе мира — духовное разумное и любящее Начало, а потому мир в сущности своей благ. Отсюда проистекает оптимизм С. Н. Трубецкого, здесь источник его деятельной энергии, его сочувственного отношения ко всем благим начинаниям, его неутомимой академической и гражданской деятельности на пользу науки и отечества. «Подобно своему другу Соловьеву, князь Трубецкой умел соединять с горячей и непоколебимой религиозной верой совершенное свободомыслие, — пишет Л. М. Лопатин. — В своей философии князь Трубецкой был сознательный рационалист... Он верил во внутреннюю разумность сущего, и поэтому верил, что разум, при серьезном и вдумчивом отношении к его требованиям, нас не выдаст и не обманет. Он заботливо вскрывал антиномии и в бытии и в познании, но для того, чтобы разрешать их в примирительных синтезах. В этом отношении он был совершенным антиподом тех представителей современной религиозной философии, которые с изысканной любовью к антистетике ищут антиномий во что бы то ни стало, находят их везде, где только можно делать противоположные утверждения, хотя бы с разных точек зрения и в разных отношениях, но при этом не решают их, а, напротив, выставляют их, как нечто окончательное и навсегда неустранимое, а главную добродетель разума видят в *смирении* и в покорной готовности совмещать в себе противоречивые мысли. Я не знаю, зачем нужна такая добровольная слепота разума»<sup>68</sup>.

---

<sup>68</sup> Лопатин Л. М. Современное значение философских идей князя С. Н. Трубецкого // Вопросы философии и психологии. Кн. 131 (1). С. 38—39. Религиозные философы-«антиномисты», о которых с горечью пишет Л. Лопатин, указывая на их принципиальное отличие от Трубецкого, — это прежде всего П. А. Флоренский и С. Н. Булгаков, выступившие с критикой закона тождества и объявившие человеческий разум антиномичным по природе. Хотя сам по себе призыв человеческого разума к смирению, как и указание на его конечность и ограниченность, вполне правомерен, однако «любовь к антиномиям», на которую указывает Лопатин, стремление видеть антиномизм разума даже там, где налицо просто ошибка в рассуждении, наконец, неприятие закона тождества — все это действительно отличает творчество Флоренского и Булгакова, и тут критика их старшего современника вполне справедлива. Интересно, что Флоренский и Булгаков неожиданно сближаются здесь с Львом Шестовым, для которого разум вообще есть *bêt noir* философии.

Придавая столь кардинальное значение вере, С. Н. Трубецкой пишет: «Человека нередко определяли как животное двуногое, животное разумное и словесное, животное политическое. Можно также определить его как животное верующее. ...Человек верит в определенный смысл мира и в смысл существования, в безусловную цель, идеал своего существа. И когда такая вера у него отнимается, существование его представляется ему бессмысленным, бесцельным, случайным и лишним»<sup>69</sup>. Утрата веры, таким образом, порождает общественный недуг, ведет к культурному кризису. Таким недугом, по наблюдению С. Н. Трубецкого, оказалось пораженным русское общество в результате разложения традиционных основ быта и нравов и отсутствия новых жизнеспособных верований.

Признаки этого разложения философ выявляет, анализируя русскую литературу XIX и начала XX в. Так, история «лишнего человека» от И. С. Тургенева до А. П. Чехова свидетельствует, по убеждению Трубецкого, об углубляющейся утрате человеком веры в смысл собственной деятельности, о болезни, поразившей русское образованное общество. Человека глубоко религиозного и деятельного, С. Н. Трубецкого подавляет и раздражает настроение уныния, тоски и скуки, господствующее в литературе начала века, даже у таких талантливых писателей, как Чехов. «Г-н Чехов, рассказы которого представляются маленькими художественными этюдами, всегда проникнутыми столь интимным, душевным настроением, дает нам последнюю страницу в истории «лишнего человека» — обиженного и обидевшегося русского интеллигента. Кем он обижен? всеми — и княгинями и мужиками, и кулаками и фельдшерами, и Богом и судьбою. Все эти «хмурые люди», «нытики», разбитые жизнью или даже чаще всего разбитые без всякой жизни и без всякой борьбы, страдающие от неврастения, от собственной дряблости и бессилия, от мелкого гиперэстетизированного самолюбия и себялюбия, от собственной пошлости и скуки и от пошлости своей среды — все это «лишние люди», тяготящиеся сами собою, сознанием своей ненужности, праздности своей жизни. И г. Чехов любовно носится с этими лишними людьми, лишними дядями, лишними сестрами и братьями. Он жалеет их, тоскует с ними, плачет и ноет с ними, и, по-видимому, читающая публика приходит от этого в восторг. Чем скучнее рисуется жизнь, чем слякотнее ха-

---

<sup>69</sup> Трубецкой С. Н. Собр. соч. Т. I. С. 381.

рактеры, чем более становятся они обидно-мелкими и болезненно-чувствительными и чем более сгущаются серые краски, тем более удовольствия испытывает современный читатель или даже зритель»<sup>70</sup>.

Другой симптом болезни общества — это увлечение духом отрицания и зла. Если «лишний человек» Чехова — это герой пассивный, то «сверхчеловек» от Демона и Печорина до босяков Максима Горького — это активный вариант «героя», не менее отталкивающий для Трубецкого<sup>71</sup>. Если Чехов, по словам Трубецкого, «печальник, плакальщик нашей интеллигенции, то М. Горький в глубине души своей чувствует к этой интеллигенции накапливающую, застаревшую злобу»<sup>72</sup>. Бессилию и нытью «лишних людей» Горький противопоставляет «сильную личность», «идеалы босяцкой удали и свободы»<sup>73</sup>. Тут тоже есть своя история — история «понижения» сильной личности. «Г-н Горький подарил нас новым героем нашего времени или, точнее, рядом героев — избранных босяков. Это тоже несколько не ирония, — во всяком случае, не моя ирония, а, если угодно, ирония судьбы. «Печальный демон дух изгнания» постепенно понижался в общественной лестнице. ...В виде блестящего аристократа он явился в последний раз в образе Николая Ставрогина у Достоевского; но уже у него он был в сущности «эпилептическим дегенератом» в специально-патологическом, психиатрическом смысле этого термина. У Горького он опускается до «дна» и обыкновенно является босяком. Сохраняется основная черта — гордое чувство собственного превосходства при полном нравственном нигилизме или отрицании каких бы то ни было нравственных норм. Сохраняется самодовлеющий имморализм сильной личности, наслаждающейся своей вольной волей, своей мощью»<sup>74</sup>. Сам термин «сверх-человек» Трубецкой употребляет, конечно, не случайно: в начале века в России происходит повальное увлечение имморализмом Ницше, и не только среди философов — Л. Шестова, Д. Мережковского, В. Розанова и других, но и среди писателей. Как раз Горький — один из них. Философию большинства его героев, как замечает Трубецкой, «составляет босяцкое нищестанство», культ голой силы, витальной мощи, которую

---

<sup>70</sup> Там же. С. 370.

<sup>71</sup> См. там же.

<sup>72</sup> Там же. С. 375.

<sup>73</sup> Там же. С. 372.

<sup>74</sup> Там же. С. 374.

воспел больной немецкий философ-поэт <sup>75</sup>. Но витальную мощь не следует смешивать с силой духа, а именно в последней, корень которой вера, так нуждается, по мнению Трубецкого, современное ему русское общество. Человеческой душе нужна высшая цель; «дайте ей веру, и она поведет нас по волнам моря! А одни крики «буревестника», носящегося над ними, могут быть исполнены большой поэзии, но от потопления они нас не спасут. И не в вещих криках мы нуждаемся, а в вещем слове!» <sup>76</sup>.

Анализируя духовную ситуацию в России начала XX в., С. Н. Трубецкой видел большую опасность в нарастании культа ненависти и насилия, и не только в обществе, но, что самое горькое, в художественной литературе, которая «более всякой другой служила великому делу совести» <sup>77</sup>. Признаки нового типа человека, которого всего 25 лет спустя испанский философ Ортега-и-Гассет назвал «человеком-массой», вместе с которым в Европу пришла волна разрушения и насилия, уже в 1905 году разглядел С. Н. Трубецкой. И поэтому пророчески звучат его слова: «Лучшие люди становятся лишними, героями дня являются сегодняшние изгои, завтрашние мстители и разрушители. Разрушение и ненависть делаются лозунгом, — ненависть, быть может и родившаяся из возвышенного святого гнева, но столь легко вырождающаяся в стихийную злобу там, где любовь перестает питать и согревать ее» <sup>78</sup>.

Трубецкой расслышал в литературе начала века тот гул приближающегося урагана, который спустя немногим более десятилетия превратился в восторг разрушения:

Пули, погуще!  
По оробелым!  
В гущу бегущим  
грянь, парабеллум!  
Самое это!  
С доньшка душ!

---

<sup>75</sup> В увлечении «сверх-человеком», пишет Трубецкой, «нередко чувствуется какая-то слабость, что-то «бабье», как остроумно заметил Э. Гартман по поводу Uebermensch'a Ницше: увлечение этим «сильным мужчиной» напоминает ему то чувство, которое вспыхивает у иных невропатических дам при виде мускулатуры атлета-циркаста...» (там же. С. 373).

<sup>76</sup> Там же. С. 380.

<sup>77</sup> Там же. С. 382.

<sup>78</sup> Там же.

Жаром,

жжением,

железом,

светом,

жарь,

жги,

режь,

рушь!

Эта романтика насилия — отнюдь не просто отвлеченная игра поэтического воображения Маяковского; ей, увы, соответствовала кровавая реальность. С.Н. Трубецкой не дождался до первого всплеска чудовищной волны насилия и жестокости — первой мировой войны, в которой его современник и друг Л. М. Лопатин увидел «огромную историческую катастрофу», «великий моральный крах современной Европы»<sup>79</sup>. Но Трубецкой успел предупредить русское общество о грозящих ему катаклизмах — об опасности утраты милосердия, любви и сострадания.

Сергей Николаевич Трубецкой был философом в самом подлинном и высоком значении этого слова. Он не просто занимался философией, он ею жил, ибо жизнь и мысль были для него нераздельны. По словам П. Блонского, С. Трубецкой «учит нас жизненному, а не школьному или литературному отношению к философии... В наши дни, когда философия и душа философа слишком часто и слишком резко перестают иметь что-либо общее друг с другом, кн. С. Н. Трубецкой должен особенно жить для нас»<sup>80</sup>.

Пафос творчества С. Н. Трубецкого — в защите основополагающих, непреходящих ценностей, без которых жизнь человеческая теряет смысл, в защите их от агрессивного нигилизма, обессиливающего скептицизма, капризного эстетизма. В этом Сергей Николаевич видел свою задачу не только как философ, но и как общественный деятель, публицист, литературный критик.

*П. П. Гайденко*

<sup>79</sup> Лопатин Л. М. Указ. соч. С. 2,6.

<sup>80</sup> Блонский П. Кн. С. Н. Трубецкой и философия//Мысль и слово. М., 1917. С. 145.



**УЧЕНИЕ О ЛОГОСЕ  
В ЕГО ИСТОРИИ**

**философско-историческое исследование**

---

## ВВЕДЕНИЕ

Понятие Логоса связано с греческой философией, в которой оно возникло, и с христианским богословием, в котором оно утвердилось. Каким образом христианство усвоило это понятие для выражения своей религиозной идеи и насколько оно в действительности ей соответствует — вот исторический и философский вопрос величайшей важности, которому посвящено настоящее исследование. Греческое просвещение и христианство лежат в основании всей европейской цивилизации; каково внутреннее отношение этих двух начал?

В наши дни в новейшей протестантской историографии постоянно приходится встречаться с мнением, что раннее христианское богословие с его учением о Логосе есть продукт эллинизации христианства, его замутнения языческой стихией, продукт своего рода православного греческого гностицизма. Это мнение высказывается в связи с отрицательным отношением к греческой философии, в связи с отрицательным отношением к умозрению вообще. И оно высказывается в связи с новейшим антидогматическим взглядом на христианство, согласно которому оно есть нравственное учение по преимуществу, а евангелие Христа есть лишь евангелие совершенной морали, обнимающей отношения человека к Богу и ближним.

Верно ли такое понимание христианства? Нам кажется, что историческое исследование идеи Логоса, которая проникает уже в первое и наиболее чистое выражение христианства, в Новый Завет, поможет нам осветить этот вопрос. И далее, справедливо ли отрицательное отношение к греческой философии, к умозрению вообще? Нам могут заметить, что это уже вопрос оценки, который не может быть решен путем чисто исторического исследования, а должен составлять предмет самостоятельного философского обсуждения. Но, как мы думаем, лишь историческое исследование может дать материал и основание для правильной философской оценки. Идея Логоса, всемирного, божественного Разума, зародилась в греческой философии. И тем не

менее, есть ли эта идея лишь результат отвлеченного умозрения, которое произвольно гипостазирует разум, как свое начало, и, отправляясь от формальной всеобщности логического понятия, признает универсальный Логос всеобщим божественным началом мира? Есть ли эта идея Логоса лишь результат беспочвенного отвлечения, или же она есть также результат реального, духовного, нравственного опыта, пережитого и продуманного человечеством? Чтобы ответить на эти вопросы, мы должны обратиться к истории. Мы должны сперва рассмотреть идею Логоса в ее возникновении в связи с развитием греческого умозрения, а затем — те главнейшие факты, которые послужили основанием для христианского учения о Логосе, т. е. общую историю Слова Божия, историю богосознания в Ветхом и Новом Завете. В этом состоит наша задача. Но вместе с тем, чтобы выполнить ее с надлежащею тщательностью и полнотою, чтобы понять христианскую идею и христианское учение во всей их оригинальности, во всем их отличии как от греческих идей, так и от национально-иудейских верований и чаяний, мы должны будем, во-первых, рассмотреть начатки богословской мысли в религиозной философии греко-римского периода, — в особенности в учении Филона александрийского, столь повлиявшего на последующую патристику и впервые попытавшегося ввести идею Логоса в истолкование Ветхого Завета; а во-вторых, прежде чем перейти от Ветхого Завета к Новому, мы должны будем рассмотреть религиозную атмосферу еврейства в эпоху Спасителя, исследовать мессианические чаяния еврейской апокалиптики и те действительные начатки гностицизма, которые мы в ней находим.

\* \* \*

Отрицательное отношение к умозрению, сменившее собою крайнее увлечение отвлеченной философией первой половины нашего века, начинает уступать место критическому изучению. Но все же в общем господствует недоверие и предубеждение. История философии, история идей должна их рассеять, и беспристрастная мысль должна признать необходимость умозрительной философии.

Идея Логоса несомненно зародилась в метафизике, но с тем высшим умозрительным интересом, который представляет эта идея, несомненно соединяется и практический интерес самого глубокого нравственного значения. Имеет ли какой-нибудь разумный смысл человеческая жизнь,

и если да, то в чем он заключается? Имеет ли разумный смысл и разумную цель вся человеческая деятельность, вся история человечества и в чем этот смысл или цель? Имеет ли, наконец, разумную цель весь мировой процесс, имеет ли смысл существование вообще? Это не умозрительные вопросы, это самые важные практические, нравственные вопросы. Положительная наука не может и не берется их решать, но это еще не значит, чтобы они могли быть разрешаемы только верою, без мысли. Ибо там, где спрашивается о цели нашей деятельности и о разумном смысле нашего существования, там разум имеет голос.

Всякая разумная, сознательная человеческая деятельность заключает в себе подразумеваемое утверждение скрытой цели человеческого бытия, молчаливое признание того, что это бытие имеет положительный смысл и цель для меня или для других, — цель, достойную желаний. Без такой цели бессмысленна жизнь всех и каждого, бессмысленна история, бессмыслен самый наш разум, как случай всеобщей бессмыслицы и как одно из средств для поддержания нашего бессмысленного существования. Без такой цели нет прогресса в калейдоскопе явлений, в эволюции мира и человека, нет добра и зла, нет никаких норм вообще, даже логических норм, ибо для деятельности самого разума исчезает разумное основание.

До известной степени сам человеческий разум одним фактом своего существования протестует против такого всеобщего отрицания разума. Я мыслю, значит, есть смысл хотя бы в моем мышлении, есть разумно-обоснованная деятельность хотя бы в сфере моей личной жизни. Но, спрашивается, что значит мой разум и какое место занимает он в общей природе вещей? Есть ли он лишь случай всеобщего неразумия, дитя хаоса, случайно зародившееся в определенный момент мирового движения, чтобы вновь угаснуть в вечной ночи бессознательного, или же он есть отблеск высшего, вечного света, бесконечность которого он отражает в своей формально-логической всеобщности? Есть ли разум начало и конец мира или же — простой эпифеномен ничтожной части мирового движения, незначительный и случайный эпизод бессознательного и бессмысленного, механического процесса? Ясно, что это не простой вопрос умозрения, а жизненный вопрос о судьбе человека и всего человечества.

Среди возрастающего неверия наших дней мы находим мало последовательных и безусловных атеистов. Если верующие признают *сущее, предвечное* Божество, то большин-

ство современных атеистов сознательно или бессознательно верит в человека или в человечество как в *Божество становящееся*. Многие современные мыслители, немецкие и французские, прямо высказывали такую веру; другие, что то же самое, веруют в *грядущее* царство Божие без *настоящего* Бога; большинство верует в прогресс, т. е. не в одну эволюцию, а в поступательное движение человечества к одной высшей разумной цели, к конечному идеалу блага. Без признания такой цели нельзя говорить о поступательном движении, о прогрессе человечества, а признание такой высшей и всеобщей разумной силы предполагает своего рода веру в Провидение. В самом деле: что это за высшая цель, безусловно достойная *всеобщего* желанья, искупающая все жертвы, все страдания истории? Это есть либо объективная провиденциальная цель, положенная человеку волею Творца, либо же цель, которую сам человек ставит себе и своим ближним: но в последнем случае, где ручательство, что цель эта истинна, достойна желанья *всех* людей, где ручательство, что она достижима и что в ней — искупление и оправдание истории? Быть может, впрочем, эта цель есть вместе объективная и субъективная, не только положенная человеку, но и предзаложенная в нем, в его духе или разуме. Возможен и такой синтез: есть мыслители, которые признают и *сущее*, и *становящееся* Божество и видят смысл мира в воплощении Сущего в Становящемся — в боговоплощении и богочеловечестве. Но какова бы ни была конечная цель человека и человечества, человеческий разум не может уяснить ее себе, а следовательно, не может и уяснить себе существования прогресса помимо умозрения о самой природе и значения разума.

Есть область, в которой прогресс несомненен, — область разума и познания; здесь человечество идет к одной определенной и ясной, достойной цели — к истине, и знание дает ему все большую и большую власть над природой; распространяясь в массах, оно просвещает, возвышает, освобождает их, объединяет человечество единой культурой. Но разве наука может составлять конечную цель человечества? Разве может она сама по себе дать человеку полноту блага духовного и телесного, преобразить человека и вполне подчинить ему природу? Если нет, то не в ней высшая цель человечества.

Человек не может мыслить свою судьбу независимо от судьбы человечества, того высшего собирательного целого, в котором он живет и в котором ему раскрывается полный

смысл жизни. Индивидуальный человеческий разум развивается и овладевает собою лишь в общении с другими существами; лишь в таком общении он научается слову, которое есть для него не только способ выражения мысли, но и способ мышления, самообъективирования мысли; только в общении с ближними человек становится разумным существом, актуально отличным от бессловесных, и убеждается во всеобщем логическом значении своего разума. Конечно, самое общение людей предполагает в них (потенциальную) разумность, способность взаимного понимания; но разум действительный, актуальный, слагается лишь в обществе и через общение. Поэтому общество не может рассматриваться как случайная сумма или внешний агрегат человеческих личностей. Его члены взаимно предполагают друг друга, и если бы не существовало общественного целого, то не могло бы существовать и этих членов как разумных личностей, — могли бы быть лишь животные особи человеческого вида. Но вместе с тем общество не есть и простой естественный организм, в котором части соединяются по бессознательным физическим, химическим и биологическим законам: оно есть продукт «надорганического», разумного развития. С одной стороны, оно включает в себе органическую, родовую основу личной жизни, а с другой — оно есть сверхличное, разумное, нравственное целое, продукт собирательного разума. На низших ступенях общественного развития преобладает бессознательное, родовое начало, на высших — общественные отношения все более и более подчиняются сознательным разумным нормам. Таким образом эволюция личности и общества и их разумный прогресс взаимно обуславливают друг друга. Какова же цель этого прогресса?

С эмпирической точки зрения видимой целью истории является созидание совершенного общества; общественные союзы, появляющиеся от начала, вступают во взаимное столкновение, в общую борьбу за существование, в которой выживают наиболее прочные, сильные, жизнеспособные организации, наиболее солидарные, разумные и культурные. И таким путем возникают государства. — Для многих мыслителей совершенное культурное государство, правовой, разумный союз людей, и является высшею идеальною целью человечества. Государство есть сверхличное нравственное существо, воплощение объективного, собирательного разума: это Левиафан Гоббса, земное божество Гегеля. Для других государство является лишь ступенью в объединении или собирании человечества в единое целое, единое

«Великое Существо», le Grand Etre, как называл его Конт. Разумная цель человечества не может заключаться в бесконечном порождении борющихся, враждующих государств, чудовищных левиафанов, соперничающих в величине и разрушительной силе и пожирающих друг друга. Великое Существо будущего, истинное земное божество или божественное общество, должно объять все человечество и осуществить царство разума, мира и свободы. Оно одно может служить конечною целью человечества во всем его целом, и к ней идут народы в общекультурной работе своих государств, в своих войнах, союзах, революциях и реформациях, в своей промышленности, технике, искусствах и науке. Уже теперь человечество перестало быть отвлеченностью и стало реальною величиною, все части которой находятся в взаимной зависимости, во все более и более деятельном экономическом и политическом взаимодействии между собою; уже теперь ни один народ не замыкается в узкие рамки национального существования, но живет и действует в одной всемирной политической арене; уже теперь одна общеевропейская культура с каждым днем сильнее и сильнее утверждает свое нераздельное господство в мире, осуждая все низшие, несовершенные культуры на вымирание или перерождение. Конечное единство разумеется еще весьма далеко. Несмотря на возрастающее общение и сближение народов, на усиливающуюся зависимость, их вражда обостряется, их вооружения становятся все более и более грозными, хотя самая опасность истребления будит всеобщую жажду мира и вызывает потребность в разумной всечеловеческой организации, обеспечивающей такой мир. Но если бы конечная цель человечества лежала столь же далеко от настоящего, как это настоящее — от того дикого первобытного состояния, с которого человечество начало свой путь, то и тогда человечество достигло бы своей цели. Те, кто верят в прогресс и в разум, видят в муках человечества родовые муки и верят, что оно породит из себя всечеловеческое Великое Существо, которое осуществит в себе конечный идеал.

С такой точки зрения работа народов представляется как теургическая работа, а исторический процесс как длинный и мучительный теогонический процесс, завершением которого должно быть рождение последнего, высшего божественного зона мира. Древние теогонии указывали начало этого процесса в хаосе и тьме, из которых родились и первые боги народов; он протекает через ряд эонов, через поколения борющихся богов, исполинов и чудовищ, кото-

рые побеждали друг друга, царствовали и падали, сменяя друг друга во власти над миром.

В этих образах, общих стольким народам, заключается как бы естественный апокалипсис человечества. Народы олицетворяют себя в своих богах, и апокалиптика видит их в образе чудовищных многоголовых зверей, воюющих между собою. Под этими мифическими видениями скрывается первое непосредственное сознание действительных сил, борющихся в историческом процессе, тех реальных «потенций» истории, которые сменяют, одолевают, но не упраздняют друг друга до конца. Кто победит в последней борьбе? Светлые боги европейцев, победившие титанов Востока и поделившие между собою мир? или восставшие титаны, которые овладевают их оружием? или трудолюбивые нибелунги, подкопавшие аристократическую Валгалу богов и героев? В каком образе явится Великое Существо грядущего человечества? В образе одухотворенного Человека, «Сына человеческого», который будет «пасти народы», или в образе многоголового «зверя», нового всемирного дракона, который растопчет народы, поглотит их и поработит себе все?

Как далеко ни ушли мы от древних апокалипсисов и теогоний, эти вопросы стоят перед нами. И это не праздные гадания об отдаленном будущем, это нравственные вопросы настоящего. Есть ли левиафан Гоббса, левиафан государства, все равно, национального или всемирного, высшая и окончательная форма человечества, его истинная и конечная цель? Неужели он есть земное божество, которому могут и должны приноситься в жертву гекатомбы народов? Что даст человеку такой левиафан, кроме увековеченья его гнета и рабства? Его сила не упразднит внутренней розни, не создаст братства людей; его мудрость, его просвещение и знание, чудеса его искусства и техники не преобразят человека, не победят зверя в человеке, не избавят человека от его духовных и телесных немощей, болезней и смерти и, главное, не искупят страданий и жертв истории, гибели прошлых поколений. Но, с другой стороны, может ли человечество надеяться на нечто большее и лучшее? Победит ли оно когда-нибудь в себе зверя, преодолет ли оно левиафана, чтобы осуществить иной, высший и свободный союз? Осуществим ли идеал Церкви Христовой, идеал царства Божия на земле — единого, блаженного всечеловеческого тела, идеал одухотворенного, преображенного человечества, в котором воплощается Божество истины и любви? Такой идеал, бесспорно, достоин желания

и для человека, и для человечества, заключая в себе искупление от всех зол. Но соответствует ли он нашей природе, достижим ли он, составляет ли он возможную и действительную цель, общую, конечную цель человечества, — это зависит от того, истинно ли христианство и есть ли Христос действительное откровение живого смысла мира — его Логос или Слово. Ибо для осуществления такого идеала недостаточно еще ограниченного господства разума и добра в человеке, — нужно, чтобы разум и добро господствовали во вселенной.

Разум дает господство человеку, и разумом человек побеждает природу. Но господствует ли разум в мире, в самой судьбе человека, и может ли ограниченный, формальный ум человека обратиться в актуальный совершенный разум, во всеильное божественное начало? Если разум господствует в мире, то он есть начало и конец мира, и он должен осуществить, воплотить себя в мире, созидая самый хаос в светлое и разумное тело, в образ *разумного существа* или в царство разумных существ. Он есть то Слово, которое было от начала, «без него же ничто не бысть еже бысть».

Но если начало мира есть хаос и ночь, то и конец его — в хаосе и ночи, и в настоящем они должны господствовать. Хаос сам из себя родил сознание и разум в процессе своего движения; ночь сама из себя родила свет,

Тот гордый свет, что мать свою, ночь,  
Стремится низложить и с места гонит прочь,  
Но безуспешно: — сколько свет ни тщится,  
К телам он лепится, телам красу дает  
И вместе с ними гибель его ждет<sup>1</sup>.

Как случай хаоса и ночи, свет сознания, разум, никогда не может победить окончательно хаос и ночь — темную, бессознательную основу существования. В самом себе, в глубине своего духа, человек находит эту основу в безотчетном стремлении к жизни, в слепом инстинкте самоутверждения, который Шопенгауэр сводил к бессознательной воле (*Wille zum Leben*). Рассудок вооружает этот инстинкт и служит особи в борьбе за существование, в сложном приспособлении к среде; он служит орудием для успешного достижения тех целей, которые преследует особь под внушением своих инстинктов и поскольку он развивается и сохраняется в смене поколений посредством естественного отбора, наследственности и воспитания. Но, освобождая особь от чрезмерного гнета жизненной борьбы, он и сам на

известной ступени своего развития освобождается от своей служебной роли, от своей чисто технической, прикладной деятельности: он становится теоретическим разумом. И там, где произошло такое освобождение, где рассудок перестает служить слепому инстинкту — теоретическое познание и размышление неизбежно должны привести его к сознанию бесцельности, неразумия, несчастья человеческого бытия. При таком сознании конечною целью человека или объединенного человечества может быть лишь самоупражнение и борьба с тем инстинктом, который заставляет нас поддерживать несчастное и бессмысленное существование. Надежды на положительное торжество разума в действительности быть не может; остается только отрицание жизни, проповедь пессимизма, пробуждающего человечество от его иллюзии, от сна земного существования.

Это два мирозерцания, положительное и отрицательное, из которых первое примыкает к христианству и второе — к индийской философии и буддизму. В настоящем труде мы хотим рассмотреть происхождение первого из них — того, которое признает разум как сущее всемирное и сверхмирное начало. Быть может, оно в самом себе заключает свое оправдание: мы не можем понять, каким образом разум возникает сам собою из чего-либо чуждого разуму, и мы не в силах объяснить его иначе как из разума же; та действительность, которую мы сознаем в глубине нашего духа, тот свет разума, в котором мы мыслим и познаем себя самих и все вещи, служит нам естественной точкой отправления, и, погасив этот свет, мы должны отказаться от всякого познания. Мы говорили уже, что всякая разумная человеческая деятельность предполагает веру в разумную цель человеческой жизни, и мы убеждены, что философский анализ нашего разума, нашего опыта, наших познавательных процессов, всего нашего сознания оправдывает нашу веру в разум и приводит нас к обоснованному идеализму. Идея высшего, универсального Разума возникает из умозрения, приходящего к сознанию своего высшего начала, — из необходимого развития философской мысли, спрашивающей себя о смысле жизни, о смысле существования. Но вместе с тем, как мы надеемся доказать и как это показывает христианство, она и есть результат подлинного нравственного опыта, пережитого, сознанного и продуманного человечеством. Без такого опыта умозрение оставалось бы отвлеченным и беспочвенным, не проникло бы в убеждение людей; без умозрения самый опыт не был бы продуман и усвоен разумом человека.

Исследуя происхождение и развитие какой-либо идеи, мы должны, путем тщательного изучения и анализа исторического процесса, отдать себе ясный отчет о всех факторах, обуславливавших данную идею, о всех моментах ее развития. В данном случае мы имеем дело с одной из величайших идей, которая связана неразрывно с основными вопросами человеческого духа, и ее полная история могла бы быть изложена лишь в связи с историей человеческого духа во всем ее объеме. Поэтому мы должны поневоле ограничить нашу задачу теми вопросами, которые мы поставили вначале: *каким образом возникла идея Логоса в греческой философии и как и почему она была усвоена христианскою мыслью, обогащенная новым христианским содержанием?* И эта задача, несмотря на множество крупных и превосходных исследований, ей посвященных, представляется настолько великой и сложной, что было бы странным и дерзким заявлять притязание на ее окончательное решение. Историческое самосознание человеческой мысли не может быть делом отдельных ученых или философов; оно есть результат великой и неустанной собирательной работы, и самое скромное участие в ней вознаграждается сознанием значения и плодотворной силы этого общего труда.

---

## ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

# ИСТОРИЯ ИДЕИ ЛОГОСА В ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФИИ

### ГЛАВА I

#### УЧЕНИЕ О ЛОГОСЕ В СВЯЗИ С РАЗВИТИЕМ ГРЕЧЕСКОГО УМОЗРЕНИЯ ДО ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЙ ЭПОХИ

#### I. Философия до Сократа

Понятие Логоса имеет многовековую историю не только в греческой философии, но и в самом греческом языке \*. Λόγος, слово, происходит от λέγειν — говорить; логос означает слово или речь, то, что сказано, что говорится, причем этот термин может обозначать как форму, так и содержание речи, ее смысл или связь отдельных частей (отдельное слово есть ῥῆμα — речение); впоследствии он означает и самую мысль, выражающуюся в речи. В эпосе термин λόγος встречается крайне редко (у Гомера всего три раза), причем он заменяется в том же значении терминами μῦθος (миф) или ἔπος (эпос); в тех немногих случаях, когда попадается λόγος (или, точнее, λόγοι — слова во множ. ч.), понимаются обыкновенно лживые, ложные, пустые слова, «словеса лукавствия», в противоположность истинным, правдивым речам или рассказам — «мифам» или «эпам» \*\*. Но мало-помалу такое отношение радикально изменяется: «логос» берет верх над «мифом» или «эпосом». Миф из «сказа» превращается в «сказание» или

---

\* Учение о Логосе в древней философии составляет предмет двух специальных монографий — ценной работы Heinze: «Die Lehre vom Logos in d. griechisch. Philos.». Lpzg., 1872, и новейшего сочинения Anathon Aall: «Gesch. d. Logosidee in d. gr. Philos.» (1896), не отличающегося особой оригинальностью.

\*\* Λόγος в ед. числе у Гесиода только один раз, и притом в несомненной интерполяции («Дела и дни», V, 106). Во множ. ч. см. ib. V 78 и 789 ψεύδεα τ' ἀμίλιους τε λόγους, также Theog. 890 и 229 (ψευδέας τε λόγους ἀμιλογίας τε).

«сказку» и противопоставляется истинному слову — логосу\*; «эпос» в свою очередь превратился в говор, молвь, поговорку, в те слова, в которые облекается речь, иногда для своей прикрасы, иногда для того, чтобы скрыть свой истинный смысл\*\*. Миф может иметь и разумный смысл, но он требует объяснения посредством «слова». Детская мысль тешится мифами\*\*\*; в период умственной зрелости миф отходит всецело в область предания, поэзии или вымысла. Миф, являвшийся некогда истинным, обращается в «ложную речь, подражающую истине» или уже в поэтическую фабулу\*\*\*\*, в басню (напр., «мифы» Эзопа). Прежнее словоупотребление остается отчасти у трагиков, в поэзии. *Логограф* есть прежде всего писатель-прозаик в отличие от поэта — «аэда»: первые греческие «логографы» суть древнейшие историки от Кадма и Гекатея Милетского до Геродота, изложившие историю в прозе в отличие от поэтической формы мифа эпических поэтов. Мифическое мирозерцание поэзии сменилось прозой трезвой мысли\*\*\*\*\*.

Изменению смысла термина *логос* и его оценки способствовали, таким образом, греческие мыслители-прозаики, прежде всего — философы. Но и в философии смысл этого термина установился не сразу и подлежал до конца значительным колебаниям. В общем, однако, и в философии совершился процесс, аналогичный тому, который произошел в языке. Уже ранняя греческая философия приобрела характер анти-мифологический, противопоставляя мифу и эпосу «разумное слово» о природе вещей: здесь слово, или логос, означает *рассуждение*. Ксенофан, один из первых и самых энергичных противников мифологического мирозерцания, восстает против Гомера и Гесиода, против народного политеизма, против мифологических вымыслов (*πλάσμα*). Слово, заключающее в себе «сущую истину», признает единую, вечную и неизменную природу вещей, единое «естество» в основе всего — вместо мнимых человекообразных богов. Таким образом, *слово* о природе против-

\* Ср. Plat. Prot. 320 C; 324 D; Tim. 22 C; 26 E; Gorg. 523 A; Phaedo 61 B *λοεῖν μύθους, ἀλλ' οὐ λόγους*.

\*\* Фукидид 3, 67 *λόγοι ἔλεσι κοσμηθέντες* — обманчивые слова: у Софокла (Aias, 1096) *τοιαῦθ' ἀμαρτάνουσι ἐν λόγοις ἔπη*; Парменид ст. 50 (Diels).

\*\*\* Plat. Rp. II 377 A; срв. Ar. Met. XII, 8; Hist. an. VII.

\*\*\*\* Срв. «Поэтику» Аристотеля: «Миф есть начало и как бы душа трагедии».

\*\*\*\*\* См. об этом прекрасное рассуждение у Плутарха de Pyth. or. 24 и 28.

полагается *вымыслу*. Содержанием этого «слова» является мироздание, строение мира, его причины, его закон. Оно стремится понять вселенную в ее единстве — в отличие от видимого множества явлений. Древнейшие системы исходят из признания одной живой стихии (например, воздух Анаксимена), в которой заключается источник душевной и телесной субстанции, из которой объясняется как взаимодействие вещей, так и самое их происхождение — посредством сгущения и разрежения, или посредством выделения.

«Слово» об этом едином «естестве» всех вещей, об этом едином сущем, противоречит не только мифическим вымыслам; оно противоречит видимости, чувственному восприятию явлений в их изменчивом множестве. Это — дальнейшая ступень отвлечения: отвлеченный логос, «слово о сущем», либо *противопологается* явлению, либо *отождествляется* с внутренним законом сущего, как мы находим это, с одной стороны, в элейской школе у Парменида и Зенона, а с другой — у Гераклита.

По учению элейских мыслителей, истинно только достоверное слово, или мысль ( $\mu\iota\sigma\tau\omicron\varsigma \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \eta\delta\grave{\epsilon} \nu\omicron\eta\mu\alpha$ ), об едином сущем; сущее как таковое равно себе самому (бытие = бытию); оно вечно, неизменно, едино по своему понятию: все, что не есть это единое сущее, т. е. все множество изменчивых явлений, есть не сущее, есть небытие, которого нет вовсе, которое *кажется* только. Истинное слово, или мысль, вполне соответствующая истине, отождествляется со своим предметом: «одно и то же есть мысль и то, о чем она мыслит», — так как нет ничего, кроме сущего; мысль, отличная от сущего, есть нечто «не-сущее», несуществующее, мнимое, или ложное. Поэтому истинное слово, или истинная мысль, не имеет никакого содержания, кроме сущего, и заключает в себе лишь перечисление отвлеченных логических признаков единого сущего (его неизменности, вечности, единства и т. д.); такому слову, такому понятию о сущем *противопологаются речи* ( $\epsilon\lambda\eta$ ), в которых излагается космография видимой вселенной (Parm. 50). Это учение Парменида было развито его учениками Зеноном и Мелиссом, которые стремились доказать его диалектически: отправляясь от понятия абсолютного *сущего*, они раскрывали логические противоречия, заключающиеся в понятиях ограничения, деления, величины, множества, пустоты, движения, относительности и т. д. Явления немислимы как нечто абсолютно-существующее. И поскольку существует только сущее, тождественное себе

самому в своих логических определениях, весь видимый мир есть область небытия. Отвлеченная мысль противоплагается действительности, как единая истина; логическое понятие в своем диалектическом развитии упраздняет действительность — важный момент в развитии идеализма, в истории Логоса.

Совершенно иное течение мысли находим мы у великого Гераклита Ефесского: истинная природа вещей не есть отвлеченное бытие; она есть жизнь, вечно живой процесс творческого генезиса, единство, осуществляющееся во множестве. Размышляя о загадке мироздания, о тайной гармонии, скрытом единстве, осуществляющемся в видимой борьбе противоположных стихий и начал, в вечном круговороте всемирной жизни, Гераклит силится угадать «слово» мировой загадки: по этому слову совершается все, и люди никогда не понимают его, слышат ли они его, или нет (fr. 2). Это *слово* заключается в учении о *единстве* всех вещей (fr. 1): мудрость одна — знать ту единую мысль, или определение, которым «правится все через все», — общий закон сущего. Это «слово» противоплагается всем шатким речам и мнениям человеческим: оно одно, обще всему и всем; разум один, а люди живут, как бы имея каждый свой собственный разум. По дошедшим до нас фрагментам Гераклита \* довольно трудно установить его терминологию: единая «мудрость»; которой управляется все, и тождественна и не тождественна с Зевсом (fr. 65). Гераклит, очевидно, разумел скрытый «разум» вещей, смысл или разумный закон природы, который должно было открыть его «сущее слово» — его рассуждение о «природе вещей». Но отождествлял ли Гераклит свое слово, свою мудрость с самой премудростью вещей, с самым скрытым «смыслом» природы, как причину вещей? Или, быть может, он просто не устанавливал различия между своим словом о природе и «словом» самой природы — ее внутренним законом, который он пытался раскрыть?

Последующая философия стремилась примирить слово о сущем Парменида со «словом» Гераклита, — понятие неизменной субстанции с понятием генезиса, процесса. «Слова» мыслителей этого периода имеют разнообразное содержание и характер, но сходятся все в одном стремлении — создать *логическую физику*, т. е. объяснить мировой процесс, отправляясь от логического определения сущего. Несмотря на все громадное свое значение, попытки эти,

---

\* Fr. 1, 2, 23, 92, 112, 117 (Bywater) Λόγος в ед. ч.; fr. 18 множ. ч.

очевидно, не могли увенчаться конечным успехом: такова была оригинальная попытка Эмпедокла, силившегося объединить мифологическое и философское мирозерцание, примиряя отвлеченную логическую концепцию Парменида с физическим представлением о природе в форме эпической космогонии; таково было знаменитое учение атомистов, давших первое логическое построение чистого материализма; такова была, наконец, философия Анаксагора. Этот мыслитель впервые отделил невещественное начало мысли, или ума (*νοῦς*), от материи. В этом заключалось его «новое слово». Анаксагор понял, что материя как таковая не объясняет явлений *движения, мышления и целесообразности* в устройстве природы: эти явления невыводимы из непроницаемости, косности, протяженности, т. е. чисто материальных свойств вещества. Философ различает между материальным и нематериальным началом сущего и определяет последнее по аналогии человеческого разумного духа.

Так определяется впервые понятие универсального разумного начала. Но философ не называет этого начала логосом: в его системе оно играет роль исключительно физического начала — мирового двигателя. Он приходит к нему из рассмотрения внешней природы, не из анализа логических процессов\*.

Таким образом, в древнейший период греческой философии термин *логос* имеет колеблющийся смысл. Он означает главным образом *рассуждение* как в объективном, так и в субъективном смысле. Природа вещей понимается в рассуждении, которое противопоставляется обманчивой видимости; отвлеченное рассуждение, отвлеченная мысль обнимает в себе истину, откуда впоследствии могло явиться заключение, что эта мысль совпадает с истиной или что истина есть *идея*. С другой стороны, рассуждение есть действие человеческого ума, выражающееся в *речи* или способностях человеческого духа, — рассудительность.

Более специальный смысл получил термин «логос» благодаря математическим исследованиям, процветавшим, как известно, в пифагорейской школе: пифагорейцы искали в числе и математических отношениях объяснения скрытого *смысла* явлений, *законов* природы. Гармония

---

\* О философах досократовского периода см. подробнее мою книгу «Метафизика в Древней Греции» и готовящийся к печати «Курс Истории древней Философии».

вселенной обусловлена мерой и числом, математической пропорциональностью. И термин «логос» означает нередко *математическое отношение* (как франц. *raison*): «рассуждение» обозначает «отношение» — мысленное отношение, в частности отношение математическое<sup>2</sup>.

Такова первоначальная история термина и понятия «логос» в древнейшей, досократовской философии.

## II. Софисты и Сократ

По мере того как развивались греческая словесность, поэзия, красноречие, научный логос о природе вещей, — возникло формальное изучение «искусства слова» — как риторики, диалектики и впоследствии логики, т. е. как искусства речи, рассуждения и науки понятия. Первыми преподавателями «искусства слова» были софисты, которым принадлежат крупные заслуги в изучении греческой словесности, как историческом, так и теоретическом. Вся философия софистов, возникшая на развалинах античного миросозерцания, их эклектизм, отчасти самый их скептицизм носят характер *филологический*. Человеческое знание не достоверно, — ни чувства, ни ум не дают нам познания истины. И если бы даже истина была достижима и познаваема, она не могла бы передаваться в словах. Поэтому *словесность* имеет цену сама по себе, независимо от своего содержания. Раз объективной истины нет и человеческий субъект является мерою всех вещей, — есть только видимость истины, которую человеческое слово может порождать и менять по произволу, делая сильное слабым и слабое сильным<sup>3</sup>, черное белым и белое черным. Таким образом, слово сделалось самостоятельным предметом изучения.

Сократ в известном смысле стоял на почве софистики, которую он победил. В противоположность софистическому логосу он не проповедовал возвращения к старым мифам и мифологическому миросозерцанию. Напротив того, в своем рационализме он еще решительнее отвергал это миросозерцание; то, что предшествовавшим ему философам казалось «истинным словом» о природе, является ему вымыслом или мифом. Но в отличие от беспринципного «искусства слова» — софистики учение Сократа есть *философия слова* — учение о мысли, о понятии как содержании слова. Не останавливаясь на науке о внешней форме слова или на риторике — которую, однако, и он, и все его ученики продолжали разрабатывать вместе с другими отраслями

*словесности наук* \*, — Сократ первый положил основание *логике*, науке о *мысленном слове*, о понятии, в котором лежит закон истинной, разумной человеческой речи. Возводя все человеческие суждения и рассуждения, все «слова» поэтов, мыслителей, риторов — к понятию, он нашел в понятии принцип и критерий человеческого знания. На начале логического знания Сократ думал построить и систему истинного разумного поведения: оно должно управлять всеми делами человеческими, в частной и в общественной сфере, ибо только через его посредство мы можем познать истинно-высшую цель человеческой деятельности и те общие нормы и законы такой деятельности, которые логически вытекают из этой цели. И высшее благо, и самая добродетель сводятся у Сократа к *познанию* блага: в его глазах благо, опознанное человеком, *понятое* им, является не только достаточным основанием благого поведения, но его необходимою причиной. Аристотель говорит про Сократа, что самые добродетели являлись ему *понятиями* разума: λόγους τὰς ἀρετὰς φέρεο εἶναι. Таким образом, человеческая речь, или рассуждение, точно так же как и человеческое поведение, должны иметь рациональное, *логическое* начало в *понятии*, которому в последующей философии усваивается термин — *логос*. Открытие этого логоса и составляет заслугу Сократа: то разумное «слово», которое человек тщетно искал во внешней природе, живет в нем самом, и только в себе самом человек может познать его.

Но это слово есть не только субъективный принцип человеческого рассуждения, человеческого рассудка: в самом человеческом рассудке оно сознается как *универсальный принцип*: поэтому-то оно может служить началом истинного и целесообразного поведения человека по отношению ко всему внешнему миру. Разумное поведение есть истинное, справедливое и в то же время благое поведение, дающее человеку конечное благо, именно потому, что разум есть универсальное начало, сообразно которому устроено все сущее. На этом обосновывается единство, или гармония, добродетели и счастья, ибо если добродетель вытекает из

---

\* На это обстоятельство не всегда обращают достаточное внимание. Риторика процветала, однако, и в академии, и у циников, и у «болтунов» мегарской и элидо-эритрейской школы. Антисфен, Ксенофонт и Критон были прекрасными риториками и стилистами, не говоря уже об Исократе или Платоне. Множество других молодых афинян всех классов приставали к Сократу, чтобы научиться от него не только мыслить, φρονεῖν, но прежде всего говорить, λέγειν, διαλέγεσθαι, чтобы быть в состоянии λασιφάρδουντας ὀμιλεῖν<sup>4</sup>, как выражался Аристипп. Вспомним то видное место, которое занимает риторика в диалогах Платона.

разума, который внутри нас, то природа образуется универсальным божественным разумом, который есть во всем (ἡ ἐν παντὶ φρόνησις). Самый скептицизм Сократа, его критика всех человеческих мнений, всех ограниченных или мнимых знаний основывается на его понятии универсального знания, идеале божественного знания, универсального не только по своей логической форме, но и по своему содержанию: в самой логической форме наших понятий, открытой Сократом, заключается постулат такого универсального знания, доказательство внутренней универсальности чистого разума. И если Сократ видел всю свою мудрость и свое «служение Богу» в обличении мнимой человеческой мудрости, так это в силу именно этого идеала универсального разума и божественной мудрости, который он таким образом проповедовал. «Думаешь ли ты, что в тебе есть нечто разумное, а вне тебя ничего разумного нет? Ты знаешь, однако, что твое тело заключает в себе небольшую частицу земли и влаги, которые сами по себе столь велики и обширны; ты знаешь также, что оно сложилось из малых частиц прочих великих мировых стихий. Как же ты думаешь, что ты по счастливой случайности вместил в себя весь разум, которого больше нет нигде, и что все сущее в своей беспредельной величине и бесчисленном множестве благоустроено неразумною, слепую силою (δι' ἀφροσύνην τινά)?» В этих простых словах, которые Ксенофонт влагает в уста Сократу (М. 1, 4, 8), заключается вся программа последующего аттического идеализма, завершающегося учением Аристотеля об универсальном разуме. Разум есть принцип науки, начало всякого знания; и он есть принцип истинного поведения, практической деятельности человека в личной и общественной жизни. Наконец, познавая его в его внутренней универсальности, мы понимаем его как объективное метафизическое начало. Философия понятия пришла к философии разума. Рассмотрим, каким образом это случилось.

Философская проповедь Сократа определяет собою все последующее умственное движение, которое она оплодотворила собою. Она возбудила ряд новых проблем, имевших принципиальное значение. Прежде всего если начало человеческого знания и разумной деятельности заключается в понятии, то что такое самое понятие? Чем является оно по отношению к человеческому разуму и ко всей познаваемой действительности?

Понятие есть отвлечение человеческой мысли, которому в действительности ничто не соответствует. На таком пред-

ставлении основано все учение мегарской школы, обратившей диалектику Сократа в систематическую софистику. Весь секрет мегарской диалектики состоит в отвлеченном утверждении того или другого общего понятия, которое в своей отвлеченности не допускает никакого конкретного сочетания с другими понятиями или представлениями. Предметом отвлеченного понятия может быть только абсолютная отвлеченность: это — «Бытие» элейских философов — вечное, неизменное, неподвижное, которому в сущности нельзя приписать никаких определенных предикатов, о котором, следовательно, не может быть никакой речи. Очевидно, что при таком условии *понятие* (как чистая отвлеченность) исключает всякую возможность *познания*. Диалектика понятий ведет к чистой софистике; логическое познание действительности быть не может, и то, что мы считаем истинным *знанием*, есть на самом деле только *мнение*, которое считается истинным (*δόξα ἀληθής*).

Киническая школа, основанная Антисфеном, пришла противоположным путем к столь же скептическому результату. В окружающем нас действительном мире не существует никаких отвлеченностей; в нем нет ничего, что соответствовало бы общим отвлеченным понятиям: существуют только единичные конкретные вещи и частные отношения; общие отвлеченные понятия суть только наши *слова*. Вещи не подлежат общим понятиям или определениям: всякое сочинение общего сказуемого с частным единичным подлежащим — по необходимости ложно, откуда выходит, что вещи нельзя логически познавать или определять: их можно только называть или описывать посредством сравнения или перечисления их составных частей. Истинное определение вещи (ее *οἰχεῖος λόγος*) есть ее название, ее имя собственное; истинный *логос*, или понятие вещи, «есть то, что объясняет, чем была или что есть данная вещь». Таким образом, и здесь познание вещей оказывается невозможным; возможно лишь представление о них, сопровождаемое «объяснением», которое может быть дано лишь посредством сравнений или перечисления составных частей данного предмета, т. е. посредством описания.

Итак, с одной стороны, понятие есть исключаящая всякое представление отвлеченность, с другой — лишь описание или пояснение индивидуального представления. В обоих случаях логическое знание невозможно: в одном — потому, что отвлеченное понятие противопоставляется конкретной действительности и в своей отвлеченности прямо противоречит ей, не имея никакого возможного предмета

в этой действительности; в другом случае — потому, что невозможно никакое обобщение, никакое суждение, выражающее общие свойства и отношения. В первом случае действительность диалектически отрицается во имя понятия; во втором — общее понятие отрицается в пользу отдельных единичных представлений. Таким образом, в самом *логосе*, в самом *понятии* раскрывается противоречие между общим и частным, всеобщим и единичным, индивидуальным. Как всеобщее может относиться к частному, сочетаться с индивидуальным?

### III. Платон

Платон, по-видимому, сознавал заключающуюся здесь проблему. Он раскрыл ее замечательно глубоко в своем диалоге «Теетет», посвященном критике теории познания трех сократических школ — киренской, мегарской и цинической \*. Но как разрешает он ее сам? Признав вместе со своими предшественниками, что все чувственное «вечно течет», непрестанно изменяется и постольку не подлежит логическому познанию, он отличал знание от субъективного ощущения. Связь, вносимая нами в *суждения* об ощущениях, не есть ощущение: чтобы познавать предмет, мы должны не только ощущать, но и понимать его. Самые понятия тождества, различия, сходства, величины, единства, множества и пр. нельзя считать ощущениями или производить из ощущений; а между тем только посредством таких понятий мы судим, сравниваем, связываем различные чувственные впечатления и восприятия в одно объективное представление о каком-либо предмете.

Но если общие понятия являются результатом особых умственных актов, самодеятельности нашей разумной души, то как приложимы они к отдельным вещам, которые мы воспринимаем посредством чувств? Рассмотрев воззрения своих современников, Платон, подобно киникам и мегарцам, признал, что общие понятия не могут относиться к индивидуальным чувственным предметам. Общие определения относятся не к ним, не к изменчивым чувственным вещам, а к чему-то другому, что наш ум постигает в них.

\* Диалог «Теетет» явственно распадается на три части, из коих первая направлена против Аристиппа, отождествлявшего знание с ощущением, а последняя — против циников, определявших знание как *δόξα ἀληθής μετὰ λόγον* («истинное мнение, сопровождаемое логосом», или *объясненное представление*). Средняя часть заключает в себе полемику против определения знания как истинного мнения или представления (*δόξα ἀληθής*). По многим основаниям эта часть представляется нам направленной против мегарской школы.

Определению, понятию подлежит не внешняя, материальная вещь, а *идея*, т. е. нечто *мыслимое*. Такая идея есть объективный предмет понятия: в отличие от вещей, от индивидуальных представлений идея есть «нечто общее» (*κοινόν*). Она есть *род* или *вид*, т. е. нечто такое, что обще зараз бесконечному множеству частных индивидов и может *сказываться* о многом, будучи единым (*τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν*), как, напр., «человечество», «животное», «растение» сказываются о множестве частных субъектов: «мы принимаем одну идею там, где множество вещей относим к одному и тому же наименованию». Но в то же время такая «идея» существует *независимо* от отдельных изменчивых явлений, воспринимаемых в пространстве и времени. Общая родовая идея находится вне изменения, вне пространства и времени; составляя истинный предмет познания, она одна *истинна*, т. е. она одна подлинно *есть* в противоположность явлениям, которые *становятся* и *уничтожаются*. Вещи или явления определяются по своему виду и роду: роды и виды, которым они причастны, делают их тем, что они есть, откуда Платон вывел, что вещи существуют лишь «*по приобретению*» к идеям.

Таково общеизвестное учение Платона об отношении идей к вещам. Другой вопрос, как относятся идеи к понятиям разума, к нашей мысли? По-видимому, всякая идея, т. е. все мыслимое, предполагает прежде всего разум, мышление — словом, субъект, который их мыслит. Для Платона идеи существуют совершенно независимо от такого мыслящего субъекта. Это не продукт наших понятий, но их цель, их норма — *предмет* познания, предмет чистой мысли, обладающий полной самобытной реальностью. Истинно-сущее не есть нечто чувственно воспринимаемое нами; чувственное восприятие субъективно и относительно, и предметы его изменчивы и преходящи; истинно-сущее, неизменное, вечное и непреходящее есть лишь нечто умопостигаемое, или *идея*: эта идея и есть предмет разума; но это реальный предмет, как об этом свидетельствуют пребывающие *роды* и *виды* вещей, неизменные в потоке преходящих индивидуальных явлений. *Идея* есть *объективная мысль*, которая признается невещественной реальностью, разумною творческою силою. Мир идей заступает место внешнего мира; природа мыслима, познаваема лишь постольку, поскольку она отражает в себе мысль, воплощает в себе мысль. Чувственный мир явлений не разрешается всецело в идеи; но по этому самому «слово о природе» не есть «истинное слово», а *миф*, в котором, как и в самой

природе, истина смешана с ложью, существующее — с несуществующим. И внутренний смысл (или логос) этого мифа заключается в идее.

Чтобы оценить хотя бы исторически все значение этой философии, надо отдать себе отчет в глубоком ее основании: мысль ничего не может познать, кроме того, что ей сродно, т. е. ничего, кроме *мысли* же; все, что мы познаем, все, что мы понимаем, есть *мысль*. Нашей субъективной мысли соответствует объективная мысль, или идея: иначе нет никакого познания или понимания. Еще Парменид учил: «одно и то же есть мысль и то, о чем она мыслит»; если мы будем отделять от мысли «сущее, то ведь и это сущее известно нам лишь как предмет мысли, ибо поскольку мы *ощущаем* или *чувствуем* только, мы еще ничего не *знаем*», как говорит Платон. Пусть природа вещей непроницаема для нашей мысли: это отчасти допускал и Платон, признавая в основании внешнего мира материю, абсолютно чуждую духу или мысли. Но мир явлений не представляется нам абсолютно непознаваемым: наша мысль, наша наука открывают в нем совокупность единообразий и устанавливают закономерные отношения между *родами* и *видами* явлений.

Общие роды и виды, общие законы, отношения, общие качества и свойства вещей существуют не только в нашем уме, в наших произвольных гипотезах и классификациях, но и в действительности, в природе. Всякое чувственное качество, которое мы приписываем вещам как объективное свойство или силу (напр., цвет, непроницаемость, вес), — сводится прежде всего к нашему ощущению, предполагает чувствующий субъект. Все чувственное предполагает чувственность. И всякое общее *отношение*, всякая *общая форма*, в которой только воспринимаются эти чувственные качества, всякое *понятие*, в котором они связываются или необходимо мыслятся нами (например, хотя бы форма или понятие «свойства», или форма «рода», «вида», «закона») — предполагают *мыслящий* субъект, сводятся к мысли. Мы можем мыслить только мысли, чувствовать только ощущения или состояния чувствующего существа. И потому, если мы признаем независимую от нас реальность чувственной природы или объективность нашего познания и восприятия, — мы невольно должны допустить в природе осуществление какой-то независимой от нас объективной мысли или идеи и существование в ней живой, чувствующей души.

Так именно и сделал Платон. Еще до него, до Сократа

философия, начавшая с натуралистического монизма, с предположения одной вещественной стихии в основании всего сущего — сознала невозможность объяснить самое *движение*, самый *процесс* развития из одних материальных свойств вещества — из анатомического строения материи, из непроницаемости и протяженности тел. Оказалось, что и самые чувственные качества, самые чувственные формы вещей предполагают для своего объяснения нематериальное начало (чувственный объект предполагает чувствующий субъект); оказалось, что мир *мыслим* только при том предположении, что в основании его лежит *объективная мысль* или идея, составляющая его содержание и осуществляющаяся в его развитии. И эта объективная мысль может быть *воспринята* миром, может осуществляться и воплощаться в его чувственных формах, только в том предположении, что мир есть живое существо, «одушевленное» и «разумное» (Tim. 30 В), — одушевленной одной душой, одним субъектом чувства и мысли: *такова Платонова гипотеза мировой души*, воспринимающей идеи и воплощающей их в природе.

Таким образом, у Платона мы находим элементы позднейшего учения о Логосе — в учении об идее как объективной мысли, или о мире идей как абсолютной норме, цели и причине сущего. «Мировая душа» отличается от этого идеального начала, точно так же как отличается от него и субъективное человеческое сознание, человеческие понятия. Но странным образом мы не находим у Платона определенного учения о каком-либо *субъекте* идей — о всеобъемлющем абсолютном разуме как источнике или причине их. Правда, мы встречаемся у Платона с представлениями о божественном разуме, «царствующем» во вселенной (Phil 28 С и др.) и образующем, зиждущем ее. Иногда Платон прямо говорит об отце, демиурге, творце мироздания, хотя в таких случаях речь его получает своеобразную мифологическую окраску. Божественный разум, который мировая душа «принимает в себя», играет роль творческого начала по отношению к видимому миру, созидая его по образцу невидимых идей. Но (несмотря на Rp. 597 В) нельзя сказать, чтобы он являлся творцом или демиургом идей. Подобное учение мы находим впоследствии у Плотина, который полагал мир идей в самый разум Божества, между тем как для Платона идеи являются лишь предметами созерцания такого разума. Замечательно, что это различие сознавалось и позднейшими платониками. Еще Порфирий рассказывает про себя в «жизни Плотина» (18), что,

будучи сперва учеником платоника Лонгина, он полемизировал против Плотина, доказывая, что умопостигаемое существует вне ума (ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὰ νοητά), т. е. что идеи обладают самобытным существованием независимо от какого-нибудь мыслящего разума. И лишь впоследствии он перешел на сторону Плотина, оставив это платоновское представление. — «Идеи представляются Платону как самобытные объективные сущности (οὐδίαί), и высшая из всех идей, та, которая обнимает и обуславливает все остальные, есть «идея блага» — идеал, который выше всего познаваемого и всего познающего, выше всякого бытия и всякого разума, будучи первым началом того и другого. Эта мысль, до которой возвышается Платон, как до вершины умозрения, служит исходной точкой системы Плотина. Для Платона она есть трансцендентный идеал, а для Плотина — имманентное, трансцендентальное основание субъекта и объекта, разума и бытия. Можно сказать, что высшая идея блага, точно так же как и весь идеальный мир в своей совокупности, есть для Платона *объективный разум* вселенной (la raison des choses) — *смысл и причина* всех вещей, их Бог (идеал) и Творец. Таково именно значение идеи у Платона. Но в сфере идей, вечных сущностей, едва ли возможно различать между мыслящим «субъектом» и его «объектом». Разумность или идеальность есть самое существо идей, и они делают разумным то, чему они сообщаются. По отношению к вселенной, которая существует лишь по «приобщению» к идеям, они являются как божественные силы, или как Божество — когда они рассматриваются в своем единстве или в своем верховном начале — идее Блага, сообщаясь мировой душой, которая сама есть середина между идеальным и материальным началом, идеи дают миру и его форму, и его разум, делая его «чувственным богом», образом бога невидимого. Они порождают разумность, но сами не являются понятиями или «мыслями» отличного от них разума (ср. Parm. 132 В). Поэтому разумным «субъектом» идей может быть мировая душа, отчасти всякий блаженный дух, даже душа философа, созерцающего горний мир; но во всех этих случаях идея является не продуктом мысли, или умственной деятельности субъекта, а, наоборот, объективным предметом пассивного восприятия, созерцания\*. Вся

\* Мировая душа, так же как и душа индивидуальная, заключает в себе идеальное и материальное начала; и она разумна лишь в той высшей своей части, которая сродна идеям и соприкасается с ними. Об основных началах см. Tim. 52 D.

деятельность и усилия ума, вся его диалектика направлены на то, чтобы освободить ум, отвлечь его от всего чувственного, дабы посредством отвлеченных понятий возвыситься до созерцания чистой мысли, составляющей их содержание. Характерно, что в последний период своей философской деятельности Платон резко отличал «идеи» от понятий, отождествляя первые с метафизическими «числами» пифагорейцев. Правда, что, по свидетельству Аристотеля, эти числа производились от высшего Единого, осуществляющего себя в неопределенном множестве. Правда, что в своем «Пармениде» Платон показывает, каким образом самая идея Единого предполагает или полагает множество отличных от себя определений. Но самое Единое есть объективная идея, объективная мысль, а не мыслящий субъект. Искать в нем единство субъекта и объекта в смысле *позднейшего* идеализма значило бы модернизировать мирозерцание Платона.

Исходной точкой Платонова учения об идеях служат логическая диалектика Сократа и его религиозно-нравственный идеализм, его вера в идеал разума и добра. Подобно другим ученикам Сократа, Платон задавался вопросом о том, к чему относятся наши понятия, и подобно им нашел, что они не могут относиться к чувственным вещам: его учение состояло в том, что реальным предметом понятий служат вещи умопостигаемые, или идеи. Но, построив мир идей над вещественным миром, в «умном месте», вне времени и пространства, признав, что каждая идея существует «вечно», абсолютно, «отрешенно» от всего, «сама по себе» и «неизменно», он столкнулся с новыми затруднениями: как объяснить мир идей в их множестве и в их различии? Как объяснить мир чувственный из мира идей, безусловно от него отличного? Как относятся идеи друг к другу и как относятся они к вещам?

В диалогах, написанных в различное время, Платон дает несколько различных ответов. Сначала он, видимо, предполагает, что идеи относятся друг к другу так же, как соответственные понятия, т. е. что логическому порядку сочинения понятий соответствует онтологический порядок в царстве идей. Истинный диалектик, исследуя, как какие понятия исключают друг друга или же согласуются между собою, познает истинное соотношение идей. Однако Платон нигде не пытается вывести из одной высшей идеи всю совокупность идей; сами по себе идеи, эти вечные первообразы вещей, отличны от тех тусклых образов их, которые мы носим в нашей душе. Они отличны от понятий, и Платон

стремится выяснить это отличие в диалоге «Софист»: здесь идеи определяются как различные *причины* вещей, как реальные силы, находящиеся в постоянном, живом взаимодействии; им приписываются способность действия, страдания и постольку движения. Но подобное представление, по справедливому замечанию Бонитца и Целлера, противоречит первоначальному учению Платона, как он и сам отчасти это сознает (Soph. 248 E): идеи приближаются к миру, становятся действительными силами, но теряют свою обособленность, неподвижность, неизменность. На место прежней идеально-логической связи является реальное взаимодействие. Иное учение раскрывается в «Республике»: здесь идеи обращаются в *конечные* причины, поскольку все они сводятся к одному верховному идеалу, к одному общему концу — к идее блага: она-то делает их всех *причинами* и вместе *разумными*, конечными причинами, идеальными *целями* сущего; она уподобляется солнцу, которое дает всему и *существование* и *свет*. Но и при таком условии все прочие идеи в своем множестве только приводятся к этой идее и подчиняются ей, но не выводятся из нее. Множество дано от начала, как и единство. И Платон в позднейший период своей деятельности вновь возвращается к проблеме «единого и многого», которую он разрешает в духе преобразованного пифагорейства.

Как бы то ни было, все это показывает нам различие идей от простых понятий и объясняет, почему Платон не мог сводить их к одному всеобъемлющему Разуму, как их общему началу: в самом «Софисте» разум понимается как их свойство, а не как их источник, а в «Республике» таким источником является божественная идея блага.

Учение Платона представляется дуализмом. Идее противопоставляется материя, как ее «другое», ее противоположность. Но все *мыслимые* определения этой материи носят по необходимости идеальный характер, поскольку всякое определение есть понятие и потому относится к мыслимой вещи, т. е. к идее. Никакое определение, следовательно, не может исчерпывать существа материи, которое само по себе чуждо всякому определению и характеризуется как нечто безусловно неопределенное. Поэтому, как выражается Платон, материя познается только путем какого-то «незаконнорожденного» рассуждения: как нечто абсолютно-противоположное всякой идее или понятию, она мыслится нами путем отвлечения всяких мыслимых общих свойств и отношений, за вычетом которых остается какая-

то совершенно отрицательная величина — чистая пустота. Тем не менее Платон признавал материю, как некоторое самобытное начало. Во-первых, в самой мысли заключается *отношение к ее другому*: всякая идея заключает в себе внутреннее различие признаков и потому обнимает в себе как *утверждение, бытие* этих признаков, так и *отрицание, небытие* других признаков ( $A = A$  и  $A$  не равно не- $A$ ). В этом смысле можно сказать, что самое *бытие* заключает в себе *не-бытие*, т. е. самая идея бытия, предполагая положительное и отрицательное отношение к другим идеям, заключает в себе переход к своему другому, т. е. к небытию. Точно так же идея «единого», или «единства», заключает в себе *множество* отношений к другим идеям, другим признакам или определениям. Мир идей в своей конкретной цельности предполагает, следовательно, не только начала «бытия» и «единства», но и начала *небытия* или *множества*. Во-вторых, самостоятельное существование отрицательного начала доказывается самым отличием изменчивого, преходящего мира явлений от вечного, неизменного мира идей, чуждого времени, пространству и движению. Пусть явления суть только тени, прозрачные отражения идей: материя есть то *зеркало*, в котором они отражаются. Она определяется как *пустая среда движения* ( $\chi\acute{o}\rho\alpha$ ), т. е. в сущности как *пустое пространство*: чистая материя, не имея никаких чувственных или мыслимых свойств, по необходимости *бестелесна*. Поэтому самые элементарные *тела* (стихии), по Платону, имеют уже невещественные свойства, или, точнее, самая *телесность* предполагает *нематериальное* начало *формы*, которая образует материю в определенные тела. Элементарные тела, или стихийные элементы, образуются из чисто-математических форм, т. е. из треугольников, которые слагаются в геометрические многогранники. Таким образом, учение Платона представляет в известном смысле крайнюю противоположность материализму: самые стихии, самые *тела* предполагают «мировую душу», поскольку их форма обуславливается *общими* математическими законами и отношениями идеального порядка, которые в свою очередь могут осуществляться в материи лишь через посредство такой «души», т. е. невещественного, универсального *субъекта*.

Но при всем своем идеализме миросозерцание Платона проникнуто коренным дуализмом, который получает отвлеченное, символическое выражение в позднейший, «пифагорейский» период его философии, где основными началами всего сущего представляются ему «Единое» и «неопреде-

ленная двоица», т. е. начало разделения, к которому сводится множество, как отрицание единства.

Непримиренный дуализм общего и частного, вечной идеи и призрачного явления, формы и материи — проникает собою и психологию Платона, и самую его этику, которая то рвется из оков действительности в своем аскетическом стремлении к неземному идеалу, то, наоборот, проповедует гармоническое осуществление этого идеала в личной и общественной жизни человека. Этот дуализм составляет внутренний диссонанс, и Платон побеждает его как величайший из художников гармонией, красотой тех идеальных образов, которые он вызывает. Но такая художественная гармония дает лишь эстетическое удовлетворение, заключая в себе как бы предварение, предчувствие конечной гармонии, конечного разрешения всех противоречий, составляющего высшую цель человеческой деятельности. Художник находит внутреннее примирение разлада действительности в своем творчестве, в котором он возвышается над этим разладом; но удовлетворение, даваемое им, есть временное удовлетворение; оно существует лишь до тех пор, пока он или те, кто наслаждается его творениями, — могут на них сосредоточиться. Разлад действительности ощущается еще сильнее при свете искусства и поэзии, и по тому самому истинный художник чувствует непрестанную потребность творчества, переходя от одного создания к другому. Платон в своих «диалогах» дает нам ряд художественных произведений, в которых самое умозрение облекается в драматическую форму, самая мысль становится вечным, прекрасным образом. Но где же лежит реальное, действительное разрешение противоречий? Самая красота, самая художественная гармония, воплощающаяся в чувственных, вещественных формах, свидетельствует о том, что такое разрешение существует. Самый чувственный *эрос*, оживляющий все живое, заключает в себе стремление к полноте бытия, к вечности, которая заменяется во времени сменой поколений, порождающих друг друга в таком *эросе*. И самое стремление к красоте, жажда гармонии, жажда полной, вечно прекрасной и блаженной жизни есть, по Платону, явление того же *эроса*, которому он посвятил столько вдохновенных страниц.

Платон признает высшее идеальное начало, абсолютный божественный идеал, который находится выше самых крайних противоречий и противоположностей, выше утверждения и отрицания, бытия и небытия, знания и незнания. Подобно тому как солнце в видимом мире служит причиной

не только света, который делает вещи видимыми, но также и самого происхождения, роста, питания существ, так и этот абсолютный идеал, это божественное «благо», как определяет его Платон, служит для всего познаваемого причиной *познаваемости* и причиной *бытия* или *существования* (Resp. 509 В и сл.): идеал есть истинная цель бытия, его внутреннее основание, которое делает вещи понятными, мыслимыми и в то же время истинно-сущими — поскольку они ему приобщаются. Таким образом, Платон признает единство бытия и познания в высшем идеале, обуславливающим все сущее и все познаваемое. Но этому идеалу противостоит действительность, как вечное, непримиренное отрицание.

#### IV. Аристотель

Учение о всеобъемлющем разуме, как метафизическом начале мира, мы находим у Аристотеля. Аристотель более всех своих предшественников разработал теорию мышления, развил систематически формальную логику — учение о доказательстве, умозаключении, суждении, понятии: «логос», как философский термин, определенно фиксируется у него в значении понятия. Подобно Платону, Аристотель признает, что понятие, универсальное по своей логической форме, имеет своим реальным предметом нечто «всеобщее» — «род» или «вид» — родовую или видовую «форму» вещей (напр., понятие «человек» имеет своим предметом «вид» или родовую «форму» человека — совокупность его родовых и видовых признаков). Но в противоположность Платону он отрицал, чтобы эти «роды» и «виды» существовали вне индивидуальных вещей, как особые, самобытные, идеальные сущности: «сущность» не может быть вне тех самых вещей, коих она составляет сущность; и если вещь действительно *определяется* своей формой (как, например, «человек» — своим «человечеством» или другое создание — своими родовыми и видовыми свойствами), то следует признать, что форма эта внутренне присуща данной вещи. Отвлеченно от вещей все эти роды и виды, все эти общие признаки и качества существуют только в нашей мысли, в наших субъективных понятиях, ибо природа мышления именно и состоит в том, что она воспринимает *форму* вещей без их *материи*. Как в чувственном восприятии я воспринимаю форму без ее материи (например, форму стола или животного), так в отвлеченном понятии я мыслю общую форму множества представлений, отвлекаясь от их конкретного *содержания*. Чистый

*разум*, обладающий способностью воспринимать или обнимать в себе посредством понятий все возможные формы или виды всех вещей, есть форма всех форм, понятие всех понятий, обнимающее в себе все мыслимое. И это — единственная «форма», существующая независимо от материи.

Заметим глубокую разницу, отделяющую учение Аристотеля от идеализма немецкой философии. У Гегеля один универсальный Разум, одно всеобъемлющее Понятие осуществляется во всем множестве родов и видов; вселенная разрешается в систему логических понятий, которые диалектически развиваются из этого чистого Логоса; мировой процесс является процессом самосознания абсолютного Духа, который находит свое окончательное завершение в истории человечества, в развитии его мысли. Метафизика Гегеля заключается всецело в его «Логике», так как все у него сводится к понятию и выводится диалектически из понятий. Учение Аристотеля далеко от подобного «панлогизма». Прежде всего наряду с понятием и понимающим разумом он признает отличную от понятия неразумную материю. Во-вторых, подобно Платону, он признает объективный характер понятий в качестве метафизических *форм*, которые, правда, *понимаются* высшею «формой всех форм» — *разумом*, но тем не менее не сводятся к нему и не производятся из него: они *воспринимаются* им; логическое стремление есть *восприятие* понятий. В-третьих, наконец, Аристотель признает, что формы или виды, мыслимые или воспринимаемые нами, существуют действительно только в своем вещественном воплощении, т. е. только в единичных реальных существах, или вещах. Поэтому наряду с мышлением реальным источником познания является и чувственный опыт: разум не создает из себя понятий, он воспринимает их из опыта, из материи. Истинное знание не только логично — оно положительно.

Таким образом, хотя Аристотель и признает универсальный, всеобъемлющий разум, он, подобно Платону, признает также отличную от него материю и не думает производить от него те «формы», «роды» и «виды», которые в его учении заменили собою идеи Платона. Основное воззрение и в этом учении осталось тем же: ничто не познаваемо и не мыслимо, кроме мысли; ничто не мыслимо иначе, как в форме мысли. Поэтому и природа, поскольку она познаваема, поскольку она мыслима для нас, проникнута объективною мыслью. И наоборот, все те «формы» — роды и виды — все те общие качества и отношения, в которых является нам природа, сводятся к такой мысли или,

точнее, к таким мыслям. Разница с Платоном та, что объективная, реальная мысль в отличие от субъективного понятия из отвлеченной идеи является у Аристотеля не иначе как *действующей энергией*, раскрывающейся в действительности.

Поэтому вся природа представляется Аристотелю живым воплощением объективной мысли, которая *формирует* или образует материю. Это и обуславливает возможность восприятия, познания и понимания природы. Нет материи абсолютно чуждой форме, абсолютно бесформенной или безвидной: если отнять у нее ее осязаемость, ее видимость, составляющую ее форму, — ее мыслимые или чувствуемые свойства, — она обратится в *небытие*. Существует в действительности только оформленная материя, т. е. материя того или другого *рода* или *вида*. Сама по себе материя есть только «материал» (*ὑλη*) формы, возможность или «потенция» (*δύναμις*) формы. Напротив того, «вид» (*εἶδος*) или форма (*μορφή*) составляют всю «*действительность*» или «*энергию*» материи в смысле Аристотеля (т. е. форма — то, что данная материя есть в действительности (*τὸ τί ἔστιν*), — например медь, железо, камень, животное и т. д.

Метафизика Аристотеля есть результат систематической переработки, критического анализа, обобщения и синтеза всех результатов предшествовавшей умозрительной философии греков. Предшественники Аристотеля стремились сначала объяснить мироздание из одной материальной причины. Но по мере развития философской мысли выяснилось, что из материи как таковой необъяснимо не только мышление и познание, но и самые явления внешнего мира: необъяснимы движение, генезис, качественные изменения вещей; необъяснимы качества, чувственные свойства вещей и конкретные соотношения явлений; необъяснима самая *организация* природы как в ее целом, так и в строении родов и видов живых существ. Из *материи* нельзя объяснить *понятия* вещей или, точнее, того, что соответствует такому понятию, т. е. *формы* вещей, в которой мы познаем их, в которой они существуют и являются нам. Эта форма, определяемая в наших понятиях, и делает вещи тем, что они суть, или, если угодно, она-то и есть самая сущность вещей (*τὸ τί ἔδστιν*).

Природа представляется лестницей форм, которые воплощаются в материи в процессе генезиса. Поскольку материя есть лишь потенция, возможность или способность формы, генезис понимается как переход от возможности к действительности, от потенциального к актуальному,

причем «форма» является и производящею причиной такого процесса, «началом движения», и вместе его конечною целью, его идеальным пределом \*. Таким образом, объективное понятие вещи, или ее «логос», становится ее образующею «формою» в процессе развития и определяет собою ее окончательный «вид» (εἶδος) по завершении этого процесса. В этом логосе совпадает, следовательно, и «форма» вещи, и ее конечная «цель», и самое начало, или производящая причина всего процесса.

Аристотель является основателем телеологического мирозерцания. Правда, и до него существовали попытки объяснения природы из конечных целей универсального разума. Но только в его системе конечная цель представляется как начало, имманентное самим вещам, как действующая энергия, как организующее начало. Понятие организма как внутренне связанного целого, имеющего в себе начало своей цельности, было впервые философски разработано Аристотелем. Существенная форма организма и есть его внутренняя цель, его зиждущее, образующее начало, его душа.

Здесь мы переходим к психологии Аристотеля, которая служит лучшей иллюстрацией его метафизики. Душа есть не что иное, как форма организованного живого тела. Природа есть лестница форм, и если в мире неорганическом те или другие формы определяют собою вид или видовые качества того или другого вещества (напр., формы «меди», «золота» или «серебра»), то точно так же и в органическом мире форма живого организма определяет собою совокупность его свойств и функций. Форма статуи определяет только ее внешний вид: это только зрительная или осязаемая форма; форма живого тела определяет собою и его внутренние свойства и функции, его способность ощущения и движения. Низшие формы неорганического вещества служат лишь материалом (ὕλη) для этой высшей формы, которая определяется как душа, в отличие от форм, обуславливающих собою лишь внешний вид или качества неорганических произведений природы или искусства. Так, например, форма искусственного глаза заключается лишь в его внешней видимости и осязаемости; форма живого глаза определяет собою как его целесообразное строение, так и самую его функцию: она есть самое зрение. Равным

\* Срв. Arist. de part. anim. 1, 1, 639: различая причины физического генезиса, он говорит: φαίνεται δὲ πρῶτη (αἰτία), ἣν λέγομεν ἕνεκά τινος, λόγος γὰρ οὗτος, ἀρχὴ δὲ λόγος ὁμοίως ἔν τε τοῖς κατὰ τέχνην καὶ ἐν τοῖς φύσει συνεσθηκόσιν<sup>5</sup>.

образом форма всего живого тела, понимаемая как его душа, есть совокупность всех живых функций, которые отличают его от трупа. Душа есть энергия живого тела, которая существует в действительности в каждом данном живом теле; вне данного организма она существует только в нашей мысли или отвлеченном представлении, ибо подлинная жизнь состоит только в действительности, в энергическом осуществлении чувствующей, движущейся индивидуальности. А раз душа перестает осуществляться в теле, перестает двигать, осуществлять его — она перестает быть душою: человек перестает жить, потому что все функции его жизни, его души, состояли в движении и ощущении, которые немислимы без тела. Другое дело чистый универсальный разум, всеобъемлющая форма всех форм, метафизическое начало Аристотеля. Это вечное, сверхиндивидуальное начало, свободное от всякой материи, есть чистая энергия, в которой нет ничего потенциального, которая от века осуществляется в себе самой, в самостоятельности своего мышления. Этот разум вечен и не зависит ни от какого тела, ни от какого ограниченного сознания. Но его энергия осуществляется и во всех частных формах, которые он объемлет собою; она осуществляется во всей вселенной и в человеческой душе — в материале нашего сознания, наших представлений, ощущений и восприятий. Все прочие частные формы могут существовать лишь как отдельные *мысли* в отвлеченных понятиях *разума*, или же они существуют как реальные энергии в своем конкретном осуществлении — в *веществе*; сами по себе, вне разума или вне вещества, они существовать не могут. Платон доказывал бессмертие души ее сродством с вечной идеей; Аристотель, отвергая самостоятельное существование идей или «форм», отвергал и бессмертие души.

По-видимому, Аристотель разрешает проблему теоретической философии. Мир есть осуществление, воплощение мысли. Этим объясняется взаимоотношение разума и внешней действительности, духа и природы, мысли и опыта: всеобъемлющий разум, форма всех форм, есть универсальное божественное начало, в котором совпадает мышление и бытие, познание и действительность, логическое и реальное начало. Но на самом деле действительность состоит из бесконечного множества индивидуальных вещей или существ и постольку не объемлется никаким логосом, никаким понятием, не разрешается без остатка в общие понятия. Это сознавал и сам Аристотель: его «материя», какими бы отрицательными свойствами она ни обладала, является

границей разума, границей понятия. Поэтому разумное начало оказывается *отвлеченным* в своей познавательной деятельности и *внешним* в своем отношении к природе. Как форма всех форм, понятие всех понятий он охватывает все мыслимое (а следовательно, и все действительное); но как действительные вещи, так и отдельные «формы» имеют самобытное существование не в его мысли, а вне его — в материи. И потому Бог Аристотеля может двигать мир только извне, приводя во вращение верхнюю небесную сферу\*.

Аристотель, подобно Платону, отправляется от основного дуализма, который проникает все его учение; но в то же время он сознает все трудности, сопряженные с дуализмом, и силится разрешить их. С этой целью он признает материю и форму, оба основных начала, соотносительными: материя есть «возможность», потенция формы и постольку предполагает форму; форма есть «действительность», или «энергия», материи, как, например, «душа» есть «энергия» живого тела, осуществление жизненной силы или «способности». Тем не менее вопрос об отношении чистой мысли, чистой энергии разума к внешнему материальному миру остается невыясненным. Сам Аристотель сознает всю важность этого вопроса, в котором заключается проблема познания: если чистый разум не имеет ничего общего с вещами, если он абсолютно чужд им, отличен от них, то как может он мыслить их, объективно понимать или воспринимать их? \*\* Это капитальный вопрос для теории Логоса, для метафизики Разума.

Если человеческий разум испытывает действие вещей и в свою очередь воздействует на них, осуществляя свои

---

\* Аристотель, правда, не видит в своем Божестве простой механический двигатель, приводящий вселенную в движение: это двигатель идеальный, который движет как конечная цель, как «предмет желания», как «Благо» Платона. Но во всяком случае он является внешним миру, и это именно и обуславливает движение мира, его непрестанный генезис в стремлении к вечной цели, к совершенной действительности. Далее, можно спросить, разумеется, что стремится к такой цели? Если божество есть конечная цель, объект стремления и желания, то где их субъект? Желание предполагает нужду (*ἐνδεα*), вызванную лишением (*στέρησις*); в этом смысле Аристотель мог видеть субъект желания как в материи вообще, так и в низших формах, во всей сфере потенциального бытия, которое вообще понимается им как «стремление» к бытию актуальному. Не подлежит сомнению, что здесь к *понятию* потенции, мощи, примешивается *представление* о стремлении, волевым влечении. Это усиливает дуализм Аристотеля, поскольку материя становится самостоятельным существом и субъектом наряду с разумом.

\*\* Срв. De anima III, 4, 429 22 и сл.

цели в материальном мире, то ясно, что между вещами и разумом, между объектом и субъектом есть нечто общее ( $\kappa\omicron\iota\nu\acute{o}\nu\ \tau\iota$ ), что посредствует их взаимодействию. В известном отношении мысль отождествляется с мыслимым объектом в процессе мышления; совершенное знание совпадает с действительностью вещей \*. Единство субъекта и объекта, мышления и бытия предполагается, таким образом, в процессе познания: наша мысль воспринимает «мыслимое» в вещах; наш разум, как «форма всех форм», есть «восприемник» всего мыслимого — всех не вещественных форм, определяющих собою «сущность» вещей ( $\tau\acute{o}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \delta\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\acute{o}\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \nu\omicron\eta\tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma\ \nu\omicron\upsilon\varsigma$ ) <sup>6</sup>.

Наш разум есть отчасти душевная способность, потенция нашего духа ( $\acute{o}\ \kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \psi\upsilon\chi\eta\varsigma\ \nu\omicron\upsilon\varsigma$ ) <sup>7</sup>, отчасти же он есть его деятельность, его высшая энергия. Как способность, разум субъективен, отличен от своих возможных объектов; как деятельность, он отождествляется с ними, т. е. становится объективной мыслью. Деятельное, актуальное мышление, или, как называет его Аристотель, «творческий ум» ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \lambda\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ ), есть то мышление, в котором совпадают субъект и объект, мыслящее и мыслимое (объект мысли есть мысль): такой ум, такое мышление, есть реальное условие всего познания и всего познаваемого мира.

Вселенная со всеми своими мыслимыми формами, со всеми своими энергиями и свойствами существует независимо от нашего возможного восприятия, от нашей субъективной способности мышления и познания: она независима от нашего «душевного», или «пассивного разума» ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \lambda\alpha\theta\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ ); но тем не менее она, очевидно, предполагает универсальное начало разума, начало деятельной, актуальной мысли, которое обуславливает собою всю действительность, проникает собою всю вселенную. Это начало делает вселенную тем, что она есть, т. е. мыслимую нами вселенной, воплощающей в себе совокупность познаваемых форм, родов и видов; и в то же время оно обуславливает возможность нашего объективного, истинного познания и восприятия внешнего мира. Разум в нас становится всем и производит все: он «становится всем» в человеке, в деятельности познания, поскольку в таком познании мыслящее совпадает с мыслимым и воспринимает в себя чистые, мыслимые формы всего сущего. И вместе с тем разум «производит все» — поскольку все мыслимое и в нас и в приро-

\* Ib. 429b 30—430a 9; 431a 1; срв. *Metaph.* XII, 7, 1072b.

де предполагает идеальное, мыслящее начало, мыслящую деятельность. Как божественный разум служит «первой причиной», «первым двигателем» мира, так и в нашей душе деятельный разум служит производящей причиной познания и развития мысли.

*Психологически* — разум, как субъективная способность нашей души, очевидно, предшествует деятельности, актуальному развитию мысли: Аристотель указывает психологическое начало познания в чувственных впечатлениях, возбуждающих нашу душевную деятельность, и он рассматривает развитие этой деятельности в восприятии, опыте, эмпирическом обобщении. Но *логическим* началом знания может служить, по Аристотелю, лишь самое знание в его первоисточнике, т. е. в энергии чистой абсолютной мысли, в которой нет раздвоения между субъектом и объектом, которая мыслит себя самое и все мыслимое и находит себя самое во всех своих объектах.

В известном смысле наша душа есть все вещи, говорит Аристотель. Ибо если совершенное знание *актуально* обнимает в себе все мыслимое, то душа наша *потенциально* заключает все мыслимые и чувственные формы вещей в своих *способностях* мысли и чувства.

Так разрешает Аристотель проблему познания: с одной стороны, между субъектом и объектом признается интимное соответствие; мыслящему разуму и его понятиям соответствуют реальные мысленные «формы» в вещах; наше знание логично и положительно, поскольку сама действительность логична и обусловлена разумом. Но зато, с другой стороны, в самый разум человека вносится раздвоение между сверхличной творческой энергией чистой мысли, которая как бы извне (*θύραθεν*) привходит в наше сознание, и субъективной *способностью* мыслящего духа. Непримиренное раздвоение между формой и материей проникает в самый человеческий разум.

Таким образом, тождество субъекта и объекта, единство мыслящего и мыслимого, в котором лежит ключ к решению задач метафизики, не распространяется Аристотелем на отношение *формы к материи*. Как отвлеченная противоположность мысли или формы, материя сама по себе не может быть *объектом*, точно так же как она не может быть мыслью. Поэтому и все конкретные формы вещей, осуществляющиеся в действительности, не сводятся к одному началу, к одной всеобъемлющей форме; они не производятся из одного универсального разума, как, например, в новейшем немецком идеализме нашего века. Между

высшею, всеобщую формой, понятием всех понятий, и низшими формами существует до известной степени та же вечная граница, которая отделяет чистую форму от материи: ибо все эти частные, низшие формы имеют отношение к материи, без которой они не существуют, и поскольку колеблются между бытием и небытием, действительностью и возможностью. Система Аристотеля никоим образом не может рассматриваться как монизм. Наряду с божественной мыслью он допускает множество отдельных *мыслей*, осуществляющихся в природе, и множество отдельных умов, которые становятся *мыслящими*, воспринимая эти мысли при свете *универсального разума*. Но есть ли этот разум универсальное, всеединое начало сущего? Не ограничивается ли он внешней ему материей?

## V. Стоики

Учение Аристотеля не возвысилось над коренным раздвоением между формой и материей: несмотря на гениальный замысел, лежащее в основании аттической метафизики раздвоение между духом и природой остается непримиренным и разум не выходит из своей отвлеченности. Сам Аристотель сознал проблему, заключающуюся в этом дуализме. С тех пор как человек старался понять действительность, он постоянно испытывал, что мысль о ней, объективное понятие действительности заключает в себе противоречие, точно так же как и то, что чувственное представление о вещах не выдерживает логической критики, оказываясь недостоверным. Открытие этих противоречий есть первое открытие метафизики; и сознание противоречий действительности естественно ведет нас к идеализму, заставляя искать нас идеального их решения в том убеждении, что такое решение *должно* существовать от века.

По мере того как исключительно теоретический интерес философского анализа стал ослабевать, греческая мысль все более и более стала стремиться к цельному философскому мирозерцанию, которое могло бы стать на место разложившихся религиозных верований и обосновать систему рациональной этики. Такое мирозерцание являлось потребностью целого общества, целой культуры — не тесного кружка философской школы или немногих высокопросвещенных дилетантов, составлявших умственную аристократию Греции. Эллинское просвещение покоряло мир, оно становилось социальной, политической силой; эллинская философия, сообразно тому, постепенно утрачи-

вала свой характер анализа, исследования. Она сделалась учением, обратилась в догму. Такой характер придал ей основатель стоицизма Зенон и еще более — его многочисленные последователи.

Первой и самой значительной философией эллинистического и даже греко-римского периода является *стоицизм*, оказавший такое громадное культурное влияние на древнее общество. Он был прежде всего просветительной философией этого общества, философией космополитической по преимуществу, возвышавшейся над всякими национальными делениями и проповедовавшей всеобщее братство людей и их духовную свободу. На знамени стоицизма значился Разум, универсальный разум, или Логос, как мировой принцип, зиждущий вселенную, и как принцип истинного знания и истинного человеческого поведения. Для нас стоики имеют величайшее значение уже по одному тому, что у них впервые термин «логос» получает неизменный смысл универсального, вселенского разума. Эту идею стоики популяризировали, распространили в широких кругах и развили ее так подробно и в нравственных, и даже в богословских ее приложениях, что все последующее философское учение о логосе в Александрии и Малой Азии, в Греции и Риме стоит в несомненной связи с стоицизмом и его терминологией. Напрасно было бы видеть в стоицизме исключительно этическое учение; хотя этический мотив преобладал в нем несомненно, его этика, которая носит такой же характер рационализма, как и прочие нравственные учения греков, основывается всецело на рациональном философском мирозерцании. И несомненно, такое мирозерцание имело само по себе известную нравственную цену в глазах стоиков; некоторые из них, правда, выставляют напоказ свое презрение к чистой теории, подобно циникам, от которых они ведут свое начало; но уже одно сравнение с циниками указывает нам, насколько разнятся от них стоики именно в разработке теоретической философии — логики и физики, которой циники действительно не хотели знать.

Перейдем же к их теоретической философии. В своем стремлении к цельному, свободному от противоречий и чисто рациональному мирозерцанию стоики нередко являются эклектиками по отношению к предшествовавшей им философии: они поставили себе трудную цель — примирить дуалистическую философию понятия, развившуюся после Сократа, с первоначальным монизмом ионийской физики, они и решили, как умели, эту задачу.

Тело и дух, материя и форма сводятся стойками к одному общему началу: это эфирная *пневма*, т. е. дыхание, или дух, начало разумное и телесное в одно и то же время; это огонь Гераклита, пламенная *стихия* жизни, соединяющая в себе воздух и огонь, и в то же время это Зевс, верховное, всеединое божество; наконец, это *Логос* — всемирный божественный разум, заключающий в себе *закон* всех вещей, одушевляющий мир и тождественный с миром в своей субстанции. Таким образом, стойки в этом термине мыслят единство бытия и понятия.

Вселенная представляется живым органическим целым, все части которого разумно согласованы друг с другом. Она образуется путем последовательных периодических сгущений и разрежений эфирной пневмы. Эта огненная пневма сгущается в воздух, а воздух — в воду, которая служит материей всех прочих тел: тяжелые части, осаждаясь из воды, образуют твердую, земную стихию; легкие — вновь улетучиваются вверх, в воздух и огонь. В мире нет пустоты\*; существуют лишь тела различной плотности, которые все проникаются и совокупляются воедино одним неделимым, всепроникающим и всеобъемлющим телом — воздухом. Движение в пределах мира объясняется перемещением, перестановкой частей (*ἀντιπερίστασις*). «Пустота» лежит за пределами мира; в период воспламенения стихий, их возвращения в первобытный огонь, которым заканчивается мировой процесс, вещество, составляющее субстанцию мира, беспредельно расширяется в этой пустоте, чтобы затем вновь сгуститься и сжаться в компактную массу в период новой дифференциации, нового миробразования. Без единства вещества, без непрерывности воздуха (*τὸ συνέχον, τὸ συνεκτικόν*) не было бы связи и взаимодействия вещей, которые относятся друг к другу как части единой субстанции, единого сущего. Различия в степени жизненности и разумности, различия в степени активности и косности, от которых производится все различие душевных и телесных свойств вещей, зависят от большего или меньшего напряжения («тона») этой основной живой стихии. Без такого единства субстанции — необъяснимо взаимодействие между материей и формой, телом и духом, разумом и внешним вещественным миром.

\* Стойки различали между местом (*τόπος*), пространством (*χώρα*) и пустотою (*κενόν*) (Aetius 1, 20, 1, Doxogr. 317): место есть то, что занято телом вполне, пространство — то, что занято им отчасти, пустота — то, что ничем не занято. Срв. прекрасное исследование Bäumker'a, *Das Problem d. Materie in d. griech. Philos.* (Münster 1890), 334.

Действительно только то, что телесно, что способно действовать и в то же время испытывать действие. Нет и не может быть двух абсолютно различных субстанций, иначе никакое взаимодействие между ними было бы немислимо, как это доказывал еще Диоген Аполлонийский (V в.). Бесплотные идеи, формы или понятия не могли бы действовать в веществе, воплощаться в нем, а бездушная материя не могла бы принимать их. Дух не действовал бы на материю, если бы он не был телесен, и материя не испытывала бы его действия, если бы она не была сродной духу. У Платона не только дух, но и сама материя была бестелесной. У стоиков и материя (ὕλη), и дух суть тело (σῶμα). Поэтому стоики признавали телесность не только души, но и самых свойств и качеств вещей, т. е. «форм» Аристотеля; мало того, самые состояния и деятельности существ, даже аффекты, или добродетели, души, представлялись им телесными. Все это своего рода тонкие «материи», или токи — πνεύματα — своеобразные душеподобные сущности, которые распространяются, проникают собою более грубые тела и сообщают им те или другие свойства (например, тепло, цвет, болезнь и т. д.). Таким образом, стоики вовсе не думали отрицать душевные свойства, или проповедовать чистый материализм. Они хотели только разрешить проблему метафизики Аристотеля и его теории познания, упразднив ее дуалистическое противоположение между идеальным и реальным, между бесплотным понятием и чувственной материальной действительностью. Они устанавливали различие между духом и «неразумным» веществом, между активным и пассивным началом, между материей и силой; но дух был для них лишь телом, а сила — материей своего рода или, точнее, состоянием, «тоном» материи. Материя и сила — нераздельны, страдательное не существует без деятельного, как и деятельное без страдательного; вещество не существует без тех или других качеств, как качества не существуют без вещества, которому они присущи; наконец, Бог не существует без вещества (τὸ ὑλικόν), и вещество не существует без Бога, единого зиждущего начала (τὸ αἰτιώδες), обуславливающего форму, свойства, строение и взаимодействие вещей. Сила нуждается в веществе как в своем субстрате, а вещество — в силе, которая дает ему его свойства, состояние, движение, форму.

Логическое знание развивается непосредственно из телесного аффекта ощущения, имея с ним один общий корень — духовный и физический. Представления суть

впечатления, отпечатки, производимые в душе вещами; из них наш разум естественно образует понятия — при повторении однородных впечатлений, проверяя их одни другими. Критерием истины наших представлений и понятий является их очевидность, заставляющая нас соглашаться с ними, или, что то же, таким критерием служит непосредственное сознание реальности, соответствующей отдельным представлениям \*. Как ни наивна такая теория познания, сравнительно со сложными и запутанными учениями Платона и Аристотеля она подкупала простотой и цельностью основной своей идеи, своим сочетанием крайнего наивного реализма с решительным рационализмом. Исходя из основного убеждения в единстве разума и материи, стоики, естественно, могли мирить такой рационализм с эмпиризмом, или сенсуализмом, признавая непосредственную разумность самых ощущений. Если ощущения суть физические изменения душевного тела, или «пневмы», то, с другой стороны, такие физические процессы могут быть непосредственно разумными. Поэтому нас не должно удивлять видимое противоречие исторических свидетельств, из которых одни утверждают, что отец стоицизма, Зенон, признавал критерием истины ощущения, а другие — что он видел такой критерий в «правильном разуме» (λόγος ὀρθός) \*\*. Стоиков любят делать эмпириками, или сенсуалистами, забывая их метафизический реализм. Правда, они признают, что знание образуется из ощущений: вместе с эпикурейцами они видят в общих понятиях лишь результат многократных повторений опыта, причем «всеобщие истины» также получают эмпирическое объяснение, являясь лишь «предварением» частных случаев. Но с другой стороны, не следует упускать из виду, что самые воззрения стоиков на ощущение существенно отличаются от воззрений современного сенсуализма. Под ощущением (αἴσθησις) понимаются прежде всего самые чувства в их способности, точно так же как и в их деятельности; эти чувства суть также «тела», или материи своего рода, органы «господствующей» части души, ее пневматические разветвления, как бы ее щупальца. Сами по себе эти чувства непогрешимы: они ощущают то, что они ощущают;

---

\* Cic. Acad. 1, 4. Зенон придавал веру лишь тем восприятиям, или представлениям, quae propriae quaedam habent declarationem earum rerum, quae viderentur.

\*\* См. спор об этом у Hirzel'я (Untersuchungen zu Ciceros philos. Schr. II, I, стр. 11 сл. и 183 сл.) и Bonhöffer'a (Epictet und die Stoa, 222 сл.), которые оба возражают против Целлера.

но представления, вызываемые их впечатлениями в нашей душе, могут быть истинны или ложны, т. е. соответствовать или не соответствовать вещам, как это показывает опыт. Истинные представления, в которых заключается критерий наших знаний, суть те, которые возникают в господствующей, разумной части нашей души, вынуждая ее согласие. Такие представления Зенон называет «понимательными представлениями» \*. В них совпадает чувственное и рациональное начало, точно так же как субъект и объект, ибо они обнимают, или понимают, в себе свой предмет.

С точки зрения стоического монизма это совершенно последовательно; непонятно только, как могут существовать неразумные, нелогичные, ложные представления, раз все существующее, все материальное, разумно в своей основе. Такие ложные представления могут объясняться психологически — из опыта, а не философски — из начал стоицизма.

Теория познания стоиков, разработанная ими крайне тщательно в борьбе с другими школами, представляется упрощенным преобразованием учения Аристотеля в смысле монизма. Она естественно связана с «физикой» стоиков, точнее, с их метафизикой. Божество, или абсолютное начало, представляется им в одно и то же время как физическая субстанция, из которой образуется тело вселенной, и как универсальный логос, который определяет собою формы, свойства, отношения и законы вещей, одушевляя природу и сообщая сознание организмам. Божество, сохранившее в чистоте свою эфирную природу за пределами видимого неба или блистающее в солнце и звездах, невидимо разлито во всем мире, проникает все, «как мед через соты» (Зенон), и находится в физическом взаимодействии с теми косными стихиями, которые из него образовались. Оно есть, следовательно, и материя мира, и его форма, и его субстанция, и его закон, его стихия и его душа, или разум. Бог есть мир, Бог есть все вещи, и вместе Он есть деятельное, творческое

---

\* *καταληπτικὴ φαντασία*. Еще Платон употребляет *καταλαμβάνειν* в смысле — понимать или схватывать умом (Phaedr. 250 D), и Цицерон передает этот глагол как *comprehedere* (*κατάληψις* — *comprehensio*), откуда *καταληπτικός* = *comprehensibilis*, однако смысл этого термина несколько неопределенен и потому остается спорным: одни понимают его в смысле страдательном (понимаемое представление), другие — в смысле деятельном (понимающее представление), т. е. как представление, обнимающее, захватывающее свой предмет или даже самый разум, который вынуждается к его признанию. Мы переводим «понимательное представление», думая, что такое искусственное выражение всего лучше передает смысл греческого термина.

начало мира, «лучшая», превосходнейшая часть его: Он есть часть и целое, начало, середина и конец. Он обнимает в себе всех богов, все силы, все стихии. Отдельные живые формы, составляющие свойства вещей, определяющие их роды и виды, образующие и оживляющие вещество, суть λόγοι σπερματικοί — «сперматические логосы»: «формы» Аристотеля, его «роды и виды», соответствующие отвлеченным понятиям, становятся особого рода физическими агентами, обращаются в живую материальную сперму, в семена вещей. «Понятия» Аристотеля становятся силами, потенциями (δυνάμεις) и вместе материализуются, получают пневматическую, эфирную телесность\*. Иначе как объяснить взаимное соответствие вещей и понятий, взаимодействие мысли и вещества? Как объяснить реальное существование логических родов и видов? Ясно, что самое семя, из которого образуется индивид данного рода, имеет в себе как бы врожденное понятие будущего организма — логос или форму, предопределяющую его развитие. Но с другой стороны, этот «логос», образующий вещество в целесообразный организм, сам должен быть для этого физической силой, телесным началом — особого рода вещественной *спермой*. Всемирный Логос есть семя мира; он заключает в себе все частные логосы — семена всех вещей. Эти «сперматические логосы» исходят из него и возвращаются к нему, и через их посредство он зиждет и образует все. Каждое семя заключает в себе мысль, разумное начало, и вместе каждая мысль, подобно всемирному Логосу, есть телесное начало. Семя мира есть огонь\*\*. Такова связь логики с физикой!

Во многих отношениях эта стоическая «физика» грубее и проще subtilной метафизики Аристотеля с ее противоречиями и запутанными проблемами: стоики нуждались в свободном от противоречий философском мирозерцании для обоснования своего нравственного учения; они упрощали и разрушали затруднения теоретической философии ввиду практического результата, в котором они видели истинное выражение сократовской мудрости: жизнь, сообразная разуму, сообразная логосу, есть жизнь, сообразная истинной природе человека и всех вещей, ибо разум есть универсальное начало всего сущего. Мудрый, следующий разуму в своей жизни, один свободен, будучи внутренне солидарен с всемирным логосом; он один блажен, как

\* Срв. Bäumker, Das Problem d. Materie, 356.

\*\* Огонь есть στέρα τοῦ κόσμου, срв. Bäumker, 356, 4.

Бог, он царствует над миром. Физика стоиков заключает в себе религиозно-философское обоснование их этики. И в этом отношении ее основное учение — учение о логосе — представляет несомненное преимущество сравнительно с предшествовавшими философиями.

Стоики не первые пришли к идее божественного разума как закона вселенной, в котором совпадают логическая и физическая необходимость; но их особенность состояла в том, что они глубже других сознали этот логос имманентным миру и человеку и связали свою этику с этим представлением. Конечно, пантеизм стоиков имел более философский, нежели религиозный характер. Но представление логоса как Божества, внутренне присущего нашему духу и зиждущего природу, облекалось и в стоицизме в нравственно-религиозную форму (например, в знаменитом гимне Клеанфа в честь Божества — произведении, проникнутом несомненным религиозным чувством) \*. Этот религиозно-нравственный мотив постепенно усиливается, и у стоиков римской эпохи — Музония, Сенеки, Эпиктета, Марка Аврелия — он достигает наиболее яркого выражения. Поэтому стоическая философия, приобретшая столь широкую популярность в греко-римском мире, оказала такое сильное влияние на религиозную мысль, не только языческую, но и христианскую. Отцы Церкви первых веков были все более или менее стоиками в *своей философии*, ибо философское учение о логосе как внутреннем божественно-разумном законе, открывающемся в сознании человека, и вместе как об универсальном Промысле, господствующем в мире, было впервые разработано стоиками и популяризовано ими в самых широких кругах. Не мудрено, что ранние христианские апологеты примыкают здесь к стоицизму. Так, Тертуллиан, который столь часто выставляется противником философии и столь часто сам декламирует против нее, более других испытал на себе влияние стоицизма. Самые декламации его против философии были обычны в устах стоиков и циников его эпохи, что не мешало ему разделять нравственные, психологические и даже метафизико-богословские представления стоицизма (например, о телесности Бога, духа и всего сущего): «и у ваших мудрецов, — говорит он в своей «Апологии», — логос, т. е. слово

---

\* Сам ап. Павел в своей речи к афинянам приводит слова этого гимна (Д. XVII, 28), дошедшие до него, по-видимому, в слегка измененной передаче Арата: τοῦ γὰρ (вм. ἐκ τοῦ γὰρ) γένος ἑσμὲν<sup>9</sup> (срв. Arat. Phaenon. I, 5).

или разум, является художником (*artifex*) вселенной. Его Зенон определяет творцом (*factitorem*), который все образовал в стройном порядке; это Слово называется и Богом, и душою Юпитера, и необходимостью всего сущего. Клеанф соединяет это все в том Духе, который он признает проникающим вселенную. И мы также признаем то слово, разум и силу, через которые Бог сотворил все, по нашему учению, особою духовною сущностью».

С учением стоиков о логосе связывается их представление об единстве мирового порядка и его разумности. Отсюда объясняются фатализм стоиков и вместе их оптимизм и телеология. В мире царствует один закон, одна необходимость, которой равно подчинены и боги и люди, которая не знает случая или исключения. Возникший путем естественной эволюции из божественного естества, мир должен вновь, по истечении положенного времени, возвратиться в его недра в общем воспламенении; и уже одно сознание этого единства естественного порядка, единства всемирной судьбы, доставляет стоику великое утешение (Сенека, *de prov.*, с. 5). И это утешение увеличивается, когда мы убеждаемся в том, что закон, господствующий в мире, есть разумный закон, что все в мире устроено разумом и сообразно разуму. Учение о целесообразном устройстве вещей вытекает из идеи универсального логоса и развивается стоиками в связи с традициями аттической философии. Оно обращается в популярную теодицею, первые образчики которой мы находим в воспоминаниях Ксенофонта о Сократе (I, 4 и IV, 3); идея логоса связывается неразрывно с учением о Промысле\*, которое получает все большее и большее развитие и распространение в общей и философской литературе, в особенности благодаря нравственной проповеди стоицизма, проникнутой тою же идеей универсального разума, управляющего вселенной и живущего в человеческом духе.

Этот логос, или разум, живущий в нас, эманация, или «излучение» всеобщего, божественного разума, составляет как бы наше «внутреннее слово» (*λόγος ἐνδιάθετος*) в противоположность высказанному, «произнесенному слову» (*λ. προφορικός*), которое его символизирует\*\*, — различ-

---

\* На этом настаивает А. Ritschl в своей *Entstehung d. Altkatholischen Kirche*, 1857.

\*\* Такое различие намечается уже у Платона, *Theaet.* 189—190 и у Аристотеля; срв. *Anal. post.* I, 10—76, 24, *Categ.* 6, 46, 34.

ние; находимое нами неоднократно впоследствии не только в философской, но и в патристической литературе \*. Наша душа есть, таким образом, истечение чистейшего духовного естества, и отдельные способности души суть как бы ее органы, особые материальные «дыхания», имеющие одно средоточие в «господствующей» части духа (τὸ ἡγεμονικόν), откуда они разветвляются по всему телу. Как эти способности, так и сама душа сводятся к одному началу, вместе разумному и вещественному, и уже в своем семени каждый человек получает такую душу \*\*, такую способность разума, которая развивается постепенно в деятельности его восприятия, памяти, опыта. Все познания, возвышающиеся над простым чувственным восприятием, получают посредством деятельности логоса, являясь как бы его раскрытием. Он возвышает нас над животной жизнью и связывает нас с Божеством, обитая в «господствующей» части нашего духа. Отсюда некоторые стоики, как, например, Эпиктет, признают, что логос (как разум) и есть то, что делает человека человеком: мы должны украшать не тело, а то, что составляет нашу суть, т. е. логос (Diss. IV, 11, 33). Логос в этом смысле понимается как разум человека, причем иногда допускается даже возможность его извращения. Но нередко логос человека отличается от его личности, как высшая сила, которой он может подчиняться или противиться, как «правый разум» (λ. ὀρθός). В этом логосе человек приобщается Божеству; в нем он равняется богам (Diss. 1, 12, 26), уподобляется им. Человеческая душа божественна по своему происхождению, человек есть в своем логосе сын Божий (υἱὸς τοῦ θεοῦ I, 9, 6) — собственный сын Божества. И эта мысль, это сознание божественного достоинства человека служит могущественным мотивом нравственной проповеди стоиков, как в учении о нравственном очищении, о воздержании от страстей, о господстве над низшей животной природой, так и в призыве к человеколюбию \*\*\*: человек есть святыня для человека \*\*\*\*.

\* Напр., у Тертуллиана Adversus Prax. 5, у Теофила Ad. Autol. 11, 10, у Климента Александрийского Str. V, 1, 6, несмотря на его отрицательное отношение.

\*\* См. это представление (так называемый «традиционизм») у Тертуллиана (напр., de anima 19, 20, 27 и др.), который пользуется им для обоснования своего учения о наследственном первородном грехе (de testimon. anim., с. 3).

\*\*\* Срв. Bonhöffer, Epictet, 76 и сл.; то же находим мы у Музония, Сенеки и М. Аврелия, причем эти позднейшие стоики, несомненно, повторяют здесь основное учение своей школы — ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἔσμεν, или «Его же мы и род», как цитирует апостол.

\*\*\*\* Homo res sacra homini (Senec, Epist. XIV, 33).

Если Логос управляет миром как внешняя необходимость, то в человеке он сознается как разум, как божество. В этом непосредственном сознании человек возвышается над миром. И если все вещи сознательно или бессознательно определяются им, то высшая свобода, блаженство и богоподобие человека состоят в сознательном подчинении божественному слову. Задача философа в том, чтобы питать в себе божество и уподобляться *Логосу*, в том, чтобы становиться *богом из человека* (θεός ἐξ ἀνθρώπου Epist., Diss. II, 19, 27). Отсюда объясняется, почему иногда божество отождествляется с человеком в его разуме, иногда самый разум представляется как особое божественное начало, обитающее в человеке: «бог близко от тебя, он с тобой, он в тебе, — пишет Сенека: — священный дух живет внутри нас — страж и наблюдатель всего доброго и злого в нас» (Ep. 41, 2); от него ничто не сокрыто (Ep. 83, 1), он есть тот таинственный демон, к голосу которого прислушивался Сократ. На римской почве это учение примкнуло к вере в гениев-хранителей, оно проникло в литературу, оно являлось как бы окончательным результатом греческой философии разума, теряясь в самых ранних начатках греческой мысли, и оно послужило заветом этой философии будущему\*.

Идея универсального Логоса определяет собою этику стоиков, вытекающую из основ Сократова учения. «Жить сообразно природе» — значит «жить сообразно разуму» — сообразно истинному слову, которым зиждется природа. Религиозная покорность пред необходимым, провиденциальным порядком, единообразным законом, господствующим в ней, соответствует внутренней свободе разумного, словесного духа, который сознает свою солидарность с единым вселенским разумом и чувствует свою связь с единым божественным целым вселенной. Все хорошо, что от разума, от бога, живущего в нас и осуществляющегося в мировом порядке. Все зло сводится в конце концов к неведению, к неповиновению разуму, к отвращению от разума. Добро для человека только то, что касается его, что зависит от него, — в чем его истинная, божественная суть, его свобода. Зло для него — господство неразумных страстей и ложных представлений, которые привязывают его к внешнему, к тому, что от него не зависит, к низшей чувственной при-

---

\* См. Плутарха, Quaest. Plat. 1, 2 (p. 999), который сопоставляет комика Менандра с Гераклитом ἦθος ἀνθρώπου δαίμων<sup>10</sup> (Heracl. fr. 121 ed. Wywater).

роде; ее мнимым скорбям и благам. Сами по себе естественные склонности человека хороши, так как они нормальны, сообразны природе; но там, где эти склонности берут верх над «господствующей» частью души, — там нормальный порядок извращается: душа дезорганизуется. Правда, в своем монистическом фатализме стоики не могли объяснить происхождение зла, т. е. возможность такого нарушения или извращения порядка. Наряду с универсальной необходимостью — последовательно или нет — находится место для личного, субъективного произвола, хотя в окончательном результате выбор предстоит между внешним или внутренним подчинением необходимости, управляющей всеми вещами, — разумной, божественной необходимости. Тот, кто внутренне солидарен с ней, тот сам уподобляется Божеству и вместе с Ним и в Нем наследует миром. Между таким «мудрым» и прочими «бездумными» людьми лежит непроходимая бездна — та, которая разделяет тварь от Бога. Стоит ли человек на сажень или на вершок под воду — он равно погиб: нужно совсем выйти из нее, подняться над нею. Лишь постепенно стоики смягчают этот ригоризм, разрабатывая целую педагогическую систему нравственного развития и допуская поступательное движение к совершенству, но идеал мудреца — всеблаженного, всеправедного, неизменного, «ставшего Богом из человека» и воплощающего в себе «правый логос» — остается всегда тем же.

«Мудрый» достиг совершенного бесстрастия, и ничто внешнее не может его возмутить; он не знает гнева и жалости, страха и страдания, возвысившись над вселенной; он освободился от богов, сравнившись с ними. Он всемогущ, как Бог, и царствует над миром в недостижимом величии духа. Таким образом, нравственный идеал стоиков получает индивидуалистический характер; но наряду с этой индивидуалистической тенденцией мы находим у стоиков проповедь широкого нравственного универсализма, который впервые возвышается до идеи *всеобщего братства*. Нет более ни афинянина, ни коринфянина: *все люди — братья, как чада единого Отца* \*; в сознании этой истины сглаживаются социальные и национальные различия и неравенства: раб делается братом, иноплеменник становится ближним, и космополитизм провозглашается на место идеала национального государства: *mundus est nobis patria* \*\*<sup>11</sup>. Человек

\* Срв. Epist. Diss. 1. 13.

\*\* Sen. De tranqu. IV, 4, Epist. 105, 52, срв. Музоний у Стобея Floril. 40, 9: «общее отечество всех людей есть вселенная».

сознает себя гражданином «вышнего города», или государства, в котором все другие города или государства являются лишь как бы отдельными домами \*. Он чувствует себя членом вселенского, божественного тела: *dei socii sumus et membra* \*\*. Идея универсального «града Божия» впервые зарождается в стоицизме. Признавая один нравственный идеал, один универсальный закон для всех, стоик в самой вере своей в провиденциальное, разумное мироправление находит основание для веры в личное призвание человека, для учения об индивидуальных нравственных обязанностях. Мы не станем распространяться далее об этике стоиков, но мы должны отметить громадное культурное влияние этой «просветительной» философии, систематизировавшей нравственную проповедь Сократа и преследовавшей ее основную цель — нравственную реформу человечества. Стоицизм не ограничивал этой проповеди узкими рамками греческого города или даже Греции — он понес ее всему образованному миру и дал ей такое широкое развитие и распространение, какого до него не знала ни одна философия; обращаясь к эллину и варвару, к рабу и свободному, он провозглашал свое учение на улицах и во дворцах. Уже первые стоики по своему происхождению принадлежат колониям, окраинам греческого мира, иногда прямо иноплеменным городам. Сам Зенон был сыном купца с острова Кипра, его преемник Клеанф был кулачным бойцом из Трояды, а великий догматик и схоластик школы Хризипп был родом из Тарса в Киликии \*\*\*. То же разнообразие в происхождении и общественном положении находим мы и позднее. Стоит вспомнить стоиков римской эпохи: Муция Сцеволу, понтифекса и юриста, ученика Панеция; фригийского раба Эпиктета; знатного Персия; кордуанца Сенеку, богатого вельможу при Нероне, и Марка Аврелия, властителя всемирной Римской империи.

Стоицизм оказал глубокое влияние на литературу, как философскую, так и общую. В философии трудно указать какую-либо школу, которая не испытала бы на себе его влияния, исключая, пожалуй, одних эпикурейцев, которые так глубоко расходились со стоиками в основной своей точке отправления, хотя и сближались с ними во многих практических положениях. Заветные мысли стоической

---

\* Слова *Кесаря* М. Аврелия (III, 11)!

\*\* Сенека, *Epist.* XCII, 30.

\*\*\* Срв. других стоиков: Аристона *Хиосского* и Герилла *Карфагенского*, учеников Зенона; Сфера *Борисфенского*, Диогена *Вавилонянина*, Панеция *Родосского* и Посидония из Апамен (*Сирия*).

философии проникали во все слои греко-римского общества. Более других школ стоицизм приобретает характер воинствующей философии — учащей и проповедующей. Разрабатывая тщательно словесные науки и риторику, он получает могущественное влияние на педагогию, на среднюю школу, претендуя вместе с тем и на нравственно-воспитательное значение. Развивается тип философа-проповедника, моралиста, наставника, духовника, заботящегося о спасении душ, назидании, утешении, душевном врачевании своих учеников или своих духовных детей. Аристократы и знатные дамы держат при себе философов как «домашних капелланов» \*; вельможи переписываются с ними и призывают их к смертному одру, чтобы выслушать их напутствие. Появляются философы-приживальщики, присяжные риторы стоической морали; являются дилетанты, драпирующиеся в мантию стоицизма, литераторы, распространяющие его в прозе или в стихах, как Персий; в философских школах его преподают ученые профессора, оплачиваемые дорогими гонорарами, и, наконец, уличные проповедники разносят его среди толпы.

Вместе с тем развивается целая литература назидательного характера: проповеди, увещания, послания, похвальные слова добродетелям, декламации против пороков и суеты житейской, утешения на все случаи жизни — старости, болезни, смерти близких, изгнания, заключения в узах и т. п. Стоики и здесь являются лишь популяризаторами, продолжая и развивая литературный род хрии и диатрибы, получивший начало еще до них, в эпоху софистов, и достигший особого процветания в той цинической школе, от которой сам стоицизм ведет свое происхождение. Эта литературная форма была усвоена, впрочем, и не одними стоиками: риторика процветала во всех школах, и общие места морали служили ходячею монетой всего литературного рынка. Постепенно диатриба лишается оригинальности, принимая нередко компилятивный, подражательный характер. Тем не менее она представляет нам величайший интерес как по содержанию, по тем главным руководящим мотивам, которые в ней высказываются, так и по своему популярному характеру и своему литературному влиянию. Ибо, начиная со второго века, эта нравственно-риторическая литературная форма, со всеми своими особенностями, была усвоена христианскими писателя-

---

\* См. Hatch. The influence of greek ideas and usages upon the christian Church, 1891, 40—22.

ми, причем циническая и стоическая диатриба оказала на них особенно сильное влияние.

При изучении назидательной литературы этой переходной эпохи нас не должны особенно останавливать многочисленные, неизбежные повторения, заимствования — общие места риторики, хотя и в этом отношении историко-критическое исследование представляет большой интерес. Важнее всего то развитие, углубление нравственного сознания, то пробуждение совести, нравственного анализа, внутренней исповеди, которое мы наблюдаем хотя бы в выдающихся произведениях этой литературы и которое сказывается в ее утонченной, иногда мелочной казуистике. Важен и общий смысл этой морали — проповедь универсального, разумного закона — проповедь Слова, живущего в нас и правящего миром.

Немудрено, что христианские апологеты примыкают к этой проповеди, усваивают себе не только ее форму, но и самое ее содержание. Согласно их учению, христианство развивает то «врожденное всему человеческому роду семя Слова», о котором говорит Иустин; и если все, жившие сообразно Слову, были христианами до Христа, то сам Христос был полным воплощением божественного Слова\*. *Логос есть универсальный принцип нравственного и физического мира.* В области нравственной он есть не только Промысл о человеке, но и то начало, которое изнутри воспитывает, просвещает как весь человеческий род, так и отдельного человека, — «всякого человека, грядущего в мир». Так учил Иустин, так учил Климент Александрийский и многие другие апологеты: Логос есть истинный педагог человечества и человека. В этом они сходятся со стойками, показывая греко-римскому обществу, что христианство заключает в себе высшее обоснование его просветительной философии. Прекрасной иллюстрацией такого положения служит нам «Педагог» Климента Александрийского: этот трактат представляет собою на три четверти пространный эксцерпт из диатрибы стоика Музония Руфа, местами интерполированный священными текстами\*\*. В литературных нравах этой эпохи компиляторов, эпитоматоров и фальсификаторов такой прием не представлял ничего необычного, и профессиональные риторы

\* II Apor. VIII, 1 и 3. Язычники обладали лишь частью потенциально-го, «сперматического» Слова (σπερματικῆ λόγου μέρος), ср. ibid. XIII, 3.

\*\* См. превосходное исследование P. Wendland'a: *Quaestiones Musonianae de Musonio stoico Clementis Alexandrini aliorumque auctore.* 1886. Срв. свид. о Музонии Иустина-муч.: II апология, гл. 9.

и литераторы постоянно черпали из общего капитала современной и древней словесности. Первым христианским литераторам, как Климент, предстояла трудная задача — создать литературу, которая могла бы соперничать с литературой языческой, и в преследовании этой цели работа их принимала нередко экстенсивный характер: наряду с самостоятельными трудами им приходилось компилировать, перерабатывать, переделывать те произведения языческой литературы, которые являлись для них особенно полезными. Из стоиков не один Музоний попал в христианские трактаты и хрестоматии. Трактат Цицерона *de officiis*, представляющий собою компиляцию из трактата стоика Посидония, был в свою очередь компилирован и переработан св. Амвросием в его сочинении *de officiis ministrorum* \*<sup>12</sup>. Сенека, которого Тертуллиан называет часто «нашим» (*saepe noster*), которого Лактанций постоянно цитирует и прославляет, заносится блаж. Иеронимом в его каталог христианских писателей \*\*. «Энхиридион» Эпиктета послужил материалом для нескольких христианских парафраз \*\*\*.

Ранние апологеты христианства нашли у стоиков разработанную нравственную казуистику, популярную теодицею и популярную, иногда возвышенную мораль, основанную на проповеди универсального разумного закона — Логоса. Они нашли у них выработанную литературную форму проповеди, катехетики, парэнетики — короче, всей нравственно назидательной словесности <sup>15</sup>. Понятно, они учились философии не у одних стоиков. Но в их эпоху, как

---

\* См. *Draeseke*. M. T. Ciceronis et Ambrosii II tres inter se comparantur 1875, и *Ewald*. d. Einfluss d. stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung d. Ethik bei Ambrosius 1881. Также *Thamin*. St. Ambroise et la morale chretienne au IV s. Paris, 1895.

\*\* Tert. de anima XX, Lact. Institutiones 1, 5, 28; VI, 24, 13 и 15; V 22, 12, где он признает его слова «почти божественными». Многие места из утраченных произведений Сенеки известны нам в цитатах Лактанция. У блаж. Иеронима см. de viris illustribus, гл. XII, где Сенека заносится in catalogum sanctorum <sup>13</sup> — правда, за его подложную переписку с ап. Павлом и его «мученичества» вместе с апостолами при Нероне. В своем сочинении против Иовиниана Иероним пользуется в значительной степени утраченным трактатом Сенеки de matrimonio. О судьбе других утраченных сочинений этого философа в христианских обработках и excerptis см. Naase в его издании Сенеки III, 420—446 сл.

\*\*\* Одна из таких парафраз издана Казобоном (1659) под заглавием Paraphrasis Enchiridii и относится им к эпохе Юстиниана. Другая принадлежит св. Нилу (V в.); в ней «боги» заменяются «Богом», Сократ — Павлом, имена языческих мудрецов — неопределенными терминами, как τῶν ἐναγέρτων, т. σοφῶν <sup>14</sup>; гл. XVII, где мир уподобляется театру, опускается вовсе.

уже сказано, и все другие школы в значительной степени испытали на себе влияние стоицизма. Между богословской концепцией стоиков и апологетов лежит все различие, отделяющее рационалистический монизм или пантеизм от положительного, религиозного теизма. Но с одной стороны, стоики в своей религиозной проповеди говорят иногда языком монотеизма; с другой — ранние апологеты не только в области морали, но даже и в общем философском миросозерцании нередко усваивают себе язык философии. Мы не думаем сблизать здесь христианство со стоицизмом; мы хотим лишь отметить точки соприкосновения между стоицизмом и миросозерцанием отдельных христианских писателей, к тому же не всегда понимавших христианство с должною полнотой и мысливших истины христианства в философских формах, которые были созданы не ими. Правда, и в самой греческой философии стоицизм не сказал последнего слова. Но прежде чем расстаться с ним окончательно, отметим его отношение к положительной религии.

Стоицизм не имел претензии создать новую религию; он выступал лишь с новым богословием. Но и здесь, как и в других частях своего учения, он примыкал к результатам предшествовавшей мысли. Богословская проблема ставилась перед ним в очень определенной форме: требовалось примирить национальное многобожие с философским монизмом, рационализировать народную религию в духе просветительной философии. Самый способ, которым решалась эта проблема, был намечен уже в эпоху первого зарождения греческой просветительной, популярной философии — в эпоху софистов. И этот способ заключался в аллегорическом истолковании народных мифов и верований в смысле этики и в особенности в смысле физики. Стоики придали новое развитие этому методу аллегорического истолкования, которому суждено было сыграть такую значительную роль на другой почве и в другое время. И надо сказать, что в их философском пантеизме, в их учении о божественности мира, эта аллегористика находила прочное догматическое основание. Все твари суть члены божества, все стихии божественны, представляя собой его отдельные формы. Поэтому поклонение божеству в стихиях мира, или культ отдельных стихийных богов, представляется стоикам разумною формой богопочитания. Таким образом, в своем богословии они остаются верными преданиям языческого культа и в то же время имеют возможность согласовать их с требованиями своей философии, объясняя мифы в смысле натурализма, как это делают

и теперь некоторые «сравнительные» мифологи, производящие религию из обоготворения стихий. С одной стороны, стоики продолжают вместе с своими предшественниками бороться против грубых и безнравственных мифов, в которых они видят оскорбление божества; с другой — они рационализируют эти мифы, объясняя их как аллегорические олицетворения физических процессов и явлений\*. Можно заметить, что при таком толковании религия теряет свой позитивный характер. Точно так же, как и у иных современных мифологов, самое существо и значение богов делается спорным, определяясь сомнительными этимологическими соображениями относительно имен отдельных богов и случайными аналогиями их мифов или атрибутов со стихийными явлениями природы; самые боги становятся мифами, остается единое божество, наполняющее мир и всего более близкое к человеку, которое он познает в наиболее чистом виде в недрах своего собственного духа. Но такое божество должно быть чтимо не кровавыми жертвами, не всеожжениями, не золотом или серебром, а чистым сердцем, правой и благою волей человека\*\*. Лишь чистый и освященный дух вмещает в себя Бога\*\*\*. Поэтому лишь человек, и притом мудрый, благой человек, является образом и подобием Божиим; один образ такого человека, одна мысль о нем может служить высшим и живым нравственным мотивом нашей деятельности, предметом нашего подражания и нравственного поклонения (epist. XI, 9).

Подобные воззрения как нельзя более соответствуют индивидуализму стоиков и вместе их универсализму. Божество универсально, как разум и как сама природа. Национальные границы падают, человек видит во вселенной свое отечество и в национальных богах — формы единого вечного Божества. Но с другой стороны, в самом учении о Промысле стоики находили оправдание национального, поместного культа. Мир есть органическая система, одушевленная одним божественным духом и обнимающая в себе совокупность неразумных и разумных тварей — людей и богов. Допуская телесность души, которая может переживать наше бренное тело до своего разрешения в вечный пламень Божества, стоики признавали и существование множества различных «душевных сущностей» — духов и демонов, в которых они вместе с Сократом видели

\* См. заключение богословского трактата стоика Корнута (ed. Lang. С. 75, 76).

\*\* Сенека, epist. 115, 5 и у Лактанция VI, 25, 5.

\*\*\* Sen. epist. 87, 21 animus, nisi purus et sanctus est, Deum non capit.

служителей божьих. Эти демоны, точно так же как и человеческие души, суть лишь частное проявление единой души — единого Логоса, одушевляющего мир. В этом смысле стоики вместе с древнейшими ионийскими мыслителями признают природу наполненной богами, демонами и душами: боги, демоны, души равняются здесь богу, или божеству, которое все они представляют или олицетворяют собою. Демоны посредствуют частные проявления Промысла, ту универсальную необходимость, которая царствует в мире, и в то же время они посредствуют и отношения человека к Божеству, которое стоит за ними: в личной нравственной жизни, точно так же как и в культе, Божество как бы индивидуализируется в них, являясь нам как τὸ δαιμόνιον — бог или демон\*.

Не трудно заметить некоторую двойственность в этих представлениях, колеблющихся между рациональным монизмом и народным политеизмом. Они имеют как бы две стороны — внешнюю и внутреннюю, экзотерическую, примыкающую к ходячим верованиям, и эзотерическую, философскую. Во всяком случае все религиозные представления получают смысл чисто аллегорический. Вечно только единое Божество, в которое, по истечении мирового цикла, должны вернуться все вещи в общем воспламенении всех стихий. Поэтому, например, в религиозной психологии<sup>16</sup> стоиков встречаются разноречия: Клеанф признает бессмертие всех душ вплоть до общего воспламенения; Хризипп ограничивает таковую загробную жизнь только душами праведных, или «мудрых»; Сенека и М. Аврелий допускают лишь *возможность* загробного существования в течение известного периода; Эпиктет вовсе отказывается от этой мысли, Корнут и Панеций отрицают загробную жизнь\*\*. На самом деле, с точки зрения физики стоиков, можно и признавать и отрицать возможность физического существования «душевной сущности» вне человеческого тела, точно так же как можно признавать или отрицать физическую индивидуальность демонов. Во всяком случае все индивидуальное — бrenно и преходяще, и загробный мир греческих мифов является басней. Этический интерес стоицизма лежит не в индивидуальном существовании, а в вечном и общем, не в душе, колеблющейся между разу-

---

\* Ср. С. Wachsmuth, Die Ansichten d. Stoiker über Mantik u. Dämonen, 1860 и Zeller III, 1, 318 и сл., где приведены главнейшие мнения стоиков о демонах.

\*\* См. Bonhöffer, 54—67; Rhode, Psyche 601—21.

мом и плотью, а в чистом, беспримесном универсальном Логосе, который, как вечный огонь, поглощает все индивидуальное.

\* \* \*

Такова первоначальная история понятия Логоса в греческой философии. Сначала философы искали слова, разума и вещей в самой природе, не различая между природой, как объектом познания, и разумом, как его субъектом. Затем логос мало-помалу отвлекается от природы: софисты противопоставляют действительности субъективный логос, отрицая всякую объективную истину, великие аттические мыслители открывают объективный логос, объективную логическую мысль — в самом разуме человека. Возникает вопрос об отношении мысли к предметам познания — к сущему, к природе. Поскольку природа противопоставляется логической мысли, Платон признает ее ложной, призрачной. Истина, то, что соответствует разумным логическим понятиям, есть *идея* (т. е. нечто мыслимое по существу); только идее, только идеалу принадлежит истинное бытие. Но с другой стороны, не является ли ложным самый *логос*, взятый в своей отвлеченности, — там, где он противопоставляется действительным вещам? Не разлагается ли отвлеченное понятие в диалектических противоречиях? По Аристотелю, истинное бытие принадлежит не отвлеченным понятиям или идеям, а прежде всего той мысли, которая их мыслит, и природе, которую эта мысль познает и в которой она воплощается.

Но как согласовать мысль и действительность, дух и природу? Как объяснить взаимодействие между ними, взаимодействие между субъектом и объектом? И стоики вновь признали субстанциальное единство мысли и природы, субъекта и объекта — в представлении разумной Пневмы (духовного естества), или Логоса. Логос, как «понятие», есть нечто посредствующее между мыслящим субъектом и мыслимым объектом: этот термин обозначает и самую мысль, и то, что она мыслит, и самое отношение между формой и содержанием мысли. Поэтому «Логос» и был подходящим термином для выражения стоического монизма, точно так же как и представление *пневмы* в одно и то же время духовной и телесной являлось для него подходящим представлением.

Таким образом, ход греческой мысли в развитии учения о Логосе представляется нам разумным и необходимым

логически. Идея единства субъекта и объекта была формулирована философией во всем своем значении лишь в новейшее время. Но тем не менее эта идея проходит чрез всю историю философии, заключая в себе решение главнейших ее проблем. Пусть решение стоиков было грубо и недостаточно: философия вообще не знает окончательных приговоров, и все умозрительные выводы ее остаются приближительными. Умозрение не могло успокоиться на наивной стоической формуле «философии тожества», но самая мысль о тожестве субъекта и объекта никогда не умирала в ней, — потому что это истинная мысль, без которой неразрешима проблема познания.

### Разложение стоицизма

Стоическое учение подверглось прежде всего сокрушительной критике *скептиков*, а равно и других школ различных направлений. Как мы видели, стоики скорее разрубали задачи, чем решали их. Критика не замедлила это выяснить.

Уже Платон и Аристотель глубокомысленно раскрыли различие между чувственным опытом и рациональным познанием. В опыте мы воспринимаем частное, единичное, в понятиях мыслим общее; поэтому ни понятия нельзя производить из чувственного восприятия, ни опыт объяснять из общих понятий разума. Ни чувственность нельзя сводить к мысли, ни мышление — к чувственности. Стоики не видели всей проблемы, заключающейся в двойственности источников познания: они просто обошли ее, признав познание — как чувственное, так и рациональное — однородным и происходящим из одного источника. В своем догматизме они просто *предполагали* такое единство — не только как идеальное *требование* нашего ума, но как безусловное и положительное *данное*.

Скептики поставили вопрос о *критерии* истинного знания во всей его силе и подкопали самые основания стоического догматизма: уже возвращаясь к аргументам Платона, скептическим академикам было легко показать 1) что очевидность чувственного представления не есть безусловный критерий его истинности и 2) что чувственное представление, частное и преходящее, логически не может служить источником наших общих понятий, суждений, умозаключений. На чем же основывается та достоверность, которую мы приписываем чувственному опыту и рациональному знанию? Это прежде всего субъективная досто-

верность, или, точнее, — субъективное состояние *уверенности* или *веры*.

Таким образом, только что достигнутое «единство субъекта и объекта» вновь ускользает от нас: «логос» стоиков вновь оказывается субъективным. Где мнимые доказательства его божественности и универсальности? Человеческий разум, шаткий, субъективный, подчиненный чувствам и лишенный достоверного знания, во всяком случае настолько отличается от предполагаемого божественного, совершенного Разума, что мы не можем делать относительно последнего каких-либо умозаключений по аналогии. Мы попадаем в логический круг, когда производим достоверность нашего знания от предполагаемой божественности разума и доказываем божественное происхождение нашего разума из предполагаемой достоверности наших знаний.

Вместе с логикой стоиков падает и их физика, их пантеизм, который также не выдерживает критики скептиков и материалистов. Раз Божество тождественно с миром, оно необходимо теряет и свою личность и свою разумность; раз мир тождествен с Божеством, исчезает не только всякая свобода, но и всякая индивидуальность. Несмотря на все ухищрения своей теодицеи, стоики делают Божество реальным виновником всего зла, всего неразумного, всего противоразумного в мире или подчиняют его физической необходимости. Отожествляя мир с божественным разумом, мы по необходимости отрицаем самый этот разум. Признавая все действия человека подчиненными естественной необходимости, мы отрицаем в корне понятие нравственной свободы и нравственной вменяемости, составляющее основу всякой морали. Признавая человеческую душу божественной по природе, мы не можем объяснить ее немощи, неразумия, зла. Мы вообще вынуждены отвергать различие между добром и злом: ибо как согласовать нравственный пессимизм стоиков с их физическим оптимизмом при учении о безусловном тождестве духа и материи, Бога и природы?

На самом деле ничто не дает нам права отожествлять божественный Логос с природой или нашею мыслью; скорее мы могли бы различать их безусловно. Мало того, ни в природе, ни в нашем духе, ни в опыте, ни в умозрении мы не находим оснований признавать объективное существование такого Логоса. Единственная философия, которая нам остается в таком случае, есть крайний, последовательный скептицизм — совершенное сомнение в возможности объективного познания, ибо такое познание, как мы видели, может быть обусловлено лишь универсальным Логосом.

Так уничтожено стоическое учение. Но если философия не может ограничиться абсолютным скептицизмом, если такой скептицизм в своей логической и психологической невозможности представляется ей отрицательным доказательством того самого логоса, против которого он направлен, — она вынуждена искать выхода из этого отрицательного результата. И она может найти его лишь в новой концепции универсального объективного разума, в новом и более конкретном признании единства познающего с познаваемым. Но чтобы не впасть в прежнюю ошибку, следует прежде всего отличить этот универсальный Логос как от несовершенного (потенциального) человеческого разума, так и от противоположной, внешней ему природы. Так поняла свою задачу *александрийская философия*.

## ГЛАВА II

### СХОЛАСТИКА, ЭКЛЕКТИЗМ И ЗАРОЖДЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Великие философские школы Греции, определившиеся к концу IV в., продолжали существовать рядом друг с другом в течение многих столетий вплоть до византийской эпохи. Их деятельность была посвящена преподаванию, защите и формальной систематической разработке основных начал, положенных их основателями, а также и разработке отдельных научных и философских дисциплин в связи с этими началами. Философия получала схоластический характер по мере своего возраста. Оставаясь в рамках школ, определявшихся известными умозрительными началами, их последователи неизбежно обращались в схоластиков, развивая и регистрируя отдельные доказательства, отдельные аргументы против отдельных возражений, мнимых или действительных. Всякий пункт логики, метафизики, физики или этики становился школьным догматом, защищаемым определенным количеством доказательств против определенного количества других аргументов, выставляемых противниками; и деятельность отдельных школяров-философов сводилась к умножению числа аргументов «за» и «против» каждого мнения, к схоластическим подразделениям понятий и доказательств, причем различия, часто не особенно важные и значительные на вид, порождали расколы. Аналогичное явление наблюдается в средневековой схоластике или в схоластике индусов, где мы нередко совершенно не в состоянии понять смысла отдельных школьных расколов и различий, усматривая в них лишь плод бесконечного и бесплодного умствования. В Греции, где философская мысль была несравненно богаче, глубже и свободнее, мы не находим столь сильного развития этого недуга — старческого перерождения мысли. Наряду с схоластикой и софистикой мы наблюдаем постоянное проявление живой философской мысли, например в скептической критике гениального Карнеада, нанесшего столь сильный удар отвлеченному догматизму. Самые традиции школ представляли собою драгоценный умственный капитал, который следовало хранить и можно было умножать; каждая из этих школ дала философии еще ряд мыслителей, которыми они вправе гордиться. Но все же

творческий период философии чисто греческой закончился, и наступил школьный период ее — период изучения, комментирования, преподавания и — период разложения. Философия обращается в схоластическую казуистику отдельных философских вопросов, что особенно бросается в глаза в области вопросов наиболее спорных, служивших предметом борьбы школ, и в области этики — наиболее популярной из дисциплин философии. Всякий частный вопрос морали, всякий нравственный казус обсуждался и решался по-своему каждой школой; у каждой из них есть свой запас общих мест для его обсуждения, свои особенные мнения и аргументы при его разрешении. Может ли мудрый напиться пьян и при каких обстоятельствах? \* Как должен он одеваться, пить, есть, спать, держать себя с женщинами, с друзьями? Какие проступки могут считаться дозволительными и при каких обстоятельствах? \*\* Какими аргументами следовало «утешать», или назидать, людей в изгнании, старости, в потере близких или потере имущества? Обо всем этом писали трактаты, читали лекции, полемизировали, спорили, препирались в публичных состязаниях. И в этих спорах сказывается и умствование, и добросовестное усилие нравственной мысли, и чистейшая риторика, столь ценимая в древности как философами, так и простою публикой — неизвестно, кем больше. Настоящий ученый-философ знал, какие мнения защищаются каждой школой и какими аргументами, и он любил показывать свои знания при каждом удобном случае. А публика узнавала обо всех этих мнениях из популярных трактатов и чтений и из особых хрестоматий, которые составлялись, впрочем, не для одних профанов и дилетантов.

Греческая философия очутилась перед аудиторией, чрезвычайно многочисленной и пестрой: она сделалась воспитательницей всего мира, учительницей словесности и наук — «энциклопедического образования». И если она могущественно и благотворно воздействовала на свою среду, то и эта среда, теми запросами, которые она ей предъявляла, со своей стороны воздействовала на нее. Она

---

\* Срв. v. *Arnim*, *Quellenstudien zu Philo von Alexandria* (1888), стр. 101. Das stoische ζήτημα: εἰ μεθυσθήσεται ὁ σοφός bei Philo de plant. Noë, p. 350—56, 11.

\*\* Срв. Cic. de off. 45. Есть ли проступки против скромности и умеренности, разрешимые, напр., для блага отечества? Некоторые из таких проступков недопустимы даже для его спасения. Ea Posidonius collegit permulta, sed ita taetra quaedam, ita obscoena, ut dictu quoque videantur turpia<sup>17</sup>.

усилила школьную организацию и развила во всех школах ту жилку софистической риторики, которая всегда в них присутствовала: грамматика, риторика, словесность по-прежнему оставались краеугольным камнем воспитания. И, несмотря на всю ученость и дарования одних философов или на весь школьный педантизм других, общественный спрос нередко создавал популярных преподавателей, весьма близких к типу некоторых из старых софистов, более риториков и грамматиков, чем философов, декламаторов, пробавлявшихся дешевым эклектизмом в области мысли. Средний уровень интеллигенции всюду и всегда склонен к такому эклектизму, и мало-помалу, по мере своего распространения, греческая философия становится *эклектической*.

Были и внутренние причины, обуславливавшие это явление. Во-первых, одно долгое совместное существование и обмен мыслей естественно вызвали взаимные влияния, сгладили школьные различия и наиболее резкие особенности; во-вторых, скептицизм и в особенности сокрушительная критика Карнеада подорвали веру в догматические построения, заставили мыслителей различных школ искать единства, соглашения противоречий; а утомленная мысль, не чувствуя себя в силах примирить их путем органического синтеза, согласовала их поверхностным образом, теряя сознание различий.

Все школы испытали отчасти взаимное влияние. Даже эпикурейцы, стоявшие особняком по своему материалистическому учению и крепче других соблюдавшие традиции своего основателя и патрона, — и те в частных вопросах этики или нравственной казуистики шли на уступки и делали некоторые заимствования у своих соперников или же искали оружия против них в критике Карнеада \*. Но гораздо важнее проявления того эклектизма, того взаимного проникновения различных учений, которое обуславливалось смутным сознанием действительных проблем философии этого времени. Одной из таких капитальных проблем являлось *согласование дуализма Аристотеля и Платона с монизмом стоиков*. Как мы видели выше (стр. 80—81), самый стоицизм представлял собой попытку разрешить основную проблему великих систем аттической метафизики, заключавшуюся в их дуализме. Но попытка эта оказалась несовершенной, и над задачей продолжают работать новые

---

\* Срв. *Hirzel, Untersuchungen zu Cicero's philos. Schriften*, I, S. 165—190.

стойки, такие, как Посидоний, перипатетики, академики, новопифагорейцы. Стойки отчасти приближаются к дуализму; аристотелики, ревниво охраняя свое учение, делают, однако, несколько попыток к соглашению со стоицизмом; Академия превращается в эклектическую школу, стремящуюся найти середину между главнейшими учениями, и отождествляет эту среднюю философию с философией Платона, между тем как новые пифагорейцы выдают свой платонизирующий стоицизм за учение самого Пифагора и облекают его в форму мистической символики пифагорейских чисел.

Мы не можем подробно останавливаться на рассмотрении этого исторического процесса, как ни важны были его последствия. Он совершался медленно и постепенно, но повсеместно. Сначала среди стоиков началось некоторое отклонение от догматов школы; уже некоторые из учеников Хризиппа, этого первого схоластика стоицизма, отказываются от учения о конечном воспламенении мира, признавая его вечность вместе с Аристотелем. Но раз вселенная не подлежит возвращению в Божество, она сохраняет свою особность по отношению к нему, а постольку, следовательно, и божественно-разумное начало отделяется от мира. Известнейшие стоики II и I века, Панеций и Посидоний, тщательно изучают философов других школ и увлекаются ими; первый «постоянно имел на устах Платона, Аристотеля, Ксенократа, Теофраста, Дикеарха» (Cic. de fin. IV, 28, 79); второй увлекался «божественным» Платоном, посвятил целый комментарий его «Тимею» и, усиливая дуализм деятельного и страдательного начала, приближался к Платону в своей психологии. Стремление к дуализму в психологии и этике выражается столь же сильно у стоиков императорской эпохи, обусловленное их религиозно-нравственной тенденцией\*.

Под влиянием критики Карнеада основные положения стоицизма либо подвергаются ограничению, либо же, наоборот, расширяются и согласуются с философией Платона и Аристотеля, дабы найти в ней поддержку и подтверждение. Раз в «господствующей» части нашей души царит единый логос, то не должен ли он обуславливать согласие в нравственных и теоретических воззрениях хотя бы мудрейших из людей? И Посидоний стремится доказать такое согласие философов, примешивая учение Платона и Ари-

\* Zeller, Philos. d. Gr. III, 2, 235 и Schmekel, Philos. d. mittleren Stoa, 401 сл.

стоителя к стоицизму и, наоборот, — стоицизм к платонизму: это последнее учение он сводит к пифагорейству и видит в Платоне лишь истолкователя Пифагора. Комментарий Посидония на «Тимея» заключал в себе попытку истолкования пифагорейства и платонизма в стоическом смысле, причем стоицизм примирялся не только с психологией и демонологией Платона, с его учением о предвечности души, но и с его учением об идеях и мировой душе и даже с пифагорейской символикой чисел. По-видимому, Посидоний отождествлял «идеи» и «числа» с действующими силами, или «логосами», стоиков, причем все эти идеи и числа признавались «истечениями» верховной Монады и вместе началами, внутренне присущими вещам. Мировая душа также отождествлялась с идеей, или логосом, и таким путем между пифагорейством, платонизмом и стоицизмом устанавливалось полное согласие. Отсюда выясняется громадное значение Посидония для всей истории последующего эклектизма и мистической философии новопифагорейцев и Филона. Неопифагорейцы, как мы увидим ниже, отчасти непосредственно исходили из Посидониева толкования философии Платона и Пифагора, и Филон в своем соединении стоицизма с платонизмом и пифагорейством, в своем отождествлении идеи Платона с Логосом стоиков, проникающим и зиждущим мир, также идет по следам Посидония\*.

Таким образом стоическая школа воспринимает в себя новые тенденции. Крепче стоиков держались школьных традиций перипатетики, посвятив себя хранению, изучению и толкованию творений Аристотеля и Феофраста. Однако в самое наше собрание сочинений Аристотеля попало подложное сочинение «О космосе», принадлежащее, по-видимому, какому-то неизвестному перипатетику около начала нашей эры, который в значительной мере пользуется трудами Посидония\*\*. Это эклектическое произведение любопытно своей тенденцией — посредствовать между началами Аристотеля и Зенона, теизмом и пантеизмом. С одной стороны, Бог отличается от мира и противоплагается ему; с другой — признается божественная сила (*δύναμις*), отличная от божественной сущности (*οὐσία*),

---

\* Заслуга выяснения исторической роли Посидония в его отношении к новопифагорейству, Филону и римскому просвещению принадлежит Шмекелю в его превосходной монографии «о философии средней Стои» (*Schmekel, die Philos. d. mittleren Stoa*, Berlin, 1892), стр. 400—465.

\*\* *Zeller*, III, 1, 631 сл.

проницающая все и творчески зиждущая вселенную. Мир признается вечным, и стоический пантеизм решительно отвергается; но в то же время принимается стоическое представление о *пневме* как всепроникающей животворящей духовной сущности. Божественное действие первоначально направляется на высшую небесную сферу, но затем распространяется всюду, образует все, и потому Бог в своей бессмертной красоте и силе является нам как *закон* (*νόμος*) мира, его необходимость или судьба. Таким образом, мы встречаемся здесь, в этом понятии божественной *силы*, с многозначительной попыткой посредствовать между понятием трансцендентности Божества и его имманентности — в чем заключалась проблема грядущего богословия.

Но если стоики и перипатетики поддавались посторонним философским влияниям, то более всего послужила эклектизму Академия. После смерти своего основателя она испытала многие перемены. Платон не завещал ей готовой догматической или научной системы, разработанной во всех частях своих; сократовское стремление к истине, сознание ее бесконечного превосходства над немощным разумом человека составляло отличительную черту его идеализма, вдохновленного гениальной философской интуицией. Там, где этого вдохновения не было, оставалась либо диалектика, чисто критическая, отрицательная по своим результатам, либо мистицизм, пытавшийся заменить понятия символами и рациональное познание — арифметической символикой пифагорейства. Наскучив риторической моралью и этой туманной символикой, наиболее светлые умы Академии обратились к скептической диалектике, которая нашла себе широкое поле в обличении мнимого знания догматических учений. Философская деятельность Карнеада была, несомненно, крупнейшим явлением в умственной жизни обозреваемого нами периода, несмотря на свой чисто критический, разрушительный характер. Но и здесь крайнее развитие скептицизма привело его к саморазрушению, к самоотрицанию, — в эклектизме, этой философии «здравого смысла», отыскивающей себе торный «средний путь» среди умозрений прошлого, или же — в философии веры и мистического озарения.

Переход к философии *вероятия* и *веры* заключался в самом скептическом сознании невозможности *знания*; в практической деятельности приходится руководствоваться вероятием, когда истины узнать нельзя. И мало-помалу вероятие делается все более и более достоверным, до тех пор пока наконец оно перестает быть сомнительным. Ре-

акция против чистого скептицизма нашла свое полное развитие в самой Академии в I в., когда Антиох, учитель Цицерона, открыто восстал против своих предшественников. Если невозможно никакое познание, то невозможна никакая истинная деятельность, никакая нравственность, никакое убеждение — даже скептическое. *Стало быть*, знание возможно, и аргументы против него мнимы: Антиох не дает себе труда вникнуть в действительные затруднения проблемы познания, ограничиваясь поверхностной критикой скептиков. По его мнению, истинное знание возможно, истинная философия существует издавна, а указание на противоречия и разногласия философов не имеет значения: главные из философских учений в существе сходятся между собою. Антиох причислял себя к Академии, но признавал, что учение Аристотеля только по форме разнится от учения Платона; мало того, самый стоицизм, в который он был посвящен одним из учеников Посидония, являлся ему скорее исправленной редакцией чистого платонизма, чем новой школой (Cic. Akad. I, 12, 43). Цицерон видит в Антиохе истого стоика: на деле он был последователем Посидония, только еще более крайним и неразборчивым эклектиком, не различавшим отличительных особенностей прежних учений. Для него — все три главные школы признают различие деятельного и страдательного начала, силы и материи, хотя в мироздании оба нераздельны; все три школы признают божественный разум, одушевляющий вселенную, хотя дают ему различные названия. Есть, конечно, частные различия, например в этике; но и здесь не трудно найти средний путь между послаблениями перипатетиков и строгостями стоиков с их пренебрежением к внешним благам: недаром стоики II в. прислушивались к морали академиков.

Таково было учение этого преемника Платона — дешевая вульгаризация греческой философии, как бы созданная для массы, которой не по плечу ни скептицизм, ни действительно философское мирозерцание. Его ждал успех и широкая популярность. Новой Академии особенно повезло в Риме, где ее популяризировал Цицерон, и в Александрии — двух главнейших космополитических центрах \*. Из эклектиков Александрии мы назовем Евдора, который, идя по следам Посидония, к прежней смеси учений присоединял еще пифагорейскую символику чисел;

---

\* Сам Антиох посетил, вероятно, Рим; в Александрии он был, несомненно, в свите Лукулла во время первой войны с Митридатом.

затем Ария Дидима, эклектика времен Августа, причислившего себя к стоикам, и, наконец, Потамона, прямо объявившего свою школу эклектической \*. Сочинения Филона Александрийского в значительной степени отражают этот эклектический платонизм частью Посидониевой, частью Антиоховой школы; как показывают новейшие исследования, они заключают иногда прямые источники для его изучения.

Во всех отношениях эклектизм служит знаменем времени. В философии он есть прямой результат изверившегося в себе, утомившегося скептицизма; в литературе он есть результат широкого распространения, всемирной популяризации философии. Он дает свой отпечаток всей философской деятельности эпохи и порождает целую литературу философских компиляций, какими, например, являются философские трактаты Цицерона, сыгравшие столь важную роль в истории римского и даже европейского просвещения \*\*. Эклектизм, т. е. платонизирующий стоицизм со случайными заимствованиями из логики Аристотеля, арифметики пифагорейцев, морали циников, — есть философия ранней патристики. «Наша философия есть эклектизм (τὸ ἐκλεκτικόν)», — говорит Климент Александрийский \*\*\*.

Но чем же руководствуется эклектик, составляя себе философию из обрывков прежних учений, как не субъективным вкусом и произволом? Эклектизм не мог заставить умолкнуть критику и скептическое сомнение. В той же Александрии возникает наряду с ним новая скептическая школа Энезидема, которая не только возвращается к традициям Карнеада, обличая стоицизм его мнимых преемников, но даже идет значительно далее: она отвергает учение «средней Академии» о «вероятности», видя в нем первое отпадение от чистого скептицизма; она доказывает полную невозможность человеческого знания, отправляясь от относительности и внутренних противоречий всех чело-

---

\* Ср. Zeller, III (I), 611—19; по свидетельству Суидаса, Потамон был современником Августа, по словам Диогена Лаэртция, он основал свою «эклектическую» школу «немного времени тому назад», т. е. к концу II в. по Р. Х. Целлер принимает последнее свидетельство, которое Дильс (Doxogr. 81, 4) признает неточным вместе с Нитше, объясняя его лишь как результат механического повторения Диогеном его более раннего источника.

\*\* См. прекрасное исследование Hirzel'я о философских сочинениях Цицерона.

\*\*\* Cf Alex Strom, 338, 11—16.

веческих мнений и представлений \*. Если эклектики ссылались на мнимое согласие всех философов, то скептики, как Агриппа, отправляясь от их бесконечного разногласия, доказывали невозможность истинного философского убеждения. Нужно было найти новое основание достоверности, новый метод познания, — безусловного, непосредственного ведения. Мысль стала искать откровения и авторитета. Религиозная философия Александрии, подготовленная скептицизмом, составляет естественный результат предшествовавшего развития мысли: греческая философия ищет и находит свою легитимацию, свое высшее основание в сфере, недоступной скептицизму, — в божественном откровении. Еврей Филон видит основание философии, и притом греческой философии, в Ветхом Завете, стоик Хермон, египетский священник времен Филона, читает стоическую философию в своих отечественных иероглифах; Плутарх находит свою мудрость в священных мифах разных народов. Философия становится под защиту богословия, чтобы под конец стать его служанкой.

Как замечает Целлер, эклектизм легко уживается с мистицизмом и даже идет рука об руку с философией откровения. Скептицизм подготавливает и то и другое. Эклектическая философия должна более всякой другой нуждаться в авторитете, который бы ее санкционировал и обосновывал. И в этом отношении нам особенно любопытна та своеобразная форма, которую принял эклектизм в новопифагорействе — школе, появляющейся в I в. до нашей эры и облекающей свой платонизирующий стоицизм арифметической символикой и авторитетом полумифического мудреца Пифагора. Под этой одеждой оно выдается за древнейшую философию Греции, а отдельные школы представляются лишь односторонними выражениями этой мудрости, хранившейся втайне, в мистических символах секты. Философы, как Платон, Аристотель и другие, заимствовали из них свои лучшие учения, присваивали их себе и искажали представление о пифагорействе. Насколько нам известно, подобная оценка пифагорейства встречается впервые у Посидония. Мы видели, что и Евдор в Александрии также облекает в пифагорейскую форму эклектическое учение Антиоховой академии. К Александрии же относится и бо-

---

\* Энезидем вопреки мнению Целлера был, по всей вероятности, младшим современником Антиоха и в своей полемике считается еще с учителем Антиоха, Филоном из Лариссы, который представлял собою переходную ступень от скептицизма к эклектизму. Срв. v. *Arnim*, *Quellenstudien*, 72 сл., и *Hirzel* в III т. указанных «Исследований».

гатая апокрифическая литература неопифагорейства, которая возникла там, судя по языку ее уцелевших обломков, — языку, отличающемуся многими чертами сродства с эллинизмом Филона, перевода LXX и Нового Завета.

В этих фрагментах мы находим следы двух различных учений, из которых одно оказывает большее предпочтение стоическому монизму, а другое — платоническому дуализму. Одно из этих неопифагорейских учений всецело определяется влиянием Посидония, а другое — влиянием Антиоха и отчасти Панеция, как, напр., учение Окелла Луканского \*. Арифметические символы допускали, по-видимому, широкое и разнообразное толкование. Божество признается единой верховной причиной, что не мешает, однако, примирить его единство с множеством богов, причем небесные тела признаются богами. Единое Божество полагается либо внешним, трансцендентным миру и материи, либо, напротив того, имманентным, внутренне присущим ему в стоическом смысле. Платонизирующие пифагорейцы утверждают божественное единство, как нечто высшее бытия и познания, как нечто сверхразумное, как абсолютное начало, предшествующее всякой причинности, всякой причине; другие, наоборот, влагают в уста самого Пифагора стоическое учение о том, что Божество есть всепроницающая пневма, душа мира, который является живою сферой: бог един, но он не находится, как полагают иные, вне мироздания, а в нем всецело, управляя всем; он есть ум, и душа, и движение всех сфер и всех существ (Iust. Cohort. 19), он — жизненная теплота, излучающаяся из солнца и оживляющая мир. Некоторые позднейшие пифагорейцы, как Никомах Гераский (Theol. Arithm. 6), утверждали, что Бог заключает в себе все вещи, как в семени, — опять-таки учение, напоминающее стоицизм. Наконец, были и попытки посредства между трансцендентным дуализмом и монизмом, причем «мировая душа» Платона играла роль посредствующего начала. Все эти идеи находили себе выражение в пифагорейской символической терминологии: верховные начала сущего сводились к числу, а число — к единице и двоичности. Единица — начало божественное и благое, начало единства и порядка, а двоичность — начало множества, разделения, дробления, изменения, зла; единица — начало формы, двоичность — начало материи. Некоторые пифагорейцы (напр.,

---

\* Срв. *Bäumker*, 395. Позже подобное же мнение мы находим у Модерата: срв. *Zeller*, III, 2, 126, 2, в особенности *Schmekel*, 430.

Евдор) \*, очевидно следуя Посидонию, рассматривали единицу как верховное начало сущего, которое порождает из себя двоицу посредством удвоения; эта верховная монада выше всякой противоположности и постольку отличается от производной единицы, противоположной двоице; в таком же смысле Никомах отличает «первородное единое» (πρωτόγονον ἕν), как совершенный образ высшей красоты, от породившего его начала, от верховной духовной монады, которая заключает в себе божественное и материальное начало (νοῦς, εἶτα καὶ ἀρσενόθηλος καὶ θεὸς καὶ ὕλη δὲ πῶς) <sup>18</sup>. Против этого мнения возражали пифагорейцы, склонявшиеся к платонизму; они придерживались двух начал — единицы и «неопределенной двоицы»: если бы даже двоица возникала посредством удвоения единицы, то самое это удвоение предполагало бы изначальное понятие двоицы — «неопределенную двоицу» ранних академиков \*\*. Единица является началом действующей причинности, двоица — началом материи, а конкретные существа являются производением обоих этих начал — деятельного и страдательного. Иногда, впрочем, согласно космогонии Тимея, признается три или четыре начала — *Божество* (единство), *материя* (двоица), *формы* или идеи, которые сводятся к числам, и *мировая душа*, которая иногда тоже сводится к числу, как у Тимея Локрского.

Подобно древним пифагорейцам, их новые последователи видят в числах не простые суммы единиц, а скорее счисляющие, суммирующие начала, начала тех количественных математических отношений, которыми обуславливается гармония мирового целого, закономерный порядок всех явлений, закономерное движение и самое строение тел. Эти числа суть невещественные начала, но они дают форму и строй всему вещественному; они сверхчувственны, идеальны, постижимы лишь умом, но они не сводятся к нашим понятиям, а существуют объективно в действительности, как нематериальные творческие силы, нормирующие и определяющие действительность. В этом их сходство с идеями Платона и формами Аристотеля; но в отличие

\* Ср. Schmekel, 437.

\*\* Sext. advers. mathem X, 261, 276, 282. В этом смысле высказывался Нумений у Халкидия in Plat. Tim, стр. 295: *nonnullos Pythagoreos vim sententiae non recte adsecutos putasse dici etiam illam indeterminatam et immensam diutatem (δυσὸς ἀόριστος) ab unica singularitate institutam, recedente a natura sua singularitate et in duitatis habitum migrante: non recte, ut quae erat singularitas esse desineret, quae non erat duitas subsisteret atque ex deo silva et ex singularitate immensa et indeterminata duitas converteretur* <sup>19</sup>.

от идей Платона они все же не обладают самобытной реальностью: они сводятся к единству и выводятся из него, они суть силы этого единства, его проявления во множестве — мыслимом или действительном. И поскольку самое единство определяется как высшее духовное, божественное начало, идеи или числа определяются как мысли божественного ума и заключаются в единстве как в семени (σπερματικῶς), как «сперматические логосы» \*. Исследование Шмекеля о философии Посидония и в особенности о его толковании на «Тимея» Платона помогает нам установить эпоху возникновения этого учения, которое мы находим, может быть, отчасти и у Евдора (современника Августа), но которое развито вполне у Никомаха и платоника Альбина (II в. по Р. Х.) \*\*. Оно имеет важное значение для истории неоплатонизма; как мы уже говорили, оно составляет одно из существенных отличий его от подлинного платонизма, видевшего в идеях не мысли божественного разума, а объективные предметы его созерцания, между тем как Плотин признавал идеи имманентными этому разуму. С другой стороны, это новое воззрение на божественный разум имеет существенное значение и в истории понятия Логоса. Божественный разум заключает в себе мир в идее «как в семени» — заключает в себе законы, математические нормы, первообразы всех вещей, будучи в свою очередь саморазвитием, самораскрытием Всеединого. В этом смысле он посредствует между единством и множеством, между миром и Богом. Отделяя Бога от мира, Никомах таким образом в самом Боге, как в абсолютном начале, ищет посредства между Ним и миром. Это, несомненно, та идея, которая лежит в основании последующего философского учения о Логосе; но не забудем, что Никомах принадлежит ко второму веку нашей эры и что в своем арифметическом богословии он сближает свою демонологию с иудейской ангелологией под весьма вероятным влиянием Филона \*\*\*. Тем не менее аналогичную попытку вывести совокупность существующего из Единого через

---

\* Comment. Syrian. in metaph. XIII, p. 912 b 8 (Usener); срв. Zeller, III, 2, 124.

\*\* Срв. Zeller, III, 1, 813. Альбин различал между «идеями», вечными мыслями божества, и сообразными им «формами» (εἶδη), присущими материи, — попытка посредства между Платоном и Аристотелем. У Евдора мы находим признание, что идеи выводятся из Единого (так же, впрочем, как и материя); но это еще не значит, чтобы он видел в идеях мысли божественного разума.

\*\*\* Zeller, III, 21, 39.

посредство идеальных «чисел» мы находим и ранее. Подобно Гегелю, говорит Bäumker, неопифагорейцы рассматривают совокупность вещей «как результат саморазвития наиболее общего начала — сперва в области мыслимого (чисел), а затем в области телесно-конкретного», причем такое развитие осуществляется благодаря моменту «инобытия» (ἕτερότης), присущему первоначальной Монаде и обуславливающему ее раздвоение\*. Одни пифагорейцы, монасты, все объяснили из единого начала, из монады: линия является истечением точки, плоскость — истечением линии, тело — истечением плоскости, — представление, которое Секст (adv. phys. II, 281) противопоставляет мнению другого пифагорейского толка — дуалистов, которые наряду с единицей признают и второе начало раздвоения, или «двоицы». Это второе начало у одних заключается в первом и производится из него, а у других является столь же первоначальным и непроемлемым. Оно относится к Единому, или Монаде, как материя к форме, и постольку самое вещество сводится к умопостигаемому, бестелесному началу, как у Платона. Из монады и диады, единицы и двоицы, развиваются числа, из чисел — точки, линии, плоскости и тела, причем основные формы геометрических многогранников составляют элементы стихий. Разумеется, мы стали бы напрасно искать, каким образом это происходит и откуда берется протяжение: единица символизирует точку, двоица — две точки, а следственно, и линию между ними. С нашей точки зрения, мы видим в этом лишь субъективную и произвольную ассоциацию; пифагорейцы признавали здесь, напротив того, объективный символ, идею, или «логос», протяжения. Точно так же видели они в числах объективные символы или *бесплотные логосы* других вещей и отношений и признавали, что вся телесная природа проникнута такими началами, которые создают и образуют ее наподобие форм Аристотеля или «семенных логосов» стоиков. В своей символической новопифагорейцы видели метод сверхъестественного познания. Отдельные числа, выводимые или истекающие из первой Монады, рассматривались как божественные силы, боги или богини, причем одно и то же число естественно символизировало нескольких богов, как это мы видим опять-таки у Никомаха, который согласует философию с народной религией, совершенно в духе своей эпохи, путем своей «богословской арифметики».

---

\* Bäumker, 393 сл.

Таким образом, и в неопифагорействе сказываются характерные черты эпохи — эклектизм и мистицизм, изверившийся в чисто рациональном знании и ищущий для мысли высшей, сверхрассудочной достоверности. Не нужно доказывать, однако, что арифметические символы служили плохой заменой логических понятий, которые они собою символизировали или с которыми они непосредственно отождествлялись ( $\alpha\rho\iota\theta\mu\omicron\varsigma = \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ )<sup>20</sup>; уже по одному этому мистическая арифметика новых «математиков» не могла дать надежного оплота против законного скептицизма и критики других школ. Уже из предлагаемого краткого очерка видно, как много различных и противоположных идей различные пифагорейцы втискивали в свои символы или покрывали авторитетом древнего основателя своей секты. Тем не менее при всем отсутствии строгой философской мысли, при всем беспорядочном эклектизме неопифагорейцев важно отметить, что и среди них зреют философские проблемы будущего и даже намечается их ближайшее разрешение — в неоплатонизме. Связывая свою философию с именем Пифагора, мыслителя, исходившего от неясно осознанной идеи единства противоположностей, лежащего в основе мироздания, неопифагорейцы, подобно Посидонию и другим философам своего времени, пытаются объединить и примирить противоположности греческой мысли; они хотят вывести общий положительный итог ее, примирив античный монизм, обновленный стоиками, с тем дуализмом, к которому привел философский анализ Платона и Аристотеля; они хотят связать этот окончательный результат с древнейшей традицией греческой мудрости, освятить его религиозным авторитетом; *они хотят указать источник достоверного знания в самом верховном начале сущего*. Но мы не находим у них серьезной и оригинальной попытки в этом смысле. Это была задача будущего.

## I. Предшественники Филона

Эллинское просвещение, эллинская культура, коснувшаяся всех народов средиземноморского бассейна, проникла и в иудейство. Универсальный принцип *разума* и *слова* встретился лицом к лицу с религиозным началом абсолютного, универсального *монотеизма*. Рассеянные по всей вселенной, иудеи не могли оставаться чуждыми культурной силе, завоевавшей мир, и в то же время, усвоив ее, они должны были так или иначе определить свое к ней отношение или ее отношение к своей вере, которую они должны были поведать миру.

Мы не можем в точности определить, когда началось влияние греческой культуры на иудейство: эллинистические влияния временами сильно сказывались и в самой Палестине, но еще сильнее действовали они среди еврейского населения «рассеяния» — во всех крупных культурных центрах, где евреи кишели в древности, как и ныне. Уже Аристотель в бытность свою в Малой Азии встречает одного образованного иудея, который был «эллином не только по языку, но и по душе» \*. Точки соприкосновения с эллинизмом находились всюду, и космополитическое «рассеяние», естественно, должно было испытать на себе его влияние, усвоив себе греческий язык, ставший международным, и греческую образованность, связанную с изучением этого языка.

На египетской почве евреи должны были встречаться и конкурировать с греками уже издавна, еще при фараонах \*\*. Впоследствии Египет покрылся их синагогами, и в Леонтополисе Ониас, сын первосвященника, построил им при содействии Птолемея Филометора настоящий храм (164—162 гг. до Р. Х.), где жертвы приносились священниками точно так же, как в Иерусалиме. В различных городах и округах Египта они пользовались широкими привилегиями и правами самоуправления, и к I в. нашей эры число их доходило чуть не до миллиона. В Александрии, столице эллинизма, целых два квартала из пяти считались еврейскими \*\*\*. Здесь-то раньше и успешнее, чем где-либо,

\* *Jos. Fl. Contra Apionem* 1, 22.

\*\* См. Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitr. Jesu Christi*, II, 499 сл.

\*\*\* Philo in Flaccum §§ 6 и 8 (II, 523 и 525 М.). Я цитирую по стереотипному изданию, сохраняя общепринятую пагинацию изд. Mangey (М.),

долженствовало начаться то соединение «эллина с иудеем», которое имело столь громадное значение в истории христианства. Здесь евреи всего сильнее прониклись греческими влияниями и в то же время попытались убедить эллинов в превосходстве своей древней, богооткровенной «Премудрости». Александрия стала центром еврейской эллинистической литературы.

На чужбине Израиль держался закона не менее, чем в Палестине, и изучал его не менее, видя в нем оплот своей веры и своей национальности. Мало того, именно на чужой земле работа книжников оказывалась наиболее энергичной, наиболее плодотворной по своим последствиям для истории закона. Деятельность книжников в Вавилоне во время плена подготовила великую реформу Ездры с ее канонем. В Вавилоне же впоследствии сложился окончательно Талмуд, определивший собою характер позднейшего еврейства. В Александрии создан свой канон, своя каноническая редакция священных книг в греческом переводе, своя богословская школа толкователей писания, апологетов и систематизаторов закона.

К сожалению, мы не имеем достаточно полных данных для того, чтобы выработать себе сколько-нибудь удовлетворительное понятие о составе, организации и деятельности этой школы, но уже один перевод 70-ти и произведения Филона Александрийского не позволяют нам сомневаться в ее существовании и энергичной деятельности, если бы даже у нас не было других данных.

В Александрии еще в III в. было положено начало переводу Ветхого Завета на греческий язык. Это был наш перевод, «семидесяти толковников», перевод, открывший Ветхий Завет всему греко-римскому миру и давший христианству одно из его наиболее могущественных орудий — его первое каноническое собрание священных книг. Недаром среди раввинов Талмуда этот перевод стал со временем считаться таким же роковым бедствием и грехом в истории Израиля, как создание золотого тельца: тьма покрывала всю землю в течение трех дней, после того как он был окончен \*. На деле он составлялся постепенно, частями, в течение очень долгого времени, отчего и самый характер перевода, то дословного, то, наоборот, весьма свободного, изменяется в отдельных книгах. Сперва, оче-

за исключением тех трактатов, которые успели войти в превосходное издание Cohn и Wendland'a (CW.), так как оно, без сомнения, станет главным. До сих пор вышло только три тома.

\* Edersheim, *Life and Time of Jesus the Messiah* (8 ed. 1894), I, 30.

видно, было переведено одно Пятикнижие, причем следы этого перевода встречаются нам уже к концу III в. \*; затем были переведены постепенно и прочие книги \*\*. Так, например, книга Даниила не могла быть переведена ранее маккавейского периода, а книга Иисуса Сирахова, вошедшая в александрийский канон, была переведена внуком Иисуса, прибывшим в Египет в 132 г., как свидетельствует он сам в своем прологе.

Достоинства перевода не везде одинаковы; в общем, однако, он представляется изумительным, если принять в расчет отсутствие научных пособий и то обстоятельство, что еврейский язык почти был уже мертвым языком в эпоху переводчиков: их труд по одним своим размерам не имеет себе равного в древности и представляется первой попыткой в истории — перевода целой литературы на совершенно чуждое ей наречие \*\*\*. Одно это беспримерное литературное предприятие указывает нам на несомненное существование в Александрии книжников и школы закона, подобной палестинским школам и тесно связанной с ними, хотя и отличной от них.

Связь александрийских евреев с Палестиною оставалась весьма тесною, несмотря на их особенности; и самые эти особенности нередко указывают на силу такой связи. Храм Ониаса, существовавший вплоть до разрушения Иерусалима, когда римляне закрыли и его, не повел к расколу, так как сами александрийцы не думали приписывать ему значения, сколько-нибудь приближающегося к священному авторитету Иерусалимского святилища. Они сохранили живое общение с Иерусалимом, собирая жертвы и посылая дары храму с особыми посольствами \*\*\*\*. Сами священники храма Ониаса, вступая в брак, проверяли родословные своих жен в Иерусалиме \*\*\*\*\*. Филон Александрийский прямо настаивает на единстве храма, которое представляется ему символическим выражением монотеизма — единого истинного культа единого Бога \*\*\*\*\*. И мы знаем, что в эпоху самого Птолемея VI Филометора, при

\* Schürer, II, 699 и 731.

\*\* См. пролог к кн. Иисуса Сирахова, где говорится о переводе закона пророков и прочих книг (καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων).

\*\*\* Срв. Cornill, Einleitung in das A. T. (4. Aufl. 1896), стр. 330.

\*\*\*\* Срв. Philo de monarchia II, 3; сам Филон был «иеропомпом»; срв. de provid. II, 107. Срв. в ев. от Иоанна (12, 20): эллинисты, пришедшие к пасхе.

\*\*\*\*\* Schürer, II, 546.

\*\*\*\*\* De mon. II, 1 (II, 223 M.) ἐπεδὴ εἰς ἐστὶ θεὸς καὶ ἱερόν εἶναι μόνον<sup>21</sup>.

котором был построен храм Ониаса, иудеи спорили в Египте с самарянами о том, следует ли поклоняться Богу на Гаризиме или в Иерусалиме, и даже обратились к суду царя за разрешением этого спора \*. Далее, предание указывает нам, что переводчики Н. З. происходили из Палестины, подобно внуку Иисуса Сирахова, что представляется очень вероятным, так как палестинскому еврею легче было знать по-гречески, чем александрийцу по-древнееврейски \*\*. Наконец, в самом изучении закона, — которое процветало в Александрии, как и везде, в школах и синагогах еврейских, — несомненно сказывалось влияние палестинских раввинов с их неписаным, устным преданием, возводившимся к Моисею и получившим свое окончательное выражение в Талмуде. Память о некоторых раввинах, поселившихся в Александрии, сохранилась в Талмуде, и сочинения Филона Александрийского отражают влияние школы \*\*\*, посвятившей себя передаче, изложению закона (мишна) и его объяснению (мидраш). По-видимому, и в Александрии, как и в палестинских школах, передача и кодификация закона осложнялись неписаным преданием старцев и традиционными предписаниями (*халаха*); комментирование писания соединялось с сообщением легендарного материала, нравственными поучениями, иногда — с аллегорическим толкованием (*хаггада*).

Но, несмотря на тесную связь с Палестиной, александрийцы сохраняют, по-видимому, значительную долю самостоятельности, нередко возбуждавшую ревность палестинских книжников; последние смотрели косо и на храм Ониаса, и на всю жизнь и обычаи эллинистов, питавшихся «нечистым» хлебом нечистой земли \*\*\*\*; под конец подпал осуждению и самый «перевод LXX», который был заменен, однако, рядом других греческих переводов, после того как он сделался каноническою книгой христианской Церкви.

Самостоятельность александрийцев выражается прежде всего уже в том, что можно назвать их каноном, т. е. в их собрании священных книг, отличном от палестинского по своему составу и постепенно получающем священное, официальное значение в своем греческом тексте.

Еще в последней трети II в. правнук Сираха указывает

---

\* Schürer, II, 502.

\*\* Даже Филон не знает разницы между еврейским и халдейским <sup>22</sup>. См. Siegfried, Philo v. Alexandria als Ausleger des A. T. (1875), стр. 144; срв. Cornill Einleitung in das A. T. (4. Aufl. 1896), 330.

\*\*\* См. Siegfried, 6 и 142—160.

\*\*\*\* Ib. 5 сл. и Шюрер, III, 99 (3. Aufl.).

на «немалое различие» между этим текстом и его подлинником, которые никак не могут быть «равносильны» друг другу (ὁ ἕνα ἰσοδυναμεῖ αὐτά). Между тем уже в I в. нашей эры греческий перевод общепринят среди иудеев «рассеяния» в качестве их священного текста. И для Филона греческая Библия есть не только сестра еврейской, но и абсолютно тождественна с нею, почему переводчики ее являются ему не простыми толмачами, а «иерофантами и пророками», вдохновленными духом Моисея \*. Перевод представляется ему священным и боговдохновенным, исполненным сверхъестественной силы во всех своих частях, в каждом слове, в каждой букве, в каждой своей грамматической ошибке. Сказание о чудесном происхождении этого перевода, встречающееся нам впервые в послании псевдо-Аристея, в эпоху Филона пользуется, по-видимому, общим распространением среди эллинистов, и память об этом событии празднуется ежегодно на острове Фаросе многолюдною толпой, состоящею притом не из одних иудеев \*\*. Греческий перевод, первоначально вызванный литературною, миссионерскою и апологетическою пропагандой иудейства, постепенно получил богослужebное значение: он стал повсеместно употребляться в синагогах, и евреи научились обращаться по-гречески к Богу Авраама и Моисея в своих ежедневных молитвах \*\*\*.

Ветхозаветный канон как собрание определенного количества (24) священных книг в окончательной редакции своего текста сложился для еврейства лишь в эпоху образования Талмуда; тем не менее рамки его выясняются в Палестине уже во II в., причем эпоха Ездры и Неемии принимается как бы границей, за пределами которой прекращается пророчество, обуславливающее собою священный авторитет Писания. В Александрии между тем наряду с книгами, пользовавшимися таким авторитетом в Палестине, принимался еще ряд писаний, которые никогда не вошли в еврейский канон, хотя некоторые из них, как, например, книга Сына Сирахова, Юдифь, или первая книга Маккавейская, суть несомненные переводы с еврейского <sup>24</sup>:

\* De vita Mosis II, 5—7 (особенно II, 140 M.).

\*\* Ib. Филон, очевидно, имеет в виду перевод Пятикнижия, который имеет для него особое значение; его именно и приписывали семидесяти. Но он ссылается и на другие книги, напр. на пророков, на «иерофанта» Иеремию (I, 182, 4; II, 237, 26 сл. CW.), на книгу Притчей (de erb. I, 362 M.; II, 176, 8 CW.), причем автор ее называется τῆς τῶν ἐκ τοῦ θεοῦ λόγων <sup>23</sup>. Замечательно, что мы не находим у Филона ссылок ни на одну из книг специально александрийского канона.

\*\*\* Schürer III, 93 и сл.

переведена была целая апокрифическая литература. Другие писания имеют характер оригинальных произведений \*; наряду с священной переводною литературой возникает среди евреев религиозно-эллинистическая литература, пользующаяся высоким уважением.

Несмотря на культурные влияния эллинизма, основные начала ветхозаветной религиозности утверждаются здесь во всей силе в противность язычеству и идолопоклонству всякого рода; в них обличается безумие и нечестие ложных религий, исповедуется мудрость и сила божественного откровения, прославляется верность праведных мужей среди язычников, их постоянство среди гонений и искушений. Таковы три отрока в печи Вавилонской, таков праведный Товит, таковы герои эпохи Маккавейской. Некоторые из этих произведений образуют собой как бы переход к литературе более специальной и более светской, например, 2, 3 и 4-я книги Маккавейские; 2-я и 3-я составляют сокращенную компиляцию из пяти книг Язона Киренского, а 4-я, трактующая о превосходстве разума над страстями и примиряющая мораль стоицизма с учением закона, приписывалась Иосифу Флавию Евсевием и блаж. Иеронимом. Наряду с этими писаниями развивается богатая литература, частью обрабатывающая и дополняющая ветхозаветные предания, частью посвященная еврейской истории, апологетике, проповеди и философии. Среди эллинистов-евреев являются и поэты, как Филон старший, написавший поэму об Иерусалиме, и трагики, как Иезекииль, изобразивший исход Израиля из Египта. Есть, наконец, целое множество подложных произведений, посвященных «иудейской пропаганде под языческою маской» \*\*, каковы подложные стихи древнегреческих поэтов и сивилл. Подобно тому как откровения о тайнах творения, и в особенности о будущем веке, влагались палестинскими апокалиптиками в уста праотцам — Адаму, Еноху, Ною или древним пророкам, — так миссионеры еврейства не брезгали на чужбине именами Орфея, Фокилида, Эсхила, влагали в уста Гомера и Гесиода стихи о субботе и заставляли сивиллу обличать многобожие и пророчествовать о Мессии. Впрочем, и чисто еврейская апокалиптика нашла благодарную почву в эллинизме. Главнейшие произведения ее дошли до нас именно в греческом переводе или же в эфиопских и славянских переводах

\* Schürer, III, 420—483.

\*\* Таковы Sap. Salomonis, 2, 3 и 4-я книги Маккавейские, посл. Иереми и, по-видимому, Товит. См. Cornill, Schürer и Reuss. Gesch. d. h. A. T.

с греческого. Кроме того, у александрийских отцов мы находим немало указаний на утраченные апокрифы. Но дело не ограничивалось переводом: мы имеем помимо сивиллинских книг, прямые памятники эллинистической апокалиптики: такова, например, недавно открытая (в слав. переводе) книга тайн Еноховых с ее откровениями о семи небесах и их обитателях, — книга столь любопытная и важная для ранней истории гностических идей \*; — таковы мессианические чаяния, встречающиеся в различных произведениях эллинистов, не исключая и самого Филона: это общераспространенная вера в тысячелетнее благоденствие избранного народа \*\* и вера в восстановление Израиля, во внезапное и чудесное его освобождение и возвращение, в собрание сонма его со всех концов земли. Эллинское «рассеяние» мечтало как бы о втором исходе из Египта и ожидало появления чудесного облака со скинией и ковчегом, которые до времени скрылись в недра Синая по повелению Иеремии \*\*\*.

В нашу задачу не входит подробный анализ всей эллинистической литературы евреев, но общие тенденции ее должны быть отмечены. Закон Моисея являлся средоточием национально-религиозной жизни Израиля в рассеянии, как и в Палестине; в значительной своей части произведения эллинистов посвящены его проповеди, апологии и увещанию держаться его, хранить самую его букву. Стремление законников «делать побольше учеников и создавать ограду вокруг закона» — столь же очевидно в Александрии, как и в Палестине, и мыслитель, наиболее проникнутый эллинизмом, Филон, дает нам немало доказательств высокого авторитета «неписаного предания» отцов.

Тем не менее, несмотря на ритуализм и национализм, евреи рассеяния вступают на новый и оригинальный путь развития. Центр тяжести в понимании закона незаметно перемещается; писание не только читается, но и понима-

\* Славянский текст издается проф. М. И. Соколовым; ср. англ. перев. Morphill 'я с ученым введением и примечаниями Чарльса (The book of the secrets of Enoch, 1896). Оригинал, несомненно, написан по-гречески. Ср. Schürer, III, 210.

\*\* Ср. Тайны Еноха гл. 32—33 с примеч. Charles 'а. Для Бога один день — тысяча лет (почему Адам умер в тот же день, когда вкусил плодов запрещенного дерева, см. Книгу Юбилеев 4, 33). Как мир был создан в шесть дней, а седьмой день был днем покоя, так и после шести космических тысячелетних дней наступит один тысячелетний день покоя (хилиазм). Описание благоденствия этого дня см. у Филона De praem et poenis 15—20 и сивиллинские пророчества <sup>25</sup> III, 371—80, 743—90 и др.

\*\*\* Ср. II, Маккав. гл. II и Филона De praem et poenis 15—20 и De execrationibus 8—9. О мессианических чаяниях евреев вообще см. ниже.

ется по-гречески. По мере приобретения греческого образования еврейская религия сознается как самая *разумная*, истинная религия, заключающая в себе универсальный принцип религиозно-нравственного просвещения. Закон (*νόμος*) сближается с эллинскою премудростью, объясняется и понимается как мудрость, как то божественное Слово (*λόγος*), разум, сообразно которому устроен мир и сообразно которому должна быть устроена человеческая жизнь \*.

Единый предвечный Бог, всемогущий и всеправедный, всеведущий Творец неба и земли, Бог абсолютно духовный и не допускающий никакого чувственного изображения, не нуждающийся в жертвах, Бог, осуществляющий на земле Свою вечную правду, открывший ее в законе через пророков: таковы основные черты ветхозаветного учения, которые были понятны эллину, как и иудею, и произвели глубокое впечатление на древний мир \*\*. Сюда присоединяются во второканонических и апокрифических писаниях вера в загробную жизнь и возмездие, демонология и ангелология — живое представление о посредствующих духах, которому суждено было вытеснить собою политеизм. Самое представление об избрании Израиля и грядущем его торжестве оправдывалось его Богом и его верностью закону, его истинной, правой верой — «мудростью» Моисея, которую евреи обладали в то время, когда все прочие народы ходили во тьме идолослужения. Универсальный монотеизм, вера в сверхнародного единого Бога — Творца вселенной, как основание закона истинной жизни и как положительная религия, победившая все испытания, восторжествовавшая в самом падении дома Израилева, — была действительным откровением, чудом всемирной истории.

Понятен успех еврейской пропаганды, прозелитизм среди язычников, подготовлявший почву христианства. Правда, успех этот был все-таки ограничен. Вера Израиля все еще оставалась национальной верой. Чтобы принять ее, мало было стать сыном Божиим, надо было стать сыном Авраама, принять обрезание, порвать все связи со своим народом, со своими близкими и оградиться от всего мира целой стеною обычаев и обрядов \*\*\*. Для суеверного общества римской эпохи отдельные из таких обрядов пред-

---

\* Это основная мысль Филона, которую мы находим, например, и в 4-й книге Маккавейской (IV, 24).

\*\* Прекрасный отчет об этом впечатлении дает нам Тацит Hist. V, 5.

\*\*\* Tac. Hist. V, 5... transgressi in morem eorum idem usurpant (обрезание) nec quiquam prius imbuuntur quam contemnere deos, exuere patriam, parentes, liberos, fratres vilia habere <sup>26</sup>.

ставлялись привлекательными, как религиозные новшества, к которым оно было столь падко; многие нередко усваивали такие обряды, например соблюдение субботы или воздержание от свинины \*, вместе с другими суевериями, заимствованными евреями у халдеев и персов, — с астрологией, магией, демонологией. Но это еще не значило принять обрезание со всем его законом. В общем национальный партикуляризм евреев, столь отчетливо выразившийся в их обрядовом законе, представлялся в странном противоречии с его универсальным монотеизмом. Нужно было либо отказаться от этого партикуляризма во имя универсального Божества, либо же оправдать, объяснить его язычникам, — объяснить весь закон в разумно-нравственном смысле, как это попытался сделать Филон. После великого кризиса проповеди Христовой нужно было выбирать между универсальной и национальной религией.

Космополитическая культура Греции и Рима всего более возмущалась гордым, упорным, варварским национализмом евреев — их презрением к другим богам и народам, их «человеконенавистничеством» (*odium generis humani*). Самый монотеизм или, точнее, религиозный монизм, к которому тяготела философская мысль, был далек от веры Израиля: с одной стороны, он был совершенно чужд того национального, племенного однобожия, следы которого уцелели в еврействе, несмотря на универсалистическое представление о Боге; а с другой — он еще не вполне победил многобожие: этот новый философский монотеизм был лишь своего рода монархическим политеизмом, объединявшим множество богов под властью одного верховного божества. Поэтому принцип еврейского единобожия являлся эллинам то слишком узким, то слишком абстрактным. Национальное однобожие, исключавшее и отвергавшее законность всякого религиозного отношения ко множеству богов и демонов, существование которых допускалось самими евреями, представлялось нечестием и гордыней. А признание единого Бога Отца, Творца всего мира сверхчувственного и недостижимого, казалось недостаточным без признания посредствующих божественных сил и духов между Ним и человеком. Отсюда ясна вторая задача еврейской апологетики — *наряду с рациональным объяснением*

---

\* Schürer, III, 115—129. Любопытен разряд язычников «боящихся», или «чтущих» Бога. Недавно Шюрер и Cumont указали следы особого культа «Всевышнего» Бога (в Малой Азии, Македонии, даже в Крыму), где еврейские черты смешивались с языческими. См. Theol. Litztg., 1897, 505.

закона в общенравственном смысле требовалось разработать рациональное учение о Боге и о посредствующих силах. Эта последняя задача эллинистического богословия совпадала с задачей современного греческого умозрения, состоявшей в том, чтобы, различая между Богом и природой, найти посредство между ними.

Отсюда понятен высокий интерес изучения эллинистической литературы евреев. Она отражает глубокую религиозную борьбу и брожение, и условия ее возникновения во многих отношениях аналогичны с теми, при каких зародились христианская литература, апологетика и философия. И здесь и там те же языческие враги выступают с обвинениями в безбожии (*ἀθεότης*), нечестии, мизантропии и обособлении, в фанатизме, политической неблагонадежности и безнравственности. И здесь и там тот же ответ, те же аргументы против политеизма, мифологии, культа бездушных, рукотворенных идолов, те же изобличения безнравственности и разврата языческого общества, его противостественных пороков — в противоположность чистоте нравов, строгой жизни, целомудренного, святого культа поклонников единого Всеблагого Бога, к признанию Которого самый разум возвышается из рассмотрения Его дел. Религиозная критика скептиков и обличительная литература циников со временем увеличивают собою арсенал этой апологетики. Теодицея стойков, возвышенная мораль и монотеистическая тенденция греческой философии также обращаются ею в свою пользу. Божественная мудрость ветхозаветного откровения показывается в ее универсальном нравственном значении, как общий источник всей человеческой мудрости, — самый древний по времени и вечный по существу: она есть основание творения, она от века была у Бога и посредствует между миром и Богом, будучи орудием Его Промысла, источником Его всемогущего Слова. Поэтому культ истинного Бога получает не только национальное, но и всемирное, «космополитическое» значение. Поэтому закон (*νόμος*) есть не только национальный закон, но и закон вселенной, истинный или правый логос (*ὁρθὸς λόγος*) — норма и смысл всего сущего. Эллинистическая литература выработала, таким образом, не только формы, но и целые группы идей, которыми воспользовалась христианская апологетика. Одно из наиболее авторитетных выражений их мы находим в книге «Премудрости», этой вдохновенной, красноречивой проповеди веры Израиля, обращенной к эллинам.

Бог познается путем космологического и телеологиче-

ского доказательства. «Подлинно суетны по природе все люди, у которых не было ведения о Боге, которые из видимых совершенств не могли познать Сущего (τὸν ὄντα) и, взирая на дела, не могли познать Виновника», а почитали за богов стихии, светила или бездушных идолов (XIII, 1). Но, несмотря на это философское представление о Боге, несмотря на заимствование отдельных философских понятий у греческих философов \*, проповедь этой книги остается ветхозаветною, чисто еврейскою. В этом ее оригинальность. С одной стороны, Господь есть Бог Израиля, Который «во всем возвеличил и прославил народ Свой», пребывая с ним «во всякое время и на всяком месте» (XIX, 21) и особыми повелениями преобразуя всю тварь во спасение сынов Своих (ib. 6). С другой стороны, — все ветхозаветное откровение обнимается здесь в понятии «Премудрость», которая становится как бы особою ипостасью Божества и посредницей откровения.

Эта Премудрость, источник всякой истины, правды и блага, есть ««дыхание» (ἀτμός) силы Божией и чистое истечение (ἀλόγῳσα) славы Вседержителя... отражение (ἀλαύγασμα) вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благодати Его» (VII, 25 сл.). Посвященная в ведение Божие (μύστις τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης), она есть «избирательница дел Его»; она «имеет сожитие с Богом» и разделяет Его Престол (πάρεδρος); она знает дела Его, знает, что угодно предочами Его, и присутствовала, когда Он творил мир. Таким образом, она есть не простое свойство Божие, но особенная, отличная от Него духовная сила, «художница всего», всемогущий, зиждительный дух, истекающий из Его существа, «всевидящий, проникающий все умные, чистые, тончайшие духи» \*\*. В одно и то же время она «единородна» и «многочастна»: «будучи едина, она все

\* Таковы понятия материи (ὕλη ἀμορφος XI, 17), предсуществования (ἀγαθός ὢν ἤλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον VIII, 20) <sup>27</sup>, четырех кардинальных добродетелей стоицизма (XIII, 7). Ср. Zeller, III (2), 271; Schürer, III, 380; Drummond, Philo Judaeus or the Jewish Alexandrian philosophy in its development and completion (1888), I, 177—229. Понятие о предсуществовании души едва ли, однако, следует считать заимствованным от греков, как это делают названные ученые. Мы находим его и в других еврейских апокрифах (напр., книга Тайн Еноха гл. 23, 5) и в Талмуде в связи с специально еврейскими представлениями. Ср. Weber, Die Lehren d. Talmud (1886), стр. 204 сл. и 217 сл. Ср. также свидетельство Иосифа Флавия о еврейской секте ессеев Bell. jud. II, 8, 11.

\*\* VII, 22—4: «Она есть дух (πνεῦμα) разумный, святой... и т. д., ибо она подвижнее всякого движения и по чистоте своей все проходит и проникает» (стоические термины διήκει и χωρεῖ). Святой «Дух Господа», или «Дух Премудрости», наполняет землю (гл. I).

может, и, пребывая в самой себе, она все обновляет, и, переходя из рода в род в святые души, она приготовляет друзей Божиих и пророков» (VII, 27). Поэтому, хотя она имеет «сожитие» с Богом, отдельные праведники могут избирать ее себе невестою, подобно Соломону, ибо в сожитии с нею — веселье и радость и в родстве с нею — бессмертие (VIII, 17).

Она является всепроникающею божественною сущностью наряду с тем «Сущим» (XIII, 1), с «вечным светом», из которого она истекает; мир, созданный «из бесформенной материи», в котором Бог «расположил все мерою и числом» (XI, 21), проникается и образуется этим тончайшим Духом. Мы имеем здесь не простое поэтическое олицетворение, а богословское учение, примиряющее представление о трансцендентном Божестве с представлением об имманентности Его Промысла, Его действия, Его Духа. Это не есть также чисто метафизическая концепция, подобная тем, какие мы находим у эклектиков этой эпохи, посредствовавших между платонизмом и стоицизмом: становясь самостоятельную ипостасью, Премудрость понимается прежде всего как посредница откровения: она сохраняла Адама, спасла Ноя, Авраама и других праотцев; она «освободила святой народ» и «вошла в душу служителя Господня (Моисея) и противостала страшным царям чудесами и знаменами. Она воздала святым за труды их, вела их путем дивным и днем была им покровом, а ночью — звездным светом. Она провела их через Чермное море... а врагов их потопила» (X). Она посредствует откровение, и вместе с тем, как «художница всего», она дает и совершенное познание всего сущего — устройства мира, его стихий, его свойств и существ (VII, 17 сл.).

Таким образом, Премудрость является космическим началом, принципом универсального разума и нравственного закона — подобно стоическому логосу; и в то же время, подобно логосу последующего богословия, она является началом откровения. Этого мало: самый термин «логос», самое понятие Слова как силы и разума Божества олицетворяется в этой книге. Так, в начале гл. XI говорится о том, что Господь сотворил все «в слове Своем» (ἐν λόγῳ σου) и своею премудростью устроил человека \*, а в главе

---

\* Сравнение с гл. II, 2—3 показывает, что «слово» употребляется здесь не в смысле речи, а в значении мысли, разума. Ср. Drummond, I, 224, который объясняет это место; он указывает также и на XVI, 12 в связи с Пс. 106, 20 греч. пер.

XVIII (14—16) слово Божие олицетворяется в образе ангела: «Сошло с небес (при избииении первенцев египетских) всемогущее Слово Твое ( $\delta$  πανταδύναμος σου λόγος), как грозный воин. Оно несло острый меч — неизменное Твое веление и, ставши, наполнило все смертью: оно касалось неба и ходило по земле». (Ср. Исх. XII, 35 и 1 Парал. XXI, 16). Правда, из этих мест еще никак нельзя вывести заключения, чтобы «Слово» отождествлялось здесь с Духом Премудрости или являлось особым, самостоятельным олицетворением, хотя будущее учение о Нем, как божественном Разуме, посредствующем между Богом и миром, подготавливалось всем учением «Премудрости».

Это учение подготавливает собою не только основную идею богословия александрийцев, но отчасти и самый их метод богословского, догматического истолкования Ветхого Завета: раз он заключает в себе абсолютное откровение вечной Премудрости, то все его внешние события и образы получают значение символов, история обращается в простое иносказание вечных истин, обряды — в аллегории. И зачатки аллегорического толкования священного Писания — толкования, которое постепенно упразднило его исторический смысл, — встречаются уже в книге «Премудрости». Так, знамения в пустыне и казни египетские знаменуют собою ряд нравственных истин, и манна Господня ниспосылается с небес, дабы возлюбленные сыны Божии познали, «что не роды плодов питают человека, но слово Твое питает верующих в Тебя» \*. Так, облако, следовавшее за Израилем в пустыне, символизирует собою Премудрость (X, 17), а одежда первосвященника — всю вселенную \*\*. Но если временные события служат символами вечного, если они получают высший смысл и значение, то действительность их несколько не отрицается, как это делают в некоторых случаях позднейшие аллегористы: она только получает свое высшее объяснение.

Таково учение этой удивительной книги, сумевшей сочетать практическую мудрость еврейских «притч» с греческим умозрением, древние национальные верования с новыми представлениями о духовном царстве Божиим.

\* XVI, 26. У Филона манна небесная всюду является символом логоса; см., напр., Leg. alleg. II, 21 или De fuga (de prof.), 15.

\*\*  $\text{Ελι γάρ υάρ λοθήρους ενδύματος ην ολος ο κόσμος}$  <sup>28</sup> XVIII, 5. Это краткое утверждение, по справедливому замечанию Дрюмонда, позволяет заключить, что в эпоху написания книги «Премудрости» символическое объяснение первосвященнического облачения, находимое нами у Филона и Иосифа Флавия, было общераспространенным. — Другие примеры символического толкования В. З. в нашей книге указаны Зигфридом, 24.

В других памятниках эллинистической литературы евреев развиваются отчасти те же идеи, хотя не с такою цельностью. Рядом с религиозной проповедью мы находим литературу ученую и светскую — всевозможных категорий вплоть до компиляции, подлога и плагиата. Рядом с прямым исповеданием религиозной веры мы находим попытки посредничества и компромисса.

Закон заключает в себе откровение вечной мудрости. Стало быть, он, во-первых, древнее всякой человеческой мудрости, а во-вторых, служит ее источником. По Евполему (половина II в.), Моисей есть первый из мудрецов, изобретатель азбуки \*. По Артапану, он был насадителем всей культуры египтян, которые и чтили его впоследствии под видом Гермеса. Еще ранее Авраам научил египтян астрологии. Являются хронологические и археологические исследования, доказывающие, что праотцы и Моисей древнее не только Гомера, но самих его героев; Татиан в своей апологии оставил нам образчик такого рассуждения, несомненно составленного по эллинистическому источнику \*\*. Отсюда же выводится заключение, что греческие поэты и философы черпали из книг Моисея, дошедших до них в каком-то древнем переводе, — положение, которое также делается излюбленным тезисом апологетов. Чем более распространялась любовь к греческой литературе, тем естественнее было стремление отыскать в ней следы знакомства с Моисеем. Так, перипатетик Аристокбул, по свидетельству Климента Александрийского, составляет толкование на закон Моисеев — «изрядные книги, в которых он показывает, что перипатетическая философия вытекает из закона Моисеева и прочих пророков» (Str. V, 14, 97). У этого же Аристокбула мы находим подложные стихи Орфея, Гесиода, Гомера и Лина, представляющие грубую еврейскую подделку, хотя и несравненно более раннюю, чем указанное произведение Аристокбула \*\*\*. Вслед за названными поэтами из Моисея черпали и философы, такие, как Пифагор, Сократ, Платон — вплоть до Аристотеля. Фантазия создавала вымыслы, и эти вымыслы принима-

\* Clem. Alex. Strom. 1, 23, 153 и Euseb. Praepar. evang. IX, 26.

\*\* Татиан, Oratio ad graecos, 35—41; ср. Н. Dembowski, Die Quellén d. cristl. Apologetik (1878), 87 сл.; Евсевий, Ист. Церкви VI, гл. 13, 7.

\*\*\* По мнению Целлера и Шюрера, нет оснований сомневаться в свидетельстве Климента (Str. 1, 22, 150), который относит Аристокбула к половине II в. Но во всяком случае подложные стихи, приводимые им, находились уже в книге псевдо-Гекатея об Аврааме (заподозренной уже во II в. Гереннием-Филоном). См. Schürer, III, 388—91; 453—65.

идись за факты по истечении известного промежутка времени. Сами греки искали в Древнем Востоке источников своей мудрости, и евреи, не стесняясь, влагали в уста Орфея торжественное отречение от его «365 богов» или стихи о субботе и видели Моисея в Музее, учителя Орфея\*.

Заключая в себе начала истинной философии, закон Моисея должен быть истолкован в общерациональном смысле. Если греки делали нечто подобное с своими мифами и поэмами, а стоики и платоники покушались делать то же самое и с религиозными памятниками и преданиями других народов, то прежде всего такой прием является уместным здесь. Аллегорическое объяснение священных книг развивается по мере того, как исторический смысл их забывается и канонический авторитет их возрастает: все то, что не соответствует такому авторитету, что представляется непонятным или является случайной исторической чертой, все то, что само по себе не производит впечатления откровения или даже отлично от позднейших развитых идей о Боге, все это есть символ, образ, аллегория: это тень, которая прикрывает истину с ее ослепительным светом, чтобы сделать ее доступною немощным; но истинно духовный взор проникает сквозь этот покров. Так, утонченное чувство смущается *антропоморфизмами*<sup>29</sup> Писания, и варианты греческого и еврейского текста указывают нам, что в эпоху перевода делались неоднократные попытки их смягчения, объяснения или даже устранения. Далее, большая часть фрагментов, дошедших до нас от Аристула, представляет собою попытки объяснения таких антропоморфизмов.

Когда процесс канонизации, окончательно фиксирующий авторитет Писания, завершается, священный текст легко обращается в священную формулу, каждое слово которой получает символическое значение. Аллегористика, стремящаяся проникнуть в тайный смысл «образов» и «символов» Писания, попадает даже у палестинских комментаторов, хотя они крепче держались традиционного, буквального смысла и живее сознавали национально-историческую сторону своей религии\*\*. Среди «рассеяния», напротив того, «философское» толкование становилось все более и более необходимым в целях миссионерства, проповеди, апологетики и религиозного образования.

\* Одной из самых смелых фикций является «завещание» Орфея, в котором Музей является сыном Орфея (III, 454); Артапан видит в Музее — Моисея, учителя Орфея (ib. 354).

\*\* См. Siegfried, Philo v. Alexandrien 19, 149—156.

Обрядовый закон со своими мелочными церемониальными предписаниями всего более нуждался в рациональном объяснении. Так, мы знаем, например, что закон обрезания смущал эллинов, возбуждая их насмешки; и Филон приводит нам *несколько* различных попыток его объяснения у своих предшественников (de circum. 1). Так же точно закон о чистых и нечистых животных, представлявшийся суеверием и осмеиваемый греческими и римскими писателями, объяснялся в аллегорическом смысле. Образчиком подобного объяснения является нам послание псевдо-Аристеея — подделка, эпоха которой до сих пор еще остается спорною, хотя она и предшествует, по-видимому, не только Филону, но, может быть, даже и Аристубулу. Аристей влагает свое объяснение в уста первосвященника Элеазара, который раскрывает тайный, мистический смысл обрядов, указав их национальное значение — ограды Израиля от языческих народов. Хищные птицы признаны нечистыми, чтобы научить, что неправда, хищение и насилие оскверняют душу; мясо жвачных животных с раздвоенными копытами признано чистым, поскольку жвачка символизирует *воспоминание* о Боге, а раздвоение копыт — различие между добром и злом. Подобное толкование мы находим впоследствии у Филона, а затем у Варнавы, у Климента Александрийского и многих других, причем из закона о чистых и нечистых животных развивается мало-помалу особенная, фантастическая зоология с нравственными приложениями, в которой все звери, птицы и гады обращаются в символы страстей и различных душевных состояний \*. Эта моральная зоология долго встречается нам в литературе шестодневок и средневековых физиологий, ярко иллюстрируя то глубокое, принципиальное отчуждение от природы, которое составляет особенность средневековой мысли.

В чрезвычайно разработанной, изощренной форме аллегорический метод истолкования В. З. встречается нам впервые у Филона в качестве систематического приема, и от него он переходит ко всем последующим экзегетам. Но

\* Срв. Philo de consup. 5 и 9. В 4-й кн. Маккавейской мы находим подобное же толкование, по-видимому общепринятое среди эллинистов: τὰ μὲν οἰκειωθησόμενα ἡμῶν ταῖς ψυχαῖς ἐλέτρεψεν ἐσθίειν, τὰ δὲ ἐναντιωθησόμενα ἐκόλυσε σαρκιοφαγεῖν<sup>30</sup> (V, 29). У Плутарха (Quaest. conviv. IV, 5) мы находим другие весьма оригинальные объяснения на основании якобы еврейских показаний. У Климента в «Педагоге» (II, 10, 220 сл. ср. посл. Варнавы, 10) сообщаются совершенно невероятные подробности об анатомии половых органов гизн и зайцев, вследствие чего эти животные представляются живыми символами разных пороков.

уже одна схоластическая виртуозность этого метода в творениях Филона могла бы заставить нас предполагать за ним целую школу экзегетов. И на самом деле он постоянно ссылается на своих предшественников, на правила или «каноны» аллегории, на древние или современные ему аллегорические толкования, — между прочим, и на такие, в которых мы находим представления о логосе, о божественном уме и об идеях Платона, — подобные толкованиям самого Филона \*. Кто были эти толкователи, каковы были их «правила», их метод, их учение? Мы уже знаем, что их было много, но, к сожалению, Филон сообщает нам очень мало данных для того, чтобы составить ясное понятие об этих предшественниках. В некоторых случаях, когда мы с полным основанием можем предположить, что он идет по их следам, он о них умалчивает, например, там, где он повторяет объяснения псевдо-Аристия, или там, где он сходится с палестинскими комментаторами \*\*; в других случаях, наоборот, он, по-видимому, приписывает свои собственные предположения «некоторым» лицам, которых он ближе не определяет. Большое значение имеют те редкие случаи, в которых Филон отличает свое толкование от толкований своих предшественников и даже противопоставляет его им. Например, он дважды упоминает о странном толковании слов кн. Бытия — о херувимах с огненным мечом, помещенных при входе в рай: сам Филон объясняет это место в богословском смысле, между тем как его предшественники видели в нем астрономическую аллегорию небесных сфер и солнца \*\*\*. Далее, «источник, исходивший из лица земли и орошавший лицо земли» в отсутствие дождя (Б. II, 6), некоторые толкователи, очевидно из египетских эллинистов, принимали за реку Нил \*\*\*\*. Филон расходится с такими предшественниками, находя, что они

---

\* Целлер, III (2) 265 сл. дает список (правда, не совсем полный) ссылок Филона на своих предшественников. Но, рассматривая их более тщательно, мы легко можем заподозрить значение некоторых из них. Так, напр., Целлер ссылается на De Jos. 26 (II, 63); но сам Филон ранее приводит эту аллегорию от себя (De Abrah. II, 21). В De somn. 1, 19 Целлер указывает замечательную ссылку на «некоторых», которые считают «солнце» символом ума и чувственности, а «место» — символом логоса; но в связи с Quis rer. div. haeres 53 можно подумать, что εἷος, о которых говорит Филон, — он сам и его ученики. В De cherub. 9 (176, 16 CW.) он открыто выдает себя. В Quis rer. div. haer. 57 неясно, разумеет ли Филон еврейских толкователей или просто греческих философов, размышлявших о происхождении мира: последнее более вероятно.

\*\* Siegfried, 134—159.

\*\*\* De cherub, 7—9 и Quaest. in genes. 1, 57.

\*\*\*\* De fuga 32.

влагают в Писание слишком материальный смысл. Так, «древо жизни», которое в глазах Филона символизирует высший род добродетели — «благость», объяснялось некоторыми из них как символ *сердца* — причины жизни; Филон замечает, что эти толкователи излагают скорее *медицинское*, чем философское мнение\*; и столь же «медицинские» соображения приводятся некоторыми из них в объяснение и защиту обрезания (*de circumc.* I).

В трактате «О созерцательной жизни», который представляется нам безусловно подлинным как по языку, так и по манере и по самому своему содержанию\*\*, Филон прямо указывает на союз *терапевтов*, посвятивших себя изучению Писания и аллегорическому его толкованию. Но к сожалению, в риторике этого трактата трудно отличить действительные черты от риторических прикрас. Филон, не задумываясь, заставляет философствовать по субботам не одних терапевтов, а всех евреев вообще (*De sept.* 6); и если даже терапевты предавались аллегористике, подобно прочим александрийским книжникам, то было бы рискованно заключать, что именно они толковали Писание в медицинском и физиологическом смысле. Скорее в таких толкованиях следует видеть прямое или косвенное влияние тех «правил аллегории», которым руководствовался стоический «λόγος φυδῖχος» при объяснении языческих мифов и которые также были небезызвестны Филону (*De provid.* II, 40 и 41).

Как бы то ни было, в эпоху Филона аллегорический метод процветал среди александрийских эллинистов, причем как толкование отдельных мест Писания, так и значение этого метода во всем объеме его приложения, по видимому, подвергалось спорам и обсуждению: одни держались буквы и восставали против аллегористики\*\*\*, другие же, видя в обрядовом законе лишь «символы умопостигаемых вещей», пренебрегали внешним исполнением этого закона, третьи, как Филон, настаивали на том, что вместе с духом его следует сохранять и его тело (*De migr.* 16).

---

\* *Leg. alleg.* I, 18 .....οὔτοι μὲν ἰατρικὴν δόξαν ἐκτιθέμενοι μᾶλλον ἢ φυσικὴν (I, 76, 2 CW.)<sup>31</sup>.

\*\* См. блестящее доказательство подлинности этого трактата у Wendland, *Die Therapeuten u. die Philonische Schrift vom beschaulichen Leben.* Ein Beitrag z. Gesch. d. hellenist. Judenthums, 1896.

\*\*\* *De somn.* 1, 16, 17... σοφισταὶ τῆς ἡτῆς πραγματείας<sup>32</sup>.

Такова была умственная атмосфера, которой дышала александрийская религиозная философия, — атмосфера эллинистического эклектизма. Мы нарочно остановились так долго на предшественниках Филона: если его метод и его идеи оказали столь значительное влияние на последующую мысль, то этот метод и эти идеи не составляют его личного достояния, несмотря на ту специальную разработку, которую он дал им в своей громадной литературной деятельности. Если всякое произведение мысли должно рассматриваться нами в связи с той средой, которая его породила, то такое требование всего более применимо в истории тех умственных, нравственных и религиозных идей, которые имеют не одно философское значение и, господствуя в течение веков над множеством различных умов, обуславливаются в своем развитии чрезвычайно сложными причинами. Такие идеи, простые и ясные в своем существе, могут быть поняты нами сами по себе, по своему содержанию: они могут быть изучаемы также в отдельных, наиболее ярких своих проявлениях. Но для того чтобы понять весь их смысл и значение и всю их силу, — недостаточно рассматривать их отвлеченно или анализировать отдельные частные их выражения: надо отдать себе отчет в сфере их мощи, в объеме их действия; задача историка идей состоит не только в том, чтобы понять их внутренний смысл, но в том, чтобы проследить таинственный процесс их воплощения, и это в особенности там, где им предстоит великое будущее и могущественная роль в жизни и развитии человечества. А для этого ему надо по возможности разбираться в том, что можно назвать материалом идей, их питательной средой.

Мы, разумеется, не думаем в этом кратком разборе дать сколько-нибудь полную характеристику еврейского эллинизма. К сожалению, даже самые пространственные исследования не могут восполнить здесь пробелы наших знаний, — пока Египет не подарит нас новыми находками.

Еврейство перед появлением Христа, охваченное внутренним брожением необычайной силы и глубины, вступало в духовную борьбу и духовное общение с другими народами. Нам знакомы только те различные результаты, к которым привело это брожение, — александринизм и талмуд, христианство и его разнообразные секты; но сложный процесс, подготовлявший эти результаты, известен нам крайне недостаточно, и, чем более мы углубляемся в его

изучение, тем чувствительнее сознается нами недостаток наших знаний. Мы мало знаем о тех запутанных, сложных путях, посредством которых просачивались в еврейство чуждые ему верования, представления и понятия, и мы знаем очень немногое о том, как оно с ними боролось. Мы знаем только о существовании такой борьбы, о существовании того брожения, которое вызвало апокалиптику в Палестине и литературу сивиллинских пророчеств в эллинском рассеянии; мы знаем о наличии многочисленных языческих влияний среди эллинистов, среди восточного рассеяния и среди самой Палестины — влияний, которые повели к синкретизму верований и подготовили в еврействе почву гностицизма. Влияния, шедшие с Востока и сказавшиеся в гностицизме, до сих пор сего менее изучены, а между тем они несомненны, хотя бы в демонологии, ангелологии и апокрифической апокалиптике. Они сказывались, по-видимому, и в палестинской секте ессеев<sup>33</sup> — еврейских раскольников, подпавших таким влияниям, несмотря на свое ревнивое старообрядчество; они сказываются и в самарянском синкретизме, и в той астрологии и магии, в «халдейской премудрости», столь распространившейся среди еврейства и дошедшей до нас в случайных образчиках. Относительно еврейского эллинизма, и в особенности александрийского эллинизма, мы осведомлены в большей степени. Но и здесь познания наши далеко не достаточны, как показывают хотя бы ссылки Филона на неизвестных нам предшественников и его загадочное сообщение о терапевтах. Тем большего внимания заслуживает тот ограниченный материал, которым мы располагаем.

## II. Филон и его литературная деятельность

Учение Филона представляет громадный интерес по своему влиянию на последующее развитие религиозной и философской мысли, — влиянию, которое продолжает сказываться в известной степени до наших дней; и оно представляет не меньший интерес само по себе, как самое яркое проявление эллинистической мысли, как живой памятник умственного движения первого века, шедшего навстречу христианству.

Мы были бы крайне несправедливы к Филону, если бы хотели видеть в нем только философа, забывая в нем апологета, миссионера и богослова. В своем учении он не гонится за оригинальностью. Лучшие мысли его принадлежат не ему, и, заимствуя их отовсюду, он с полной искренностью

приписывает их Моисею, подобно тому как современные ему пифагорейцы приписывали такие же мысли Пифагору. Филон — типичный еврей-эллинист и типичный александрийский эклектик, вся особенность которого состоит в систематическом соединении мозаизма и греческой философии при помощи своеобразного богословия и аллегорического истолкования священных книг. Самая философия представляется ему положительно данной: это божественная философия Моисея и всех греческих философов. Законодателя своего народа Филон изображает по своему подобию — в виде египетского иудея, обученного всем мудростям египтян, халдеев и эллинов \* и озаренного светом божественного откровения. Моисей изложил истинную философию в форме символов, греки — в форме отдельных учений; Моисей изложил ее в ее полноте и чистоте, как божественное откровение; греческие системы представляют частные попытки человеческого разума проникнуть в это откровение, — попытки по необходимости частные и несовершенные. Моисей заключает в своих книгах все истинное, что есть во всех философиях, и потому правильный метод философии сводится к тому, чтоб уметь читать между строк откровения и толковать священные книги.

Отсюда ясно, что независимо от своего содержания философская мысль Филона не может облекаться в научную форму. При чрезвычайно большом количестве сочинений, Филон нигде не пытался изложить свою «систему», разработать ее логически в основных ее началах и предположениях. Он не имеет философского метода, или, точнее, тот метод, которому он следует, вполне лишен философского характера — это либо риторические декламации, либо аллегорическая эксегеза, также процветавшая в школах риториков и грамматиков.

Изучая Филона, мы невольно утомляемся этой риторикой, тем бесконечным разглагольствованием, изощренным суесловием, в которое он любит облекать самые простые мысли, подобно, впрочем, большинству своих современников. Минутами профессиональный ритор и словесник совершенно берет в нем верх над мыслителем. Он проникнут насквозь всеми дурными литературными привычками, манерностью современных ему эквилибристов слова, которые полагали всю свою славу в каком-то виртуозном насиловании человеческой речи. Он выставляет свое искусство

---

\* Vita Mos. 1, 5 (II, 84 M.).

напоказ при всяком удобном и неудобном случае, утомляя трескотнею слов и влагая надутые школьные словоизвержения в уста праотцам, Моисею и даже самому Господу Богу \*. Но эта несносная манера отличает, к сожалению, не одного Филона: она составляет особенность всей вырождавшейся литературы его эпохи, которая думала школой оградить себя от надвигавшегося варварства, не замечая симптомов этого варварства в аляповатом безвкусии своей риторики и в ее схоластической искусственности.

Словесная школа с ее грамматикой и риторикой была основой всей образованности, всего воспитания греко-римского общества — сначала языческого, а затем и христианского. Греческая риторика, «искусство слова», была старым и почтенным искусством. Оно имело традиции многих веков, и у Филона мы находим вариации на очень древние его темы: он припоминает, например, старинное состязание между добродетелью и наслаждением, известное нам в басне Продика — этом раннем образчике искусственной словесности. Но во что обратилась басня кеосского мастера! Для характеристики частных добродетелей, сопутствующих главной, Филону не хватило бы «целого дня»: он ограничивается тридцатью четырьмя именами; а для характеристики порочной сластолюбивой жизни он нанизывает *более ста пятидесяти* эпитетов! \*\*

Филон — ученый словесник, каждое произведение которого носит отпечаток школы. Он эклектик в литературе, как и в философии, заимствующий и мысли и самые слова у циников, у стоиков, у Платона, у Посидония, даже у скептиков. Его стиль, его лексика отражают все эти влияния \*\*\*. Иногда Филон как будто щеголяет своим эклектизмом, как иные щеголяют ученостью. Но вся эллинская словесность служит ему только служебным средством для его богословия, для развития, изложения, защиты «божественной философии» Моисея. Это Агарь, служанка Сарры, ancilla theologiae, как стали говорить впоследствии. Филон любит

---

\* См., напр., De Ios., где Иосиф отчитывает жену Потифара, или De vita Mos. 10. в De monarchia 1, 6 любопытен по самой форме диалог между Богом и Моисеем.

\*\* De sacrific. Abelis et Caini, 5—10 (I, 209—220, CW.). Вендланд (Neu entdeckte Fragmente Philos, 1891, стр. 140—141) справедливо указывает, что Филон черпает здесь не из Ксенофоновой передачи Продиковой басни<sup>34</sup>, а из какой-то стоико-цинической ее переделки, послужившей ему образцом.

\*\*\* Ср. Siegfried, 31—142 (влияние лексикологии Платона 32—7); о влиянии скептиков на Филона ср. von Arnim, Quellenstudien zu Philo v. Alex. 1888.

греческую словесность и философию, может быть, более даже, чем желал бы этого, подобно некоторым христианским писателям, которые осуждали в себе эту страсть. Прежде чем иметь плод от Сарры, от законной жены — божественной мудрости, он считает нужным, подобно Аврааму, прижить младенца от ее служанки, от наложницы Агари — от наук словесных и математических, хотя признает, что сама по себе эта Агарь рождает только софистику \*. Мало того, подобно Иакову, и при законных супругах Филон не оставляет названных наложниц. Беглая Агарь возвращается под начало Сарры \*\*. Вся оригинальность положения нашего философа и его мирозерцания, созданного этим положением, именно и состоит в сочетании «супруги» с «наложницей» — веры Израиля с греческою философией.

В своей литературной деятельности Филон представляется нам с множества различных сторон: он философ-эклектик, посредствующий между платонизмом и стоицизмом, последователь Посидония и предшественник Плотина; он богослов, разрабатывающий учение о Логосе и аллегорический метод истолкования Ветхого Завета; он апологет иудаизма перед эллинами; он учитель и систематизатор закона, предшественник Талмуда. И что всего замечательнее, все эти различные стороны деятельности Филона органически связаны между собою, определяясь одной и той же основною целью — проповеди и апологии мозаизма как религии слова, религии истинного просвещения. Но если мы хотим понять особенности учения Филона и определить его историческое значение, мы не должны выдвигать на первый план какую-либо одну из упомянутых сторон этого учения и рассматривать ее независимо от прочих. Весьма многие, например, обращают внимание на учение Филона о Логосе вследствие громадного значения, которое приобрело со временем это понятие. Но как ни значительно оно уже у Филона, оно еще не занимает у него того центрального положения, которого оно достигает лишь гораздо позже. Поэтому, для того чтобы понять самое учение Филона о Логосе, надо обратиться к рассмотрению связанных с ним других сторон литературной деятельности этого писателя.

Сочинения Филона могут быть разделены на несколько

---

\* Ср. De congressu erud. gratia 3 и 4.

\*\* De fuga 38.

разрядов \*. Прежде всего идут чисто богословские трактаты или группы трактатов. Первая из таких групп посвящена толкованию на книгу Бытия — род эллинистического *мидраша*, соответствующего палестинским произведениям этого рода \*\*; другая многочисленная группа (соответствующая *мишне*) посвящена *передаче*, систематическому изложению закона — в качестве мирового принципа, в качестве неписаного закона и в качестве положительного, богооткровенного кодекса личной и общественной морали. Эти трактаты имеют в виду главным образом, если не исключительно, последователей Моисея. Следом за этими специальными богословскими трудами идут сочинения, рассчитанные на более широкую публику, напр. биография Моисея, изложенная для читателей, не знакомых с Писанием, или другие трактаты чисто апологетического характера. Наконец, особый отдел могут образовать сочинения философские.

1. Мы начнем с последних. Уже из одного чисто внешнего сопоставления этого последнего отдела с первыми легко увидеть, что философия играла второстепенную, служебную роль в деятельности Филона. Тем не менее изучение немногих философских сочинений Филона значительно объясняет нам характер этой деятельности и в других его произведениях. С первого взгляда он является нам решительным эклектиком; но самые нормы его эклектизма заключаются в его религиозных воззрениях. Правда, на почве мозаизма трудно было найти основания для усвоения тех или других специальных учений психологии или теории познания; поэтому в таких специальных вопросах эклектизм Филона нередко колеблется между различными решениями. Зато в тех областях, которые касаются этики

---

\* О классификации сочинений Филона см. Шюрер, III, 496—542 и прекрасную работу Massébiau, *Le classement des oeuvres de Philon* (1884).

\*\* Кроме обширного аллегорического комментария на книгу Бытия Филон составил более сжатое катехизическое объяснение Пятикнижия в «вопросах и ответах». Это толкование, по-видимому, обнимало 6 книг для книги Бытия и 5 для Исхода, по свидетельству Евсевия. Мы не знаем, комментировал ли Филон остальные книги Пятикнижия. Из этого труда до нас дошел: 1) армянский перевод 6 кн. толкований на кн. Бытия (в 4 книгах перев. Aucher'a) с значительным пропуском; 2) латинский перевод шестой книги; 3) множество греч. фрагментов, собираемых Harris'ом и Вендландом (*Neu entdeckte Fragmente Philos*, 1891, 29—105); 4) множество других фрагментов в сочинениях Амвросия, который пользовался Филоном, не называя своего источника, как это явствует из сличения многочисленных мест из его трактатов с армянской версией. — Из толкований на кн. Исход уцелели два больших фрагмента, тоже в армянской версии (вероятно, пятая кн. и часть второй), см. Шюрер, III, 498.

или богословия, учения о первых началах, предпочтения его очевидны. Прежде всего это стоики с их учением о промысле и об универсальном законе, с их нравственной казуистикой и проповедью, — в особенности стоики позднейшие, как Посидоний, сами склонные к эклектизму, платонизму и даже пифагорейству. Затем это — Платон, повлиявший не только на мысль Филона, но и на самый его язык; потом это — александрийские эклектики, перипатетики, новые киники с их популярной диатрибой и, наконец, даже скептики. Сочинения Филона, в которых скрещиваются все эти влияния, нередко служат нам ценным источником для изучения философии этого эклектического периода.

Так, напр., в трактате «О провидении» он излагает сперва аргументы академиков и эпикурейцев против стоического учения, а затем опровергает их стоическими аргументами — космо-телеологическим доказательством, которое по самой форме и выражениям своим представляется стоическим \*. Но Филон не стоик; и когда ему нужно опровергнуть стоическое учение о конечном разрушении мира, он вместе с Боефом и Панэцием обращается к помощи перипатетиков \*\*. А когда ему нужно доказать недостоверность человеческого познания или призрачность человеческой жизни, он не брезгает даже помощью александрийских скептиков школы Энезидема; скептицизм является на помощь мистицизму и теософии \*\*\*. Но Филон и не скептик: его теория познания не представляется нам цельной, точнее, у него можно найти следы нескольких теорий познания.

В своих философских трактатах Филон всего менее оригинален. Он сам сознает, что передает чужое учение (de Alex. 8). Но такой же эклектизм, спускающийся иногда до простой компиляции, сказывается и в других произведениях Филона \*\*\*\*. Всего любопытнее определить то место, которое занимают эти философские труды в деятельности нашего писателя. Замечательно, что подлинность всех их была заподозрена; если бы не редкие намеки, часто оста-

---

\* Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung, 1892.

\*\* Fr. Cumont, Philonis de aeternitate mundi, где издатель убедительно доказывает подлинность этого произведения. См., впрочем, Arnim, Quellenstudien, 1—51, Шюер, III, 539 — несмотря на признание со стороны Вендланда и Нордена.

\*\*\* V. Arnim, Quellenstudien, 56 сл.

\*\*\*\* См. Schmekel, 409 сл. о de opif. mundi, или arnim о трактатах De ebrietate и De plantatione.

вавшиеся незамеченными, трудно было бы подозревать, что автор их иудей, а не эллин \*. Имена греческих поэтов, «божественного» Ксенофана, «великого» Платона и других философов заменяют своим «священным союзом» Моисея и пророков (de prov. II, 48 и quod omnis probus liber, II, 458 М). Если некоторые из этих «богословов» и «божественных мужей» были плохими поэтами, то это показывает лишь естественную ограниченность человеческой природы, препятствующую совершенству; а если величайшие поэты, как Гомер и Гесиод, кажутся нам нечестивыми клеветниками богов, то подобное кажущееся богохульство есть лишь *indicium inclusae physiologiae* — признак сокровенного, тайного смысла, который нельзя раскрывать непосвященным, непомазанным. Ибо тот, кто знает «правила аллегории», относит мифы поэтов о Вулкане к огню, сказания о Гере — к воздуху и о Гермесе — к логосу, слову и т. д., следуя истинному богословию \*\*.

Таким образом, самая аллегористика греческих философов и грамматиков признается правильной в ее применении к языческим мифам. Филон как бы нарочно становится на точку зрения язычников и забывает на время о законе и пророках, чтобы тем вернее привести их к неожиданному обращению \*\*\*. Отправляясь от стоической морали, от стоического идеала жизни мудрого, согласной с естественным законом, Филон стремится указать этот закон в богооткровенном учении Моисея, выясняя таким образом универсальный, космополитический характер еврейского законодательства. В трактате о «свободе мудрого» мы сталкиваемся прежде всего с таким видимым космополитизмом: «законодатель иудеев» появляется здесь наряду с языческими мудрецами, Сущий — наряду с языческими богами. Секта ессеев обращается в какой-то философский союз, изучающий нравственную философию по отечественному закону. Истинно мудрые, свободные, добродетельные люди встречаются, впрочем, во всех народах: таков Геракл, воспетый Еврипидом, таковы действительные герои греческой истории, таковы греческие мудрецы, персидские маги, индий-

\* Напр., De prov. II, 107. Ср. Cumont, Prolegomena IV, VI—VII. В настоящее время при определении подлинности решающее значение имеет язык Филона, который изучен тщательным образом.

\*\* De prov. 40—42. De prov. II, 48 и quod omnis probus liber, II, 458 М.

\*\*\* Разговор о провидении кончается таким неожиданным обращением собеседника Филона к закону: *optime tibi proferenti credere aequum est nihil enim melius quam totis animis divinas impressiones legis amplexari*; De prov. (II, 116) <sup>35</sup>.

ские гимнософисты, палестинские ессеи (гл. 12). Раб есть тот, кто повинуется страстям, свободен тот, кто живет по закону: здесь разумеется «истинный, правый логос, не закон, данный кем-нибудь, тленный — смертным, начертанный на хартиях или скрижалях, бездушный на бездушном»; здесь разумеется «истинный закон, нетленный закон, запечатленный бессмертной природой в бессмертном разуме» \*. В этом понятии духовного божественного закона Филон сближает просвещенную мораль стойков с законодательством Моисея. Не служит ли оно источником Зенона, как инсинуирует наш апологет? Во всяком случае золотое правило — «жить согласно природе» — есть скорее «изречение Пифии», чем мысль самого Зенона; жить согласно природе — значит жить согласно закону, согласно правому разуму, или логосу, жить по-божьи. Таково основание истинной жизни и истинной свободы. Обретши его, человек не страшится гонений, лишений, рабства, смерти. Он есть истинный друг Божий, царь, наследник мира; мало того, по смелому изречению «законодателя евреев», он есть «бог» для людей (очевидно, как Моисей есть бог для Фараона. Исх. VII, 1) \*\*.

Цель трактата — посвятить молодежь всех стран (νεότητα πανταχοῦ πᾶσαν) в это нравственное учение, показать согласие всех истинно мудрых людей с Моисеем и в то же время доказать на деле широкий универсализм, космополитический характер мозаизма. Но, рассчитывая на широкий круг читателей, Филон, по-видимому, имеет в виду и более тесный круг гонимых соплеменников, увещая их к стоической твердости и мужеству среди гонений и видимого рабства \*\*\*. Здесь апология сочетается с философскою проповедью.

2. Таким образом, в своих трактатах чисто философских Филон ни минуты не забывает своей главной цели, апологетической и миссионерской. И если здесь он проникнут идеей божественного Промысла и божественного разумного закона, как универсального начала физического и нрав-

\* Ib. II, 452. Ср. гл. 10 (445 М), где θεὸς τῆς φύσεως λόγος отождествляется с νόμος. Ср. De praem. 9 (II, 417, М) <sup>36</sup>.

\*\* II, 452 М. Указанный текст (Исх. VII, 1) толкуется в подобном же смысле в трактатах quod deterior potiori insid. solet, 44 (...ὁ σοφὸς λέγεται μὲν θεὸς τοῦ ἄφρονος, стр. 255, 1) и De mut. nom. 3 (I, 581 М) <sup>37</sup>.

\*\*\* Ср. трактат о самодержавии разума (т. наз. 4-я кн. Маккавейская), который также содержит в себе соединение стоицизма с мозаизмом, хотя отличается более еврейским характером, чем упомянутые сочинения Филона.

ственного мира, то в своих специальных богословских сочинениях он развивает пространно ту же идею. Он не ограничивался, впрочем, одной философией в своей апологетике. Он принимал личное участие в посольстве александрийских иудеев к Кайю Калигуле с протестом против гонений и насилий, которым они подвергались \*; он писал рассуждения о гонениях и гонителях еврейства, наказываемых Всевышним \*\*; он разбирает обвинения, направленные против иудеев \*\*\*; ему приписывается специальная апология их \*\*\*\*, откуда известен отрывок о секте ессеев и с которой связано, по-видимому, дошедшее до нас сочинение о терапевтах или «о созерцательной жизни» \*\*\*\*\*.

Литературные приемы Филона и в этой группе сочинений соответствуют тем, которые только что указаны. И здесь он становится нередко на точку зрения противников, чтобы лучше достичь своей цели: обличая безумие Калигулы, присвоившего себе почести героев и самых богов, он становится на почву языческого благочестия и говорит его языком, чтобы оправдать отказ в поклонении кесарю со стороны иудеев (*De virt.* II, 16). Говоря о ессеях и терапевтах, он показывает в них высшие образцы практической и теоретической деятельности человека и обращает язычникам их обвинения в безнравственности, заимствуя оружие у обличительной литературы киников. Общество терапевтов изображается как мистический союз; подобный религиозным союзам других мистиков, и точно так же, как и в других своих сочинениях, Филон любит употреблять терминологию греческих мистерий, которую заимствуют у него и христианские александрийцы \*\*\*\*\*.

3. Но мы не будем слишком долго останавливаться на этой группе сочинений Филона, так как апологетика занимает большое место и в других его сочинениях, в особенно-

---

\* *De virtutibus et legatione ad Caium* — отчет самого Филона об этом посольстве.

\*\* *In Flaccum*. По мнению Шюрера (III, 530), это сочинение составляло часть одного общего целого в пяти книгах вместе с только что названным трактатом под общим заглавием л. ἀρετῶν.

\*\*\* *Ib.* 54 — вероятное объяснение содержания утраченного сочинения βλο θετικῆ (Eus., Praep. Evang. VIII, 5, 11).

\*\*\*\* Eus., Praep. Evang. VIII, 10, 19. Cp. Wendland, *die Therapeuten*, 703, 1.

\*\*\*\*\* Связь эта, впрочем, едва ли может считаться доказанной. Шюрер, III, 535 сл. продолжает оспаривать подлинность этого сочинения, несмотря на подавляющие доказательства Массебио, Conybeare и Вендланда (*Therapeuten*).

\*\*\*\*\* Cp. Anrich. *D. antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf d. Christenthum* 1894, стр. 64, сл.

сти в его изложении закона и биографии Моисея, из коих первое предназначено главным образом для «последователей» Моисея, а вторая назначается для большого круга читателей, незнакомых со священными книгами евреев.

Потребность в систематизации и кодификации «закона» легко объясняется сложным составом Пятикнижия и необходимостью согласовать между собою его различные узаконения, правовые и обрядовые предписания, относящиеся к весьма различным эпохам и наслоениям и отражающие иногда довольно различные тенденции. Все эти узаконения и предписания, усложнявшиеся еще неписанным предписанием «старейшин», имели одинаково канонический авторитет, хотя многие из них теряли свой живой смысл, в особенности для иудеев «рассеяния». В своей окончательной послевавилонской форме закон представлял собою грандиозную попытку — оградить народ Божий от окружавшего его моря языческих народов и сделать его святым народом Божиим посредством ритуального освящения и посредством возможно полного подчинения всей народной и личной жизни сложной и суровой обрядовой дисциплине. Эта дисциплина утверждалась на основании, возвышенном пророками, — вере в единого Бога Израилева; с такой верой связывалось сознание национального избрания и национальной миссии, успех которой зависел от осуществления закона — воли Божией в Его народе. Отсюда объясняется и мессианизм евреев, их вера в восстановление царства Израилева, как царства Божия, и вместе — еврейский национализм с его фарисейским православием и старообрядчеством, которое столкнулось с действительной проповедью «царствия» и отвергло ее.

Обрядовый закон составляет и силу Израиля, и его слабость: его силу, потому что внешняя дисциплина закона сохранила его национальность, когда все условия национального существования были утрачены; его слабость — потому что этот закон осуждал его веру навсегда оставаться национальной верой, несмотря на начало универсального монотеизма, которое в нем заключалось. Мы уже указали это внутреннее противоречие, которое ощущалось особенно сильно при столкновении с другими народами и, главное, с универсальной культурой и просвещением греко-римского мира. Но оно ощущалось и в национальной религиозной жизни. Источник живой воды, который напоил пророков, иссяк; на седалище этих пророков сели книжники<sup>38</sup>, и закон, составлявший как бы периферию религиозной жизни, закрыл собою ее центр. А как только этот центр перестал

быть ощущаем, самое понимание закона изменилось: он получил значение безотносительное и в то же время, лишенный живого центра, естественно раздробился на множество отдельных предписаний. Требовалось либо вновь войти в самое сердце закона и освободить универсальную истину закона — «завет» Израиля — от его национальных рамок, как это сделал Христос, который «исполнил» собою закон и вместе упразднил его, поведав миру «евангелие царствия»; или же, наоборот, нужно было воздвигнуть «ограду» вокруг дробившегося закона, как это сделал Талмуд. Филон, который еще не пережил кризиса, происшедшего в его дни в Палестине, не пошел ни тем, ни другим путем, хотя внутреннее противоречие закона обуславливает собою всю его деятельность: он держится его, как иудей, и оправдывает его, как эллин; он принимает его в его национальном значении и вместе, как его апологет и миссионер, стремится доказать его универсальность, вложить в него новый философский смысл, сохраняя его внешнюю форму.

«Закон» имеет для Филона безусловно разумное и по тому самому универсальное значение. В тесном смысле он есть разумное «слово, повелевающее то, что должно, и запрещающее то, что не должно» \*; в смысле более широком он есть сам правый, истинный разум, сообразно которому все устроено в природе, т. е. божественный Логос, составляющий содержание закона. И то и другое согласно с учением стоиков. Если прочие законодатели ограничиваются одними сухими установлениями или же, напротив, окружают их мифическими вымыслами, то Моисей начинает с изложения сотворения мира, чтобы показать, что мир согласуется с законом и закон — с порядком вселенной и что праведный, поступающий по закону, есть истинный космополит, гражданин мира, согласующий свои действия с волею той природы, которую управляется вселенная \*\*. Так начинает Филон свое изложение закона. Сам *космос*, мир, есть *полис* — город Божий, разумное целое, управляемое вечным законом и созданное премудрым зодчим по плану божье-

\* De praem. Et poenis 9.

\*\* De op. mundi, 1 ...ὡς καὶ τοῦ κόσμου τῆ νόμῳ συνάδοντος καὶ τοῦ νομίμου ἀνδρὸς εὐθὺς ὄντος κοσμοπολίτου πρὸς τὸ βούλημα τῆς φύσεως τὰς πράξεις ἀλευθύνοντος καθ' ἣν καὶ ὁ σύμλας κόσμος διοικεῖται <sup>39</sup>. Ср. Vita Mosis II, 7 и 9. Что закон, *τορα*, есть основание мира, было общепризнанным положением среди раввинов (ср. Siegfried, 156), которое Филон согласует с стоическим принципом. Ср. 4-ю кн. Маккавейскую V, 24 κατὰ φύσιν ἡμῖν συλλαθεὶ νομοθετῶν ὁ τοῦ κόσμου κτίστης <sup>40</sup>.

ственного Логоса. Поэтому изложение закона открывается трактатом «О миротворении».

Но закон есть не только основание вселенной, он есть, как мы уже видели, та мудрость, которая издревле озаряла души праведных в виде *неписаного закона*, заставляя их жить «сообразно природе». Он олицетворяется в праотцах Израиля — этих воплощенных или «одушевленных законах» (ἔμφυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι), живых образах отдельных добродетелей и прообразах будущего законодательства. Подобно стоическим и киническим риторам, делавшим нравственные олицетворения из героев древности (напр., Геракла), Моисей, по мнению Филона, прославил праотцев с двойною целью — показать, что положительные законы не расходятся с природой и что желающим не трудно жить согласно законам, так как «эти законы суть не что иное, как воспоминания о жизни древних», следовавших природе (De Abr. 1).

За трактатом о миротворении непосредственно следует книга «Об Аврааме». Упомянув в нескольких главах (2—9) о Еносе, Енохе и Ное, Филон переходит к Аврааму, Исааку и Иакову — новой и превосходнейшей триаде добродетелей (10—12). Енос олицетворяет «надежду», Енох — «покаяние» и исправление, Ной — «праведность» \*. Авраам, Исаак и Иаков олицетворяют добродетель различных типов: 1) ту, которая дается наукой и воспитанием (διδασκαλική), 2) врожденную, природную добродетель (φυσική) и 3) ту, которая достигается подвигом, упражнением (ἀσκητική). Затем Филон обращается к житию мудрого «политика» Иосифа, живого олицетворения израильтянина среди чувственных искушений Египта \*\*.

Описав таким образом, по Моисею, «жизни мудрых мужей, которых священные книги изображают родоначальниками еврейского народа и неписаными законами», Филон переходит непосредственно по порядку (κατὰ τὰ ἀκόλουθα ἐξῆς) к законам писанным \*\*\*. Прежде всего идут

---

\* Отдельные праотцы являются олицетворениями отдельных добродетелей и в еврейской литературе легенд и «заветов». Так, напр., в заветах XII патриархов каждый из праотцев говорит о специальной добродетели или пороке. Завет Иова имеет в виду «терпение» и «милость», книга Асенеф — покаяние, Авраам представляет «гостеприимство» (ср. The Testament of Abraham by James в Texts and Studies Робинсона (1892), II, 2, 120).

\*\* De Josepho. По-видимому, за книгой об Аврааме следовали книги об Исааке и Иакове, теперь утраченные (ср. de Jos. I).

\*\*\* De deserm oraculis, I (начало).

десять заповедей: десять есть совершенное число, обнимающее в себе все роды чисел, и десять заповедей соответствуют десяти категориям Аристотеля (*De dec. or.* 8). Данные непосредственно Богом, они лежат в основании всех отдельных законов, которые располагаются в систематическом порядке по рубрикам этих заповедей. Первая половина десятисловия обнимает все обязанности благочестия по отношению к Богу и к родителям, земным символам небесного Отца (*ib.* 23) \*. Вторая половина, или вторая скрижаль, обнимает все обязанности человека по отношению к ближним. В целом ряде трактатов о частных или специальных законах Филон систематизирует законодательство Моисея. В связи с первой и второй заповедями излагается весь закон, касающийся священства и жертвоприношений; в связи с четвертой рассматриваются узаконения о праздниках, а к остальным заповедям приурочивается все семейное, гражданское и уголовное право \*\*.

Эта первая широкая попытка систематизации закона, начинающаяся с сотворения мира, заключается трактатами: «О наградах и наказаниях» и «О проклятиях», несомненно составляющими одно нераздельное целое. Здесь высказываются мессианические чаяния Филона — вера в восстановление порядка, нарушенного грехопадением, в чудесное соединение рассеянных сынов Израиля. Он верит в исполнение пророчеств о земном благоденствии обратившегося Израиля, в грядущее чудесное изобилие и восстановление, потому что он верит в тожество закона с «правым разумом», с Логосом, управляющим вселенной: поэтому обращение целого народа к жизни, согласной с законом, осуществление этого закона неизбежно должны иметь не только нравственные, но и физические последствия. Таким образом, с новой точки зрения обосновывается старинная еврейская теория о возмездии, которую мы находим в книге Премудрости \*\*\*: если там египтяне наказуются теми зверями, которым они поклоняются, то у Филона самое укрощение зверей, грядущее изобилие и чудесное возвращение Израиля в мессианические времена ставят

---

\* Ср. то же в *quis rer. divin. haeres*, 35.

\*\* В дополнение являются особые трактаты «О справедливости» и «О мужестве», где рассматриваются политические обязанности во время мира и во время войны (*De praem.* 1, II, 409, М.).

\*\*\* Гл. XI, 16—17 и сл.: «чем кто согрешает, тем и наказывается», и гл. XVI: египтяне мучимы животными, которым они поклонялись, и погибли от воды, куда они бросали еврейских младенцев. Ср. Филона *De vita Mos.* II. 9—12.

ся в зависимость от укрощения страстей (τὰ ἐν τῇ ψυχῇ θηρία)<sup>41</sup>, от истинного соблюдения субботы и от внутреннего собирания и обращения души, ее восхождения к мудрости и добродетели\*.

Закон Моисея есть положительный, богооткровенный закон, и сообразно тому Филон настаивает на буквальном его соблюдении, признавая в то же время его сокровенный аллегорический смысл. Отдельные части его труда рассчитаны на очень широкую публику. «Жизнь Моисея», представляющаяся самостоятельным целым и предназначенная для читателей, незнакомых с Моисеем, первоначально, может быть, также была связана с изложением закона\*\*. Но, хотя в своем целом труд Филона предполагает преимущество «учеников Моисея», он нигде не теряет из виду целей апологетики и стремится передать ее оружие своим читателям. Отношение к закону везде однородно: высший, универсальный, аллегорический смысл его указывается наряду с национальным и буквальным смыслом.

В предписаниях чисто нравственного характера Филон не вдается в аллегористику. Обыкновенно он довольствуется казуистикой, чтобы показать, как глубоко и тонко разработано нравственное учение Моисея и насколько оно превосходит языческую мораль своей человечностью, чистотой и высокою мудростью. Укажем, например, на его изложение законов, касающихся брачного законодательства и седьмой заповеди, где целомудрие евреев противоплагается всем видам языческого разврата. Мы уже говорили, что эта антитеза служила общим местом сначала еврейской, а потом и христианской апологетики, причем целый ряд аргументов, образов и анекдотов, иногда скабрёзных, вошел в литературную традицию\*\*\*. Укажем, да-

---

\* Ср. De exsecr. 8—9 и De praem. 15—20.

\*\* Шюрер и Массебио признают «Жизнь Моисея» совершенно отдельным сочинением, указывая на De dec. orac. I и на то, что как в этой биографии, так и в связанном с нею трактате ο (благочестия), человеколюбия, покаяния и благородстве мы находим самостоятельное популярное изложение закона, составленное ввиду миссионерской цели. Но, признавая вполне самостоятельность «Моисея» в теперешней редакции, мы находим, однако, многочисленные указания его первоначальной принадлежности к общему изложению закона, где он являлся естественным звеном между «исторической» и специально-законодательной частью; во-первых, это указывается в самом Моисее II, 8 (II, 141, М.); во-вторых, De praem. et poen., гл. 9 (после 2—8); наконец, характерна ссылка Mos. III, II на л. ἀριθμῶν связи с De op. mundi 16 (1, 17, 3 CW).

\*\*\* De spec. leg., III, 2—14. Помимо Моисея Филон пользуется здесь и устным преданием, развивая свою казуистику.

лее, на те места, где Филон указывает на строгость закона по отношению к разврату, и на те, в которых он выставляет на вид широкую гуманность, его милосердие, распространяющееся не только на человека, но и на самую природу\*.

Иное дело, когда Филону приходится объяснять ритуальный закон. Здесь аллегористика вступает в свои права. Закон становится символом «невидимого и неизреченного». Там, где обряд не оправдывается утилитарными соображениями, он получает космическое значение, символизирует собою целый мир, подобно одежде первосвященника (V. Mos. III, 11—12), или же он символизирует собою нравственные истины.

Обрезание, составляющее посмешище эллинов, объясняется не одними гигиеническими и физическими соображениями: оно есть нравственный символ, который учит нас воздерживаться от наслаждения и смирять высокомерие, приписывающее человеку способность производить себе подобных без помощи Божества (*de circums.* 1—2). Закон о чистых и нечистых животных заключает в себе высший нравственный смысл: устанавливая «среднюю тропу» между излишком и недостатком, Моисей дозволил вкушать мясо лишь немногих животных, запретив употреблять в пищу других, вкуснейших, как для борьбы с жадностью, так и для предупреждения диспепсии — источника всех болезней (*de concup.* 4). Но в то же время он признал первых чистыми, а вторых нечистыми, поскольку некоторые особенности их строения символизируют добрые или дурные свойства человеческой души — объяснение, распространенное уже до Филона\*\*. Желая научить людей уважать и беречь человеческую жизнь, Моисей установил, что одно прикосновение к трупам оскверняет человека\*\*\*. Подобным же образом в специальных трактатах объясняются жертвенный ритуал, свойства жрецов и жертв и установления о праздниках еврейских. Здесь Моисей изображается всецело проникнутым гуманными идеями нравственной философии, просвещенным законодателем во вкусе стоицизма.

\* *Ib.*; ср. *Wendland, Therapeuten* 709 сл. и *De humanitate*.

\*\* *De conc.* 5: Моисей признает чистыми 10 видов (*αἰεὶ γὰρ ἀριφροντικῆς θεωρίας περιεχόμενος ἦν!*)<sup>42</sup>; жвачка, как у Аристия, знаменует память, разделение копыт — *μάθησις*, или способность различать; отсутствие этого признака указывает смешение добра и зла; пресмыкающиеся, ползающие на чреве, знаменуют чревоугодие (срв. *leg. alleg.* III, 47) и т. д.

\*\*\* *De spec. leg.* III, 37.

«Праздник» есть участие в божественной жизни, и если для мудрого, по учению философов, вся жизнь есть непрерывный праздник \*, то Моисей установил религиозные праздники в определенные дни, для того чтобы всех людей научить божественной жизни. Такова суббота, праздник седмицы, таинственную силу которой Моисей постиг ранее Пифагора, а Филон в свою очередь понимает в пифагорейском смысле. Суббота празднует день рождения мира; напоминая нам его Творца, она учит нас истинной мудрости и истинной жизни: во-первых, она учит нас чередовать «практическую жизнь» будней с «созерцательной жизнью», свободной от мирских дел и забот, посвященной молитве и изучению закона; во-вторых, она есть «школа человеколюбия», равенства, свободы и братства, воспрещающая нам пользоваться чужим трудом и заставляя нас видеть в рабах человека (*ἄνθρωπος γὰρ ἐκ φύσεως δοῦλος οὐδεὶς*)<sup>43</sup>; в особенности субботние и юбилейные годы воспитывают нас, научая нас простирать нашу любовь на всю тварь, видеть братьев, сынов единого Отца в рабах, должниках и нищих и давать покой самой земле (*de sept. 8 сл.; de exsecr. 7 сл.*). Прочие праздники также имеют двойной смысл (*διττὸς λόγος*), универсальный и национальный: Пасха, например, празднует освобождение от египетского плена и в то же время знаменует внутреннее освобождение души от страстей, а новомесячия указывают нам стройное согласие, царствующее на небесах, и учат нас подражать солнцу, без зависти сообщаящему свет своей луне (*de sept. 17 и сл.*).

4. Если закон получает, таким образом, всецело нравственный смысл, то вся история закона, вся история Израиля с точки зрения закона обращается у Филона в нравственную басню, в аллегорию нравственных истин. В этом — внутренний, эсотерический смысл Писания, который Филон раскрывает в самом значительном из своих произведений, в своем многотомном *Аллегорическом комментарии на книгу Бытия*. История творения, грехопадения, потопа, история праотцев есть по своему духовному смыслу нравственная история души человека. *Mutato nomine de te fabula narratur*<sup>44</sup>. Начало этой истории есть создание неба и земли, или Адама и Евы, т. е. небесного разума и земной чувственности, духа и плоти; конец этой

---

\* De septenario 3—5. Настаивая на общефилософском характере этой истины, Филон как бы припоминает слова Сократа в «Теэтете» Платона.

истории есть совершенное соединение человека с Богом — чудесное возвращение в землю обетованную \*. Между этим началом и этим концом лежит длинный ряд ступеней развития, которым соответствуют *праотцы*. Предзаложенное Богом семя добра развивается в человеке, несмотря на его грехопадение. Перейдя через ступени *надежды* и *покаяния* (Енос и Енох), оно достигает *праведности* (Ной), чтобы затем возвыситься до более высокой ступени *мудрости* (Авраам) и от нее — лестницей новых ступеней до конечного совершенства в *Моисее*. От Адама до Ноя идет первая декада праведников, от Ноя до Авраама — вторая, от Авраама до Моисея идет «седмерица, совершеннейшая декада» \*\*.

Внешняя история обращается здесь в тень нравственных событий, в какую-то аллегорию душевных состояний. Ветхий Завет перестает быть памятником союза Ягве с Его народом и обращается в откровение высшей мудрости, соединяющей Платона с Зеноном, Аристотелем и Пифагором. Прямой смысл откровения утрачен, надо искать его сокровенный смысл, надо понимать его иносказательно. За упразднением истории, за утратой реального понимания обряда Филон стремится найти мораль истории и обряда, мораль откровения. И он находит такую мораль в универсальном, разумном *законе*, тождественном с Логосом, разумом сущего.

Толкование Филона, кажущееся нам столь произвольным, не было таковым ни для него самого, ни для его преемников. Оно имело свои правила и свои основания, свой метод, заимствованный частью у еврейских раввинов, частью у греческих грамматиков, — метод, который перешел к последующим толкователям Писания и который доныне оказывает еще свое влияние. Мы рассмотрим ближе этот метод, тем более что самая философия Филона и его учение о Логосе стоят в тесной связи с этим методом.

---

\* За комментарием на кн. Бытия должно было следовать, по-видимому, подобное же толкование на Исход; по крайней мере Филон разбирает таким образом эти две книги в своих «вопросах и ответах».

\*\* Post. Caini 50 (II, 38, 20 CW.). «Седмерица» эта, по-видимому, должна составляться (согласно Исх. VI, 16—20) следующим образом: Авраам, Исаак, Иаков, Левий Кааф, Амрам и «совершенный мудрец» Моисей. О плане Филона срв. Massebieua ch II.

## Аллегорический метод Филона \*

Мы знаем уже, что в эпоху Филона не только священное Писание, но и самый перевод его считался боговдохновенным. Писание явилось нормой и выражением истины. Филон видит в нем «священное», «правое слово» или «божественное слово», откровение Божие, в котором «пророк» является лишь пассивным, бессознательным орудием вошедшего в него Духа: он ничего не говорит от себя, но Бог говорит в нем \*\*. Поэтому все Писание проникнуто Духом, и всякое слово, всякая буква или черта в нем священна — взгляд, общераспространенный среди современных Филону евреев и выраженный им со всею силой и во всех своих последствиях \*\*\*. Поэтому в Писании не может быть не только заблуждения или грубых, ложных представлений и каких-либо противоречий, но вообще ничего несовершенного или случайного, ничего чувственного и земного.

Отсюда ясно, что наряду с прямым и буквальным смыслом, составляющим как бы тело Писания, он имеет и дух — сокровенный духовный смысл и что оно должно быть понимаемо «духовно», т. е. иносказательно, аллегорически. Чем более утрачивалось непосредственное понимание Ветхого Завета, тем более необходимо становилось такое иносказательное толкование. Можно сказать, что во времена Филона буквальное понимание было столь же немислимо, как истинно научное, критическое объяснение, которое не могло зародиться. Буквальный смысл является Филону не только неразумным и грубым, но противным его нравственному чувству.

В книге Чисел (XIII, 19) сказано, что «Бог не человек»; а во Второзаконии (I, 31) Бог уподобляет себя человеку. Не ясно ли, что истина абсолютная и сверхчувственная приспособляется здесь к человеческой немощи \*\*\*\*? Но, сознав это, мы должны стремиться от чувственного образа к тому, что он символизирует, от буквального смысла, открытого всем, к тайной божественной мудрости, к «умным» и «бестелесным» вещам, доступным лишь для немногих.

---

\* Срв. прекрасное исследование Зигфрида, который подвергает самому тщательному, детальному изучению метод Филона.

\*\* De spec. leg. IV, 8 (II, 343 M.); quis rer. div. haer. 52 (III, 59 CW); de monarch. I, 9 (II, 222 M.); vita Mos. II, 34 (II, 163 M.). Срв. посл. к Евр. I, 1 и 2 Петра I, 21.

\*\*\* Вера в магическую силу буквы характерно проявляется в его рассказе о позорной смерти одного безбожника, глумившегося над изменением имен Авраама и Сарры (de mut. nom. 8. I, 587 M.).

\*\*\*\* Quod Deus s. immutabilis, II и сл. (II, 68 CW).

Этот тайный смысл вложен в Писание самим пророком\* и может быть открыт толкователями лишь при помощи предания и «канонов аллегорий» либо посредством особого озарения свыше\*\*. Все Писание полно пророческим духом и пророческими образами, и оно само учит нас искать их объяснения. Рассмотрим же в общих чертах «каноны», или правила, аллегорий, отсылая за подробностями к прекрасному исследованию Зигфрида, о котором мы уже упоминали.

Буквальный смысл прямо исключается везде, где он заключает в себе что-либо недостойное Божества, — там, напр., где ему приписываются какие-либо ограничения, чувственные формы и свойства или страсти — антропоморфизмы и антропатизмы. Этому правилу следовали уже Аристобул и стоические толкователи греческих мифов, видевшие сплошную аллегорию в поэмах Гомера\*\*\*.

Он исключается там, где само Писание употребляет аллегорические образы или выражения (напр., дерево познания или жизни).

Он исключается там, где он представляет неразрешимую трудность или противоречие.

За отсутствием критического метода трудно было найти иные правила. Если в IV гл. кн. Бытия мы читаем, что Енох был сыном Каина и прадедом Мафусаила, а в V гл. узнаем, что он был потомком Сифа (брата Каина) и отцом Мафусаила, то подобное противоречие объясняется современной критикой вместе с многими другими — простым различием основных источников Пятикнижия. Филону оно представляется явной загадкой, преднамеренной притчей Писания: оно заставляет его искать высшего смысла, и он раскрывает его путем сложного этимологического объяснения имен допотопных праотцев, которые получают различное значение, смотря по тому, принадлежат ли они потомкам Каина или Сифа\*\*\*\*<sup>47</sup>. Но нельзя сказать, однако, чтобы Филон прибегал к аллегории только в случае действительных трудностей: он сам с неутомимой энергией создает себе такие трудности, отыскивая предлог для аллегористики во всяком варваризме греческого текста и в противоречиях совершенно мнимых или искусственных. Почему Авраам называется отцом Иакова, когда он ему дед? Почему Агарь

\* τὸ δὲ δόγμα Μωυσεως ἐστίν, οὐκ ἐμὸν <sup>45</sup>, de opif., 6 (I, 7, 14 CW).

\*\* De cherub. 9 (I, 176 CW) или de somn. II, 38 (III, 298 CW) и de migr. Abr. 7. (II, 275 CW).

\*\*\* πάντη γὰρ ἠσέβησεν Ὀμηρος εἰ μὴ ἠλληγόρησεν <sup>46</sup>.

\*\*\*\* De poster. Caini, 12 и сл.

берет мех там, где Ревекка берет ведро? Почему Писание в одном случае говорит «всадник», а в другом — «наездник», в одном случае — «земледелие», а в другом — «насаждение»? Все это неспроста, потому что в Писании нет случайностей; все это — тайна и премудрость. И таким образом аллегорический метод Филона является обратной стороной его веры в магическую вдохновенность его буквы. Несмотря на свою эллинскую культуру, Филон, подобно книжникам Палестины, проглатывает верблюдов и оцеживает комаров.

Исходя из веры в магические свойства своего текста, он признает, что не одни видимые противоречия, но повторения, плеоназмы, варваризмы, ебраизмы, лишние слова и лишние частицы служат божественным указанием «сокрытого иносказания» \*. Талмуд и палестинский мидраш также проникнуты убеждением в божественности текста Писания и представляют некоторые параллели с методом Филона; но подобного развития аллегористики мы здесь еще не находим: под руками Филона греческий текст испытал на себе кабалистические операции ранее еврейского. Не только отдельные слова и формы слов, оторванные от контекста, объясняются иногда в смысле, противном этому контексту, но даже отдельные части слов, частицы, грамматические формы и грамматические ошибки получают самостоятельное значение. Числа объясняются в смысле новопифагорейской символики \*\*.

Поскольку все Писание имеет нравственный смысл и отдельные личности в нем служат лишь образами душевных состояний (τρόποι ψυχῆς), — все собственные имена суть символы, значение которых определяется путем своеобразной этимологии, как это делали стоики с именами богов и героев. Само Писание объясняет иногда таким образом значение имен: Ева — жизнь, Каин — приобретение, Иаков — зачинатель. Палестинский мидраш развил эту этимологию, а Филон, пользуясь толкованиями своих предшественников, возвел ее в систему, в общее правило, не знающее исключений \*\*\*. Прежде всего он старается объяснить еврейское нарицательное значение данного имени;

\* Напр., Leg. alleg. III, 67 (155, 5 CW). Срв. выражения: «Умножая умножу», «познать жену» и т. д., примеры могли бы быть умножены до бесконечности.

\*\* Срв. Siegfried, 168—182, где все эти «правила» подробно перечислены и иллюстрированы множеством примеров.

\*\*\* Объяснения имен Лота, Нимрода, Хетуры, Сарры, Евфрата, Исава заимствованы Филоном из еврейских источников. См. Siegfried.

затем, обратив имя собственное в нарицательный эпитет или в определение, он подыскивает ему подлежащее — какое-нибудь нравственное свойство, деятельность или состояние. Иногда он оставляет этимологию и определяет значение или смысл имен по каким-либо особенностям личностей, которые им обладают; иногда он дает две еврейские этимологии вместо одной, а иногда греческую этимологию параллельно еврейской, напр. там, где он производит Евфрат от εὐφραίνω и Пасху от πάσχω<sup>48</sup>.

Но дело не ограничивается одними именами собственными, именами лиц, местностей, времен года и праздников. Небесные тела (напр., солнце), растения, животные, камни, краски, самая утварь также служат символами, причем значение их определяется либо этимологией, либо каким-нибудь признаком данной вещи, иногда чисто случайным. Осел означает «бессловесную природу», тигр — страсть, верблюд, сохраняющий в себе воду, — память; овца по своей кротости символизирует наш разум (de mut. 43), а по этимологическому происхождению своего имени (πρόβατον от πρόβαίνω = progredior) — прогресс, нравственное преуспеяние духа (de somn. I, 34). Коза означает и стремление к правде, и *ощущение* — смотря по тому, производится ли αἴξ от αἴσσω (двигаюсь, стремлюсь) или от αἴσθησις, ощущение.

В аллегорическом объяснении жертвоприношения Авраама (Б. XV) телица, баран и коза символизируют душу, разум (слово) и чувственность, а горлица и голубь — божественную и человеческую мудрость\*. По мнению одного уважаемого русского философа, телица, коза и баран обозначают здесь Индию, Грецию и Рим, а птицы имеют то же значение, что у Филона, — с тою разницей, что для нашего философа не горлица, а голубь символизирует пророческий дух и не голубь, а горлица символизирует греческую философию. Такой пример достаточно характеризует значение и степень влияния аллегорического метода! Но с нас достаточно и одного Филона: всякий отрывок текста, всякое слово, всякая буква, очевидно, может получить под его руками любое «иносказательное» значение, и суеверное отношение к букве текста легко уживается с произволом, который ограничивается или направляется либо субъективными философскими мнениями, либо положительными догматами веры, как мы наблюдаем это, например, и у Оригена.

\* Quis rer. div. haeres, 22—25.

Отдельные слова, отдельные оттенки, выражения дают нередко повод целым трактатам. Так, два трактата: «О земледелии» и «О насаждении Ноя» вызваны кратким текстом: «Ной начал возделывать землю и насадил виноградник» (Б. IX, 20). Одному «опьянению» Ноя было посвящено две книги, вторая из которых утрачена. Что такое опьянение, каков его «духовный» смысл и сколько его различных видов, начиная от простого хмеля и кончая духовным упоением? Что такое «нагота» Ноя и сколько есть различных видов обнажения? По поводу исступления Авраама (Б. XV, 12) рассматриваются все возможные виды исступления, и по поводу бегства Агари — все возможные виды бегства, которым посвящен особый трактат (*De fuga*). Устанавливая значение какого-нибудь слова или образа, Филон часто приводит параллельные места, где встречается то же слово или образ, иногда в совершенно другом смысле, как, напр., там, где по поводу змия в раю он вспоминает жезл Моисея, медного змия в пустыне, пророчество Иакова о Дане и т. д. (*Leg. alleg.* III, 18 сл.). По поводу подобных параллелей Филон вдаётся в пространные отступления, нагромождает аллегорию на аллегории, любясь их изобилием и утомляя читателя своею пестрой риторикой, в которой рвется или теряется нить его мысли.

Аллегорический комментарий Филона послужил литературным образцом целого множества подобных комментариев последующих веков: назовем хотя бы одного Оригена. Поэтому мы считаем нелишним дать о нем некоторое представление. Строго говоря, это ряд отдельных поучений на отдельные тексты, внутренняя связь которых совершенно забывается. Самый текст служит лишь канвою для риторических и аллегорических образов: он освящает своим авторитетом мысли толкователя, он служит им связующею нитью, но он не стесняет собою их свободы, предоставляя им блуждать между строк.

Возьмем наудачу любой трактат Филона — хотя бы трактат «О бегстве и нахождении» \* — и рассмотрим его построение, чтобы дать себе отчет в приемах мышления Филона и других комментаторов, следовавших по его стопам.

По поводу слов: «и бежала (Агарь) от лица ее (Сарры)» Филон различает тройкого рода бегство — от вражды,

---

\* CW. III, 110 *De fuga et inventione*, ошибочно озаглавленный в предшествовавших изданиях *De profugis*. Срв. многочисленные выдержки из этого трактата у Амвросия в изд. Вендланда.

от страха и от стыда, посвящая этому предмету пространное исследование (1—9). Примером бегства первого рода служит Иаков — идеалист и спиритуалист, который бежит от Лавана, воплощенного материализма, отрицающего «движущую причину». Примером бегства второго рода служит тот же Иаков, бегущий от страха перед Исавом, — лучшая часть души, спасающаяся из боязни нападения на нее худшей части (4); советницей такого бегства, внушительницей спасительного страха является Ревекка, олицетворяющая «правомыслящее постоянство» и произносящая длинную, витиеватую хрию о пользе бегства от зла и порока (4—6). При этом Филон не смущается тем обстоятельством, что Ревекка посылает Иакова к брату своему Лавану, только что очерченному столь черными красками: как «брат Ревекки», или добродетельного постоянства, Лаван меняет свою физиономию и оказывается «любителем воспитания»; а если он и живет в Харране — символе чувственности, то это в знак того, что истинное воспитание начинается с чувственного мира, восходя к его духовной причине. Лаван — сын Бетуила, отца Ревекки, а Бетуил есть дочь Божия, или сама премудрость, по поводу чего Филон задается вопросом, каким образом дочь может быть отцом: он находит, что мудрость, как и прочие добродетели, дочери Божии, обладает мужеской природой и способностью оплодотворять души человеческие (9). Здесь, по-видимому, большой пропуск, ибо бегство третьего рода, бегство Агари перед Саррой, низшей перед высшей и господствующей частью души, — вовсе не рассматривается Филоном. Вместо этого Филон обращается без всякого перехода к бегству невольных убийц (Исх. XXI). Указав, что истинная смерть, которою умирает человек, есть нравственная смерть духа в чувственной жизни, он приводит слова Платона, призывавшего к бегству из такой жизни (10—12), и рассматривает, что есть невольный грех и где надо искать его причину; он припоминает по этому поводу самое сотворение человека при участии ангелов и показывает, что Бог не есть и не может быть виновником никакого зла (15—16). Затем он останавливается на городах убежища. Он исследует, во-первых, почему эти города принадлежат одному колену Левия (17), во-вторых, почему их шесть (18); в-третьих, почему три из них находятся по одну сторону Иордана, а три по ту сторону (19); в-четвертых, почему невольный убийца должен оставаться в таких убежищах до смерти первосвященника (20). Истинное бегство есть бегство от мира к Богу; истинные убежища

есть силы Божества; таких сил Филон насчитывает шесть с Логосом во главе, причем три из них — высшие и три — ближайшие к нам. В этих-то убежищах человек должен пребывать вечно вместе с истинным первосвященником — божественным Логосом: пока он живет в душе, она не может вернуться туда, где царствует вольный грех (21). «Сказавши таким образом то, что следовало, о беглецах», Филон возвращается к тексту об Агари: «...и нашел ее ангел Господень у источника воды в пустыне». Следует по поводу слова *нашел* длинный комментарий на «философствования» Моисея об искании и нахождении. Рассматриваются безумные, которые не ищут и не находят, и мудрые, которые ищут и находят, как Авраам и Исаак, нашедшие агнца — слово (24), или евреи, нашедшие манну, небесную пищу — тоже слово (приводятся и другие примеры \*). Потом рассматриваются различные классы тех, которые ищут и не находят: Лаван, искавший идолов; «ослепленные разумом» содомиты, искавшие входа в дом Лота; Фараон, искавший убить Моисея за то, что он отвергал учения Эпикура и Аристотеля (26); Иуда, пославший искать Фамарь-блудницу (27), и, наконец, сам Моисей (27—28). Но если совершенное богопознание не дается в удел и тем, кто его ищет, то существуют избранные, которые в божественном исступлении (*ἐνθροος μανία*), озаренные свыше, находят то, чего они не искали: есть души, которые, подобно бабам еврейским, рожают без повитух — без науки и метода и пожинаяют то, что сам Бог в них посеял. Он вводит их в землю обетованную, где они находят то, чего они не строили, не сажали и не собирали (30—31). «Сказавши это о нахождении, перейдем по порядку к следующему, — продолжает Филон, — нашел ее ангел при источнике воды». Мы ожидали бы, что Филон займется ангелом и сообщит нам свою ангелологию. Но он пропускает ангела и останавливается на источнике, хотя мы еще не знаем ни того, что означает *бегство* Агари, ни самое *нахождение* ее ангелом. Зато мы узнаем, что источник означает: 1) наш дух, который, подобно источнику, орошавшему лицо земли (Б. II, 6), напоет собою органы чувств, помещенные в нашем лице; 2) источники воспитания — прежде всего среднее образование с его различными полезными дисциплина-

\* В гл. 24 мы находим любопытное выражение мысли Филона о Божестве как первой причине, обуславливающей взаимодействие прочих причин — деятельных и страдательных, причем эта мысль применяется к объяснению познавательной деятельности наших чувств и нашего разума. Срв. De poster. Caini 38 (II, 28 CW).

ми; 3) источники неразумия — ощущения, которые уподобляются то месячным очищениям женщины (Лев. XX, 18), то «источникам бездны» (Б. VII, II), которые разверзаются и потопляют нашу душу; 4) источники разума, добродетели — благой нрав, постоянство, мудрость и 5) высший источник и Отец всего, Бог, источник жизни (32—36). — Ангел нашел Агарь *при* источнике (37): она не черпала из него, так как душа, находящаяся в процессе развития, еще не в состоянии черпать из чистого источника мудрости. Он отсылает Агарь к ее госпоже — учительнице, совершенной мудрости, свободной от чувственности, у которой «обыкновенное женское прекратилось», и он предсказывает Агари, олицетворяющей среднее образование, что она родит Измаила — софиста, отличного от истинного мудреца, видящего Бога.

Мы опускаем много интересных подробностей, имеющих более эпизодическое значение, хотя, строго говоря, в разбираемом нами трактате все состоит из эпизодов. Читатель видит, какую странную смесь мистицизма и эклектизма, теософии и риторики дает нам Филон в своем комментарии. Толкуемый текст связывает чисто внешним образом пестрые, разнообразные мысли, которые не вытекают логически друг из друга, а соединяются по случайным психологическим ассоциациям. Работа мысли заменяется капризной игрой, и положения обосновываются не логикой, а внешним авторитетом, который дает им печать непогрешимости. Это — симптом тяжелого недуга, который надолго сковал человеческую мысль. Но за видимую пестротой образов, представлений, понятий Филона скрывается, однако, одна идея, одно мирозерцание, цельное и законченное; он не придал ему логической, систематически научной формы, но, несомненно, именно та форма, в которую он его облек, всего более ему соответствует. Жизнь человека есть сон; его разум и чувства бессильны в познании истины; единственным источником безусловно достоверного познания является откровение, единственно достоверным словом — божественное слово, которое облекается в образы, приспособляясь к немощи человека. Это божественное Слово, в котором заключается смысл Писания, заключает в себе и смысл всего существующего. В нем и через него все создано, в нем и через него познается все. Самый мир есть иносказание Божества, Его аллегорическое откровение. Но блажен тот, кто возвышается над аллегориями, иносказаниями и образами слова, непосредственно озаренный вечным светом Сущего!

Учение Филона в его собственных глазах есть учение самого Моисея, самого Слова Божия, причем роль философа состоит лишь в подлинной экзегезе и передаче этого Слова. Риторика, логика, физика, греческая философия и наука суть лишь пособия толкователя, которые бесплодны без просвещения благодати и даже вредны — там, где мы принимаем их за нечто самодовлеющее, ценное само по себе и вовлекаемся в софистическое мудрствование. Вдохновение, непосредственное озарение души, очистившейся от чувственности и питающейся манною Слова, — вот истинный ключ ко всем притчам, загадкам и тайнам Писания.

Писание есть истинное Слово Божие, — истинная мудрость Божия и закон Божий, открытый людям. Все слова Писания выражают одно это содержание; все они суть лишь различные выражения, одухотворенные образы, иносказания единой, всеобъемлющей истины. Бог в своем существе недоступен и непознаваем человеку; человек познает Его лишь в Его силах и свойствах, в Его *благости*, являющейся в Его творческой и промыслительной деятельности и в Его *правде*, открывающейся в Его законе. Человек познает Бога только в Его истинном Слове, ибо Слово это не есть творение Моисея, а сам Моисей есть лишь орган Слова, которое глаголет в нем.

Во взгляде Филона на Писание выражается основная мысль его богословия. С одной стороны, Сущий — Божество в себе — не выражается никаким словом, будучи неизреченным и превышая всякую мысль, слово или образ, понятие или определение. Мы знаем только, что Сущий есть, но мы не можем знать, что такое Он есть. Точнее, путем отрицания всяких определений мы возвышаемся до сознания Его абсолютной трансцендентности: все, что говорится о нем, есть лишь *иносказание*. Он есть непостижимая монада Платона и пифагорейцев, абсолютно простое Существо превыше всякого существования и всякого познания. Но, с другой стороны, Божество есть абсолютное начало, или причина, существующего, источник бытия, источник всех сил и свойств, субъект и объект откровения, Слова.

В Писании сказано, что Бог не человек, и вместе Он является в нем как человек. Как существо абсолютное, Он бесконечно далек от всего относительного, конечного, ограниченного; и в то же время Писание приписывает Ему

человеческие чувства, свойства, органы. Мы уже знаем, что, с точки зрения Филона, такие органы аллегорически обозначают свойства Божества, Его всеведение, могущество и т. д. Но в каком смысле Богу вообще могут быть приписаны какие-нибудь качества, свойства или определения? Всякое качество определяет собою известный класс предметов, которые ему причастны: но Бог не есть ограниченное существо наряду с другими относительными и конечными существами. Он не только не антропоморфен, но бескачествен \*. Не принадлежа ни к какому классу существ, Он не может определяться никакими качествами, хотя бы самыми превосходными. Он не причастен им и выше их — выше благодати, разумности, праведности и т. д. А потому везде, где Писание присваивает Богу такие качества, оно также говорит лишь иносказательно и приспособляется к немощи нашего разума. Божество находится за пределами всякого понимания, а следовательно, и всякого сомнения. Здесь скептицизм находит свою границу. Его критика была справедливой, показывая внутреннее противоречие всех частных, ограниченных определений Божества, обращавших безусловное в условное и безотносительное в относительное. Ибо если все относительное и условное заставляет нас предполагать абсолютное, то мы должны прежде всего отрицать об этом абсолютном все частные и ограниченные определения. Карнеад доказывал против стоиков, что Божество нельзя мыслить ни ограниченным, ни безграничным: в первом случае оно обращается в часть, которая меньше целого, а во втором — теряет свою жизнь и индивидуальность, поскольку определенное живое существо, имеющее в себе средоточие жизни, нельзя мыслить бесконечным. Это последнее соображение прекрасно характеризует греческое представление о божестве; и оно являлось настолько убедительным, что под его явным влиянием Панеций и Посидоний признали ограниченность Божества, причем, дабы не обращать Его в часть более обширного целого, они отрицали бесконечность внешнего миру пространства. Филон возвышается над таким ограниченным представлением, приближаясь к трансцендентному идеалу Платона. Божество познается путем совершенного отвлечения, отрицания всего тварного, и только тот находит Бога, кто оставил свои чувства и свой разум, кто оставил весь мир и себя самого. Это путь отрицания

\* Leg. alleg. I, 13 (I, 70, 10 CW.) ἄλλοις γὰρ ὁ θεὸς οὐ μόνον οὐκ ἀνθρώπομορφος.

и отвлечения — отрицательное богословие (ἀλοφατικὴ θεολογία), как его называли впоследствии.

Но Божество не есть бессодержательная отвлеченность. На самом деле Филон мыслит Его как вечную полноту бытия и приписывает Ему вместе с Писанием атрибуты благодати, могущества, праведности, ведения в бесконечной степени. Только эти атрибуты суть не качества Божества, а Его *особенности*. Поскольку Оно есть существо *всереальное*, — конечные, ограниченные существа могут приобщаться отдельным Его силам и определяться ими, как качествами. Самое же Божество, имея в себе совершенную полноту, не может быть причастно чему-либо или обладать отдельными качествами и конечными определениями. Не причастное ничему, Оно всему дает из своей полноты. Таким образом, можно бы сказать, что, по Филону, Божество не бескачественно, а сверхкачественно, имея в себе потенцию или силу всех качеств, т. е. *абсолютное всемогущество*.

Впервые в философии формулируется это новое понятие о Божестве, которое залегло в основание всего последующего богословия. Идея абсолютного монотеизма получает здесь впервые свое философское выражение, до которого не могло возвыситься умозрение греков, не находившее в своем религиозном опыте объекта, соответствующего этой идее. Отвлеченность греческой теологии, колебавшаяся между пантеизмом и дуализмом, отразилась отчасти, впрочем, и на Филоне, как это мы увидим ниже. Он сам, подобно своим ближайшим предшественникам, подобно Посидонию и новопифагорейцам, пытается посредствовать между Богом и миром, религией и философией, платонизмом и стоицизмом. И если он не достиг конечного решения этой задачи, то все же его учение есть первая попытка формулировать философски понятие Бога Вседержителя, Господа Сил, и вывести из этого понятия его логические следствия, которым предстояло широкое развитие в будущем.

Бог Филона *трансцендентен*, безусловно отличен, бесконечно далек от мира по своему *существованию*, и в то же время *в Своих силах Он имманентен* миру, присущ ему, как его животворящий дух, как мироправящий разум \*. Подобный взгляд мы находим и у многих предшественников Филона, следовавших Посидонию, — у неопифагорейцев и в трактате л. κόσμου \*\*. По следам Посидония идет и Филон, хотя

\* Ср. Климента Алек. Strom. II, 5 стр. 431 (Pötter) λόγῳ μὲν κατ' ὁμοίαν... ἐγγυτάτῳ δὲ δυνάμει, ἢ τὰ πάντα ἐγκραθέλλιστα<sup>49</sup>.

\*\* См. выше, 67.

он делает еще один шаг в направлении к платонизму и в своем «отрицательном богословии» усиливает мысль о трансцендентности, *запредельности* Божества \*. В Своем существе Оно не покрывается никаким понятием или представлением; и вместе Оно раскрывается в Своих *силах* и в Своем *слове*.

Как же мыслить отношение Божества к миру, к душе человека, к Его собственным силам? Очевидно, Оно от века имеет в Себе самом основание Своих сил, от века обладает ими. Оно заключает в Себе самом источник Своего откровения и творчества, как чистая деятельность или энергия: действие присуще Ему с такою же безусловной необходимостью, как тепло — огню или холод — снегу. Но в таком случае что же является объектом действия Божества и почему все откровение Его есть лишь иносказание? Ясно, что действие Его, точно так же, как и Его откровение, предполагает какую-то внешнюю и чуждую Ему среду, в которой оно проявляется. Здесь граница мирозерцания Филона: в самой основе своей мир является ему чуждым Богу и как бы противоположным Ему. Мир создан Творцом из предсуществующей материи, бесформенной, безвидной, косной и пассивной.

Таким образом, мы находим у Филона как бы простое возвращение к прежнему философскому дуализму: Моисей, достигший вершины философии и вместе наученный откровением многим и глубоким истинам естествоведения, познал, что необходимо различать в сущем две причины — *дейтельную* и *страдательную*: первая (*τὸ δραστήριον αἴτιον*) есть разум (*νοῦς*) вселенной, чистейший и высочайший, превосходнейший, добродетели и знания, блага и красоты; вторая, страдательная причина (*τὸ παθητόν*) есть бездушное, то, что не имеет самопроизвольного движения, но движется, образуется и одушевляется действием Разума (*De opif. m. 2*) \*\*. Дейтельное и страдательное начало, Бог и материя образуют как бы два полюса мирозерцания Филона. Мы уже видели, что, по учению «Премудрости», мир создан из «аморфной материи», и, по-видимому, в еврейских кругах эпохи Филона догмат о создании мира из

\* Несмотря на свое приближение к дуализму Платона, Посидоний не выходит из общестойческого пантеизма. В этом отношении автор трактата л. жбριου и некоторые из новопифагорейцев идут значительно дальше его.

\*\* В явной зависимости от Аристотеля Посидоний особенно резко различает между активным и пассивным началом в природе; огню и воздуху как деятельным стихиям противопоставляются страдательные — вода и земля. Ср. *Simpl. de caelo IV, 3, 309a 43—63.*

небытия еще далеко не получил общего распространения\*. Следуя Платону и Аристотелю, Филон мог бы признать эту материю чистым и относительным небытием; на деле он вместе с эклектическими стоиками и платониками своей эпохи принимает стоическое представление о материи как о бесформенной и безвидной, косной, хаотической *массе вещества*\*\*. Благодаря этому дуализм Филона представляется в весьма резкой форме; в нем несомненно выражается мысль о безусловной трансцендентности Божества, но при такой постановке самое вещество является как бы пределом, внешнею границей Бога. Сам Филон это чувствует и, смягчая свою мысль, говорит местами о Боге как Творце материи; в действительности, однако, как показывает тщательное исследование *всех* мест, где Филон говорит о материи, творчество Бога относится лишь к сообщению ей определенных форм, свойств и сил\*\*\*: материя сама по себе есть телесная сущность (*οὐσία*), хотя лишенная всяких определенных качеств. Создавая мир, Бог «вызывает к бытию несуществующее, соделывая стройное из нестройного, качество из бескачественного, сходство из несходного, тождество из различий, согласие и общение из разобщенного и несогласного, равенство из неравенства, свет из мрака»\*\*\*\*. Творчество предполагает, во-первых, производящую причину вещи (*τὸ ὑφ' οὗ*), во-вторых, материю, «из которой» она создается, в-третьих, ту цель, «для которой» она создается, и, наконец, в-четвертых, орудия, «при посредстве которых» она образуется\*\*\*\*\*. Бог есть производящая причина, и если *орудие* творчества заключается в Его Разуме или Слове, а *цель* или мотив — в Его бесконечной благодати, то *материал* творчества есть внешнее Богу вещество.

Отсюда мы вполне понимаем, почему с такой точки зрения откровение Бога в мире по необходимости должно явиться ограниченным. Филон настаивает на том, что вещество не имеет положительного, самостоятельного зна-

\* Ср. Weber, D. Lehren des Talmud, § 33.

\*\* Bäumker, Das Problem d. Materie 380—3 сл.

\*\*\* Drummond, I, 299 сл.

\*\*\*\* De just. 7 (II, 367 M.). Ср. De op. m. 5. Божество не могло завидовать сущности, которая сама по себе не имеет ничего хорошего, но только может становиться всем. Ибо сама по себе она была беспорядочной, бескачественной, бездушной, исполненной нескладицы, различия, разлада: и она приняла изменение, обратилась в противоположное и лучшее — в порядок, качество, одушевленность, подобие, тождество, благоустройство, согласие — «*ἀντ' ὅσα τῆς κρείττονος ἰδέας*»<sup>50</sup>.

\*\*\*\*\* De Cherub. 35 (I, 199 сл. CW.).

чения, и стремится показать, что оно, как чисто пассивное, не может ограничивать Божественного действия. С одной стороны, он утверждает совершенное ничтожество твари и признает Бога *единственной* действующей причиной, производящею причину всего существующего. Он постоянно возвращается к мысли, что ничто вообще не действует, кроме Бога: к Нему одному сводится всякое действие, всякая действительность, и в видимом взаимодействии эмпирических причин сказывается акт единого Божества. Но с другой стороны, Филон замечает, что ничтожество и несовершенство твари служит аргументом для атеистов, отрицающих Промысл и умаляющих мудрость и силу Творца. И он старается показать все совершенство творения.

Отсюда получается результат довольно странный, но обычный в подобных учениях: Филон доказывает и ничтожество твари, и ее превосходство, и бренность мира, и его вечность. Бренность мира обуславливается именно его материальностью: это бренность чувственных тварей, сменяющих друг друга в порядке времени. Напротив того, совершенство мира обуславливается вечными силами Божества, вечным планом мироздания и вечной деятельностью Творца, не подчиненной никаким условиям времени и определяющеюся лишь своей внутренней необходимостью. Самое время есть лишь результат всемирного движения, продукт мира \*, и по одному этому нельзя представить себе возникновение мира во времени. Тем не менее мироздание как таковое *создано* во всех своих частях, свойствах и качествах, и только силами Божества оно держится и сохраняется вовек, будучи само по себе бренным и уязвимым. Божество вносит в него свет и разум, закон и порядок и созидает его из темного хаоса, который от века побежден творчеством Божества, Его мудростью, благостью и правдой.

Учение о *силах* Божества дополняет собою учение о Его абсолютной трансцендентности. Поскольку Оно мыслится в совершенной противоположности миру и не может касаться его непосредственно, эти силы Божества являются особыми началами, посредствующими между Им и миром. К этим-то силам и относятся все иносказания откровения, все его конкретные образы. В них *открывается* Бог, через

---

\* Quod deus immut. 6, время есть сын чувственного мира, младшего сына Божия, и, следовательно, как бы внук Божества — ὥστε υἱὸν τοῦ θεοῦ ἔχειν πρὸς θεὸν τὸν χρόνον<sup>51</sup>.

них Он *действует* в мире, образует мир, через них, наконец, и самый мир сносится с Богом. Отсюда тройное отношение этих посредствующих начал, или божественных сил, верховною из которых является Логос: 1) они относятся к Богу и как проявление существа Божия не обладают никакой самобытной особенностью или личностью; 2) они относятся к миру как силы, действующие в мире, проникающие его, образующие его вещество — подобно формам Аристотеля или «сперматическим логосам» стоиков; 3) они отличаются и от Бога, и от мира, являясь как бы тварноличными посредниками между Богом и миром — духами, которых сам Филон сравнивал с демонами эллинов и ангелами евреев. Эти различные определения плохо мирятся между собою, что ведет к большой сбивчивости в учении самого Филона и к спорам среди его критиков \*. Но если противоречия Филона не могут быть логически согласованы, то они прекрасно объясняются из самого существа и из исторических условий его мирозерцания. Здесь скрещиваются все те противоположные влияния, греческие и еврейские, которыми определяется учение нашего философа.

Учение об атрибутах, силах и свойствах Божества развивается среди раввинов, по мере того как в их понятиях самое Божество становится все более и более трансцендентным; у них, как и у Филона, это учение вызывается потребностью найти посредство между конечным и бесконечным. Правда, первые письменные памятники Каббалы, разработавшей это учение, относятся к более позднему времени, чем занимающая нас эпоха, но они, подобно талмудическим трактатам, служат выражением более древних устных традиций. Отдельные раввины предавались теософским умозрениям и посвящали в них своих учеников \*\*. Такие умозрения, несомненно, проникли в александрийский мидраш еще и до Филона; следы олицетворений и гипостазирования Божественных сил и свойств встречаются нам и помимо Филона, и он сам говорил про это учение о силах Божества, составившее впоследствии главную часть Каббалы, как про великую *тайну*, о которой прилично говорить лишь в присутствии «старших» и которая сообщается только посвященным \*\*\*. Самые различия

\* Drummond II, 106 сл., Zeller III, 2, 365 и др.

\*\* Siegfried, Philo 241 сл. Cp. Weber, Die Lehren des Talmud, с. XIII, § 36—40.

\*\*\* De sacr. Abelis 39 (I, 254, 20 CW.) ἀδεται δὲ τις καὶ τοιοῦτος ἐν ἁλορητοῖς λόγους ἀκοῦς πρεσβυτέρων παρακαθίθεσθαι χερὶ νεωτέρων ὅτι ἐπιφράξαντας<sup>52</sup>.

в утверждениях Филона об этом таинственном предмете объясняются всего естественнее различиями в самых преданиях синагоги.

Уже древнейшие *мидрашим*<sup>53</sup> отличают *Славу Божию (Шехина)* или явление Божества от Его сокровенного *Существа* и в различии имен Божиих *Елогим* и *Ягве* видят указание на различие свойств — *справедливости* и *благости*, или милосердия. Филон усваивает это различие, хотя по незнанию еврейского языка впадает при этом в ошибку, объясняя смысл названных имен Божества как раз обратного толкованию палестинских книжников\*. Но и независимо от подобных недоразумений александрийское учение развивается у Филона своей дорогой.

Существо Божие не имеет имени. «Господь» и «Бог» (или *Ягве* и *Елогим* еврейского текста) обозначают верховные силы или свойства Божества — начало правящей и судящей *власти* и начало творческой, промыслительной *благости*. «Благость» проявляется в творчестве и Промысле (она называется иногда «Творческой силой»), а «господство», «власть» или «царство» проявляются в законе, в мироправящей правде с ее «карательными» силами. Эти два главных аспекта Божества постоянно встречаются в комментариях Филона: вместе с *Сущим* они образуют ту Троицу, которую видел Авраам в лице явившихся ему ангелов. Божество является то как единое, то в трех лицах. Оно является как единое — душе, очистившейся от мира и возвысившейся над всяким множеством и раздвоением; и оно является ей в трех лицах, когда она празднует «малые мистерии», еще не посвященная в великие таинства\*\*. В других случаях между Богом и Господом или Благостию и Царством помещается Логос, третья верховная сила, связывающая их между собою (*De Cher.* 9).

Как сказано, учение о силах излагается не всегда одинаковым образом. Обыкновенно говорится о двух силах, иногда о трех вместе с Логосом, а иногда о шести или семи верховных силах, как мы видели это, например, при изложении содержания трактата «о бегстве»: «творческая» сила выделяет из себя «милость» или «благодетельную»

\* Siegfried, 213. В греческом тексте *Елогим* передается как «Бог» (*θεός*), а *Ягве* — как «Господь» (*κύριος*); Филон не знает, что *Ягве* переводится таким образом, и передает смысл этого имени как «Сущий». В палестинских *мидрашим*'ах *Ягве* знаменует милость, а *Елогим* — правду, тогда как у Филона, наоборот, «Господь» (*Ягве*) есть бог правды, а «Бог» (*Елогим*) — бог милости.

\*\* *De Abr.* 24, *De sacr.* Abelis. 15 и *De sqmn.* I. 40 (I, 665 M.).

силу, а «царственная» выделяет из себя «законодательную» и «запретительную» («карательную»); наконец, наряду с этими силами признается еще бесчисленное множество других, которые в своей совокупности образуют умопостигаемый мир как особое, *седьмое* начало \*. Этот идеальный мир состоит из бесчисленного множества частных логосов, которые суть вместе идеи и силы и которые все обнимаются единым божественным Логосом, или Разумом Божества.

В этой совокупности сил Бог присущ вселенной, имманентен ей (как у стоиков); Он распространяет Свои силы сквозь небо и землю, воды и воздух, не оставляя ни одной части мироздания не наполненной ими и связывая все невидимыми узами \*\*. Вместе с тем, как у платоников, эти силы, невидимые и сверхчувственные по своему существу, дают видимое отображение (ἀλεξιβόστα) и отпечаток своей деятельности. «Подобно тому как ваши печати, — говорит Бог Моисею, — отпечатлевают на воске тысячи оттисков, не теряя ни малейшей части, но пребывая неизменными, так же точно следует понимать и окружающие Меня силы, которые сообщают качества бескачественному и форму бесформенному без всякого преложения или умаления своей вечной природы. Некоторые из вас не напрасно называют их идеями, поскольку они сообщают вид (εἰδολομοίσι) или видовую форму всему существующему, устрояя неустроенное, ограничивая, определяя и оформляя неопределенное, неограниченное и бесформенное и вообще перелагая худшее в лучшее». В этих типичных словах, в которых само Божество объясняет у нашего философа Свою славу, или *Шехину*, ясно выражается взгляд Филона на творение и природу божественных сил \*\*\*. Ясно, что мы имеем здесь дело уже с чисто греческой концепцией. Если понятия о «творческой» или «царственной» силе, о семи духовных силах Божиих действительно имеют свое начало в синагоге, то здесь уже мы встречаемся с мыслью совершенно другого рода и характера — с космологической теорией, заимствованной от греков. И тем не менее Филон

\* Ср. De fuga 18—19 (справ. Амвросия De fuga saeculi, 2, 9 (CW. III, 130 ст.) и Quaest. et solut. in. Exod. II, 64, 66, 68 cp. De sacr. Abelis. 39) quibus dinumeratis septenarius completur numerus... primo Dicens (Отец Слова) et secundo Verbum, tertio virtus creativa, quarto principativa, deinde, sub creativa, quinto benefica (εὐεργετικός) et sub regio sexto percussiva (κόλαστική) septimus autem est mundus ex speciebus constans<sup>54</sup>. Ср. Leg. Caium. I.

\*\* Conf. ling. 27.

\*\*\* De monarch. I, 6 cp. De sacrificant. 13.

нередко соединяет обе точки зрения: закон есть начало всемирного порядка, и потому все силы, управляющие миром, могут рассматриваться как творческие и как царственные, как благодетельные и как карательные \*. И в то же время в космологии Филона эти силы играют роль невещественных форм аттической метафизики, которые сближаются со стоическими логосами. Они сообщают различные «свойства» камням и неорганическому миру \*\*, живую «природу» (φύσις) — растениям и душу с ее различными способностями — животным видам. Филон постоянно отождествляет идеи с «логосами», хотя в области физики избегает употреблять термин λόγος σπέρματικός («семенное слово»): он чувствует грубость представления, скрывающегося за этим термином, и признает бестелесный, идеальный характер тех логосов, которые исходят от Божества, как Его идеи или силы, — в отличие от вещественной материи, которую они образуют. Но это не мешает Филону соединять в своем эклектизме платонические и стоические представления — по следам Посидония, которого он экцерпирует в своем трактате о миротворении \*\*\*. Мало того, с чисто философскими понятиями он соединяет богословские представления, отождествляя идеальные силы, или творческие логосы, со словом Божиим или словами откровения.

Отсюда объясняется третий аспект учения Филона о силах, как посредниках откровения — ангелах или демонах. В этом качестве они являются нам прежде всего в нравственной области, в специальной области откровения. Но в известном смысле все творение может рассматриваться как откровение, и грозные стихийные явления на вершине Синая при законодательстве показывают нам, что одни и те же силы действуют в творении и в откровении \*\*\*\*. Филон прямо и непосредственно отождествляет силы Божества с ангелами; в образе ангелов олицетворяются верховные аспекты «божества» и «господства», явившиеся Аврааму; ангелами же признается и совокупность других

\* Legat. ad Caium, I, где силы Божества делятся на ἐνεργήτιδες и κολαστήρια.

\*\* Quod Deus immut. 7 (II, 64 С.), где свойство (ἕξις) определяется в чисто стоическом смысле как λυβήρα ἀναστρέφων ἐφ' ἑαυτό<sup>55</sup>. См. дальнейшее вполне стоическое объяснение.

\*\*\* Срв. Schmekel, 430. См. Следы учения о λόγος σπέρματικός см. в De op. mundi 13 (I, 13 CW.). Избегая этого термина в физике, Филон, как мы увидим, признает, однако, некоторую эфирную телесность духовных сил. Самый л. сл. встречается в этике Филона.

\*\*\*\* De dec. or. II (II, 188. М.).

подчиненных сил — «идей» или «слов», имеющих служебное значение. Душа аскета, возносясь горе, озаряется первообразными и бестелесными лучами умного источника всесовершенного Бога; когда же она спускается и отвращается, — она озаряется *образами* этих лучей, бессмертными словами (логосами), которые принято называть ангелами\*.

Здесь мы касаемся одного из спорных пунктов учения Филона. По мнению некоторых из его критиков, Филон лишь в отдельных случаях указывает в ангелах олицетворения божественных сил, как, например, в херувимах рай или в видении Авраама, а в общем он видит в ангелах лишь сотворенных «служебных духов», отчасти даже просто стихийных духов, подобных тем, существование которых признавали все его современники. В трактате «Об исполинах», где Филон развивает свою ангелологию, он говорит, что библейские ангелы, «которых другие философы называют демонами», а греки — героями, суть «души, носящиеся в воздухе» и аналогичные другим стихийным духам: таковы, например, огненные духи, обитающие преимущественно в Македонии, или звезды небесные: «...ибо и эти последние суть всецело пречистые и божественные души», обладающие высочайшим разумом и потому движущиеся круговым движением, наиболее сродным разуму\*\*. В храме вселенной эти ангелы суть служители божественных сил\*\*\*. Некоторые из них остаются благими, другие же, «подобно злым душам и демонам», делаются недостойными своего звания\*\*\*\*. Таким образом, здесь мы имеем существа, совершенно отличные от Бога, живущие в воздухе и обладающие эфирной телесностью, подобно душе или светилам небесным, между тем как силы Божества, вытекающая из самого существа Его, суть как бы Его аспекты, Его бессамостные излучения и отображения\*\*\*\*\*.

Но, несмотря на такое очевидное различие, мы думаем, что Целлер был прав, указывая на неопределенность и сбивчивость воззрения самого Филона, который, несомнен-

---

\* De somn. I, 19 (I, 638. M.).

\*\* De gig. 2 (II, 43 CW.); ср. De somn. I, 22 (I, 641 M.): в обоих трактатах воздух является как бы стихией душ; в De somn. он есть лестница Иакова. Аналогичные представления мы увидим, однако, у Плутарха, Апулея и Максима Тирского. Ср. также славянскую книгу тайн Епоха об огненной природе ангелов и воинства небесного.

\*\*\* De mon. II, 1.

\*\*\*\* De gig. 4; ср. De sacr. Abelis, 2 (I, 204, 6 CW.).

\*\*\*\*\* Ср. Drummond, 146—153.

но, смешивал ангелов со своими «силами», идеями и догмами, то отличая их от Божества, то соединяя их в Нем, смотря по тому, какой тенденции мысли он следовал. Такое же смешение находим мы и у Плутарха, и у других мыслителей того времени. Можно сказать, что у Филона все силы Божества едины и тождественны по существу, но различны в лицах: одна энергия действует во всех.

Правда, он признавал, что ангелы суть души, живущие в воздухе; но ведь самую душу, состоящую из эфира, он признавал излучением и частью Божества. С такой точки зрения представление об отпадении ангелов заключает те же затруднения, что и представление о грехопадении человеческих душ, и в сущности сводится в обоих случаях к одному и тому же акту — погружению в материю\*. Правда, Филон иногда говорит об ангелах как служебных силах, подчиненных верховным силам (ὀλοδιάκονοι τῶν αὐτοῦ δυνάμεων); но это означает лишь то, что он признавал несколько разрядов, или чинов, небесной иерархии, подобно всем своим современникам и соплеменникам.

Если мы обратимся к еврейской ангелологии эпохи Филона, то найдем в ней много сродных черт. Отдельные ангелы ставятся над всеми частями природы: есть ангелы ветров, светил небесных, дождя, грома, ангелы животных, ангелы источников, ангелы отдельных людей, народов, местностей, ангелы, обладающие вполне определенными функциями и вполне обособленные. Но в то же время есть ангелы, духи Божии, которые находятся в теснейшем отношении к самому существу Божию или к божественной Шехине — престолу Славы Божества; наконец, есть ангелы, индивидуальность которых служит лишь прозрачным олицетворением, как, например, ангел, олицетворяющий всемогущее слово Божие в Прем. Сол. (18, 15 сл.). В представлениях Талмуда ангелы являются «отчасти лишь истечениями божественной славы, образуя как бы ее периферию и не имея самостоятельного, пребывающего существа; с другой стороны, как ангелы служения, они пребывают постоянно в своем бесчисленном множестве»\*\*. Согласно некоторым преданиям, есть хоры ангелов, которые

\* De somn. I, 22. Одни души (ἄσθαι προσυεῖώτατοι καὶ φιλοσόματα) <sup>56</sup> спускаются по воздуху и погружаются в материю; другие служат «как бы очами и ушами великого царя, все рассматривая и все слыша (ср. семь очей у Зах. 4, 2—10); их прочие философы называют демонами, а священное слово — ангелами».

\*\* Weber, Die Lehren d. Talmud. 161; ср. Edersheim, II, 748.

творяется Богом ежедневно; они поют Богу каждый день новую хвалу и затем исчезают туда, откуда они возникли, — в огненную реку, вытекающую из-под престола Славы. Таким образом, и самые представления об ангелах, находимые Филоном в современном еврействе, были различны и легко поддавались противоположным требованиям его мысли: он мог отождествлять верховные силы (*τὰς ἀνωτάτω καὶ πρῶτας δυνάμεις*) с херувимами \* и отличать от них простых «ангелов служения», как низшие, подчиненные силы.

Филон отвергает мнение тех, кто вовсе отрицает существование бесплотных сил, именуемых идеями, без посредства которых Божество не могло бы касаться беспредельного материального хаоса; но он осуждает и противоположное заблуждение тех, кто вместе с политеистами вводит множество божественных начал обоюдопола, наполняя мир «многочашием логосов», дабы уничтожить в человеческом разуме восприятие единого истинно-сущего \*\*. Заблуждение политеистов состоит не столько в том, что они обожевляют стихии, солнце, луну, звезды, сколько в том, что они принимают тварь за самое верховное божество, за безначального, истинного Бога, «Который есть не только Бог всех богов, умопостигаемых и чувственных, но и Создатель всего». Поэтому мы не должны считать «самодержцами» тех чувственных богов, которых мы видим на небесах, точно так же как и вообще никакую часть вселенной и даже самую вселенную мы не должны считать автономной и самодержавной \*\*\*.

Но, по правде, ни стойки, ни платоники, ни перипатетики времен Филона не держались иного взгляда: обожевляя светила и демонов, они видели в них не «самодержавных» богов, а подчиненные, служебные силы. Филон сходится с большинством современных ему философов в своем философском монотеизме, не только не исключаящем, но даже предполагающем множество подчиненных богов.

Таким образом, под единою «монархией» Сущего мы имеем лестницу сил — умных и чувственных, обладающих эфирной телесностью и вовсе бесплотных — от горних херувимов до ангелов — «иподиаконов», демонов или душ, носящихся в воздухе и вселяющихся в человека. И эти

\* De cherub., 9 (II, 176, 19 CW.).

\*\* De sacrificant., 13.

\*\*\* De dec. or. 12—13 и De mon. I, 1.

силы суть в одно и то же время и органы Божества, и Его творческие энергии, и Его посредники\*.

### Учение о Логосе

Здесь мы приходим к учению Филона о Логосе, который как бы обнимает в себе эти божественные силы. Учение о силах и учение о Логосе взаимно объясняют и дополняют друг друга.

1) Подобно силам, Логос есть энергия Божества или сумма Его энергий, не имеющая по отношению к своему первоисточнику никакой особенности или самобытности. 2) Он есть связь мира, его внутренний закон и вместе как бы его душа, которая проникает все вещи, различает и разделяет их ( $\lambda.$   $\tau\omicron\mu\epsilon\upsilon\varsigma$ ) и образует конкретные виды существ, взирая на их вечные, идеальные первообразы\*\*. Он наполняет мир, но не заключается в нем и скорее сам заключает его в себе\*\*\*. 3) Наконец, Логос есть тварно-личный посредник между Богом и миром, между нерожденным и сотворенным  $\omicron\upsilon\tau\epsilon$   $\gamma\epsilon\nu\nu\eta\tau\omicron\varsigma$   $\omicron\varsigma$   $\eta\mu\epsilon\iota\varsigma$   $\omicron\upsilon\tau\epsilon$   $\acute{\alpha}\gamma\epsilon\nu\nu\eta\tau\omicron\varsigma$   $\omicron\varsigma$   $\acute{\omicron}$   $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ <sup>58</sup> (quis reg. div. haer. 42); он есть «орган творения и откровения», «первородный Сын Божий», верховный архангел, великий Первосвященник Божий, Мельхиседек — царственный священник.

Таким образом, благодетельные и правящие, или господствующие, силы Божества, которые Филон признает в неисчислимом множестве ( $\acute{\alpha}\mu\acute{\omicron}\theta\eta\tau\omicron\iota$   $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma$ ), обнимаются в едином Логосе как их общем *месте* ( $\tau\omicron\lambda\omicron\varsigma$ ). Они образуют собою умопостигаемый мир, первообраз мира чувственного, состоящий из невидимых идей: и этот иде-

---

\* С особою ясностью эта мысль высказывается в De conf. ling. 34 (II, 262 CW.); будучи единым, Бог обладает бесчисленным множеством сил, и «через эти-то силы построен бестелесный и умный мир, первообраз сего являющегося мира, состоящий из невидимых идей, подобно тому как являющийся мир состоит из тел. Некоторые люди, пораженные природой этих обоих миров, обожествляли их не только в целом, но и в частях, напр. обоготворяли солнце, луну и все небо... Взирая на их безумие, Моисей говорит: «Господи, Господи, царь богов» (Втор. X, 17), — в указание на различия господствующего от подчиненных. Есть и священнейший хор населяющих воздух бесплотных душ, сопутствующий небесным существам; такие души Писание ( $\acute{\omicron}$   $\theta\epsilon\omicron\lambda\iota\omicron\phi$   $\delta\omicron\varsigma$   $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ )<sup>57</sup> обыкновенно называет ангелами; все воинство, устроенное в соответствующих чинах, должно служить устроившему их вождю» и т. д.

\*\* Ib. 14 (II, 241 20 CW.); Quis reg. Div. haeres. 26 и сл.; De fuga 20.

\*\*\* Fragm. II. 655 M., где сам Бог определяется как всеобъемлющее место. Ср. Weber, 144 и 159.

альный план творения, этот сверхчувственный, невидимый град Божий есть не что иное, как Логос, творческий Разум Божий \*. В Божестве все силы нераздельны в этом едином Логосе; вне Его, в своем отношении к миру, они являются в бесконечном многообразии и сознаются нами как благодетельные или карательные, творческие или правящие; единый Логос дробится как бы на множество творческих мыслей или сил, на множество логосов, проникающих мир, — множество «слов» Божиих, которые суть вместе и «дела» \*\*. И если отдельные силы Божества понимаются Филоном одновременно и в смысле «идей» Платона и в смысле стоических «логосов», то и самый верховный Логос определяется им как «идея всех идей» и вместе как душа мира, как внутреннее начало мировой связи, мирового устройства, подобное Логосу стоиков \*\*\*. Далее, он имеет двойственный характер соответственно тому, рассматривается ли он по отношению к своему внутреннему содержанию, по отношению к тем бесплотным первообразам, которые в нем заключаются, или же по отношению к видимым предметам — чувственным отражениям идей. Если стоики различали высказанное, «произнесенное слово» (λ. προφορικός) человека от мысленного, «внутреннего слова» (λ. ἐνδιάθετος), то, по-видимому, аналогичное различие Филон склоняется признать и здесь, в области божественного слова, хотя он и не решается формулировать его в этих терминах стоической психологии \*\*\*\*.

В отличие от Платона и от стоиков Филон не видит в своей «идее всех идей», или в своем Логосе, абсолютного и самобытного начала: Логос есть прежде всего способность Божества, Его энергия, сила или разум, между тем как оно само — превьше всякой энергии, силы, разума или способности. Можно сказать, что именно в своем Логосе, как всеобщем месте или всеобщей потенции всех идей, Божество возвышается над всеми ими.

Если бы в область абсолютного дозволено было вносить наши относительные понятия, то можно было бы сказать,

---

\* De conf. ling. 34 и De op. m. 5 и 6. Ср. De mut. nom. 11: под «местом» разумеется «божественное слово, которое сам Бог исполнил всецело бесплотными силами».

\*\* ὅσα ἂν λέγη θεός οὐ ῥήματα ἔστιν, ἀλλ' ἔργα<sup>59</sup> (De dec. or. II, II, 188 M.).

\*\*\* Orif. m. 6 (1, 8, 4 CW.). Как мы видели, этот трактат особенно ярко отражает влияние Посидония. ἰδέα τῶν ἰδεῶν<sup>60</sup> и Mut. nom. 23.

\*\*\*\* Ср. Vita Mosis III, 13 о двойственном характере Слова во вселенной и в человеке.

что субъективно Логос есть способность Божества, его разум или премудрость (σοφία) и объективно — его идея или первообраз Сущего, заключающий в себе всю полноту идей или возможных образов Сущего. На деле, однако, оба эти момента совпадают, как на это указывает и сам Филон \*; иногда он как будто отличает Логос в качестве идеи (объекта) от Премудрости и видит в нем сына Премудрости от Бога \*\*; иногда он отождествляет их, а чаще всего не различает их вовсе \*\*\*.

Логос есть непосредственный предмет действия Божия, первое «де о» Творца, Который создает умный мир прежде чувственного. Он есть создание Божие, хотя и непосредственное, чисто духовное создание, или произведение Его — как бы Его отражение, тень или образ \*\*\*\*. Отсюда Логос определяется как «старший» или «первобытный Сын Божий», как «бог» или «второй» бог в отличие от «первого» Бога \*\*\*\*\*, хотя, во избежание ошибочного понимания этих определений, надо заметить, что Филон называет Логос «старшим» Сыном Божиим в отличие от «младшего» или видимого бога, т. е. чувственного мира, созданного по образу первого, так как первый сын сам является образом Отца.

Логос есть «второй бог», как образ Отца; но вместе с тем он есть и первообраз мира и «небесный человек» — первообраз человека. Он отделяет Творца от твари, посредствуя между ними: в отличие от Сущего Он имеет происхождение в своем Отце, или первоисточнике; в отличие от твари он не имеет происхождения во времени. Как совокупность божественных сил, соединяющий в себе и «правду» и «милость», и «господство» и «божество», он есть «многоименный архангел»; он нарицается богом (θεός), хотя и не есть Бог в собственном смысле (ὁ θεός); он есть бог лишь для несовершенных, для тех, кто без его посредства не может видеть Божества, истинного Бога, и принимает за солнце отдельные лучи или отражения солнца \*\*\*\*\*.

\* De op. mundi 6.

\*\* De fuga 20.

\*\*\* См. отождествление в Leg. alleg. I, 19 (I, 78, 2 CW.); Quis rer. div. haeres 41 сл.

\*\*\*\* Leg. alleg. III, 31—3. Quis rer. div. haer. 48, Quod det. pot. ins. 23.

\*\*\*\*\* Agric. Noe, 23 (II, 106, I CW.); Conf. ling. 14 и 28 (II, 242, 18 i 257, 3 CW.) Fragm. (II, 625 M.) и Quaest. et. sol. in. Gen. II, 62, secundus deus, qui est ejusdem verbum.

\*\*\*\*\* Θεός в отличие от ὁ θεός см. De somn. I, 39 и 41 (I, 655—6 M.). Ср. Оригена In. Johan. II, стр. 2—3.

Но и мир есть также образ Божий, видимый бог, или, точнее, видимый Логос. Подобно тому как отдельные души облакаются телами, так и универсальный Логос облечен миром, как ризою; он одевается в стихии — землю, воду, воздух и огонь и во все те вещи, которые состоят из этих стихий; и как душа содержит все части живого тела в неразрывной цельности, согласии и единстве, так и Логос есть связь мира, соединяющая все его части и охраняющая ее от разложения, распада (De fuga 20). Мир есть видимая оболочка, одежда Логоса; или мир есть храм Божий, а Логос — первосвященник, священнодействующий в этом храме при помощи «иподиакон» — служебных сил, подчиненных логосов или ангелов. Без Логоса, без невестественных идей-сил, связывающих мир и наполняющих его собою, мир обращается в ничто — в пустой хаос, в «бездвидную» и «бескачественную» материю. Божественные первообразы отражаются в мире и отпечатлеваются в его преходящих явлениях; они образуют вещество как формы Аристотеля или логосы стоиков, сообщая вещам их качества — «свойства» — неорганическому миру, живую природу — растениям и душу — животным. Только в одном человеке, созданном по «образу» Божию, который есть самый верховный Логос, живет часть божественного разума — как бы его отщепление или излучение \*. «По своей разумной душе человек уподобляется Логосу»; по своему телу, состоящему из всех стихий, он уподобляется вселенной, жилищу Логоса. Он есть поэтому микрокосм, малый мир, точно так же как и вся вселенная в своем целом есть подобие человека — «большой человек» \*\*. Поэтому все, что говорится в Писании о сотворении неба и земли, может быть иносказательно относимо к человеку; и, наоборот, все, что мы знаем об отношении нашего духа к нашему телу, может быть иносказательно относимо к миру. Ибо мир есть видимая оболочка того же Логоса, который человек находит в себе самом, и он управляется тем же разумным, божественным законом. Человек, точно так же как и мир, есть образ Логоса и подобие невидимого, идеального небесного человека, который вмещает в себе небо и землю, Адама и Еву, разум и чувственность. Можно сказать, что в нем и для него создано все. И как чувственность (Ева) происходит от духа (Адама) и немислима без него, так и все чувственное (зем-

\* De op. m. 51; Leg. alleg. III, 55 (I, 148, 7 CW.)

\*\* De migr. Abr. 39 (II, 124; 16); человек есть βραχὺς κόσμος (Quis reg. div. haeres 31 и 48), βραχὺς οὐρανός m. opif. 27<sup>41</sup>.

ля) происходит через сверхчувственное; идеальное (небо) \*.

Все видимое, все земное есть лишь образ и подобие. От созерцания этих образов, от изучения чувственного мира человек должен приходиться к созерцанию и познанию первых причин и начал. Он познает стройную связность, закономерную математическую необходимость явлений, разумную целесообразность строения мира — в школе греческой физики. Он познает нравственный закон в собственном духе, и мало-помалу его естественный разум убеждает его в истине откровения Моисея: он находит всюду один разумный и универсальный закон, один Логос. Но истинно мудрый не останавливается и на этой ступени: Ягве, Елогим, самый Логос суть лишь аспекты, бессамостоятельные формы откровения, божество которых следует понимать лишь в переносном смысле. Душа мудрого стремится возвыситься над всякими образами и подобиями, над всякими посредствами, чтобы теснейшим образом соединиться с Сущим — своим первоисточником, который превышает всех своих проявлений. В самых образах и отражениях своих, в мыслимом Слове и в чувственном храме вселенной Он один истинно *есть*, и в одной полноте Его бытия душа может найти вечный покой и блаженство.

Таким образом решается высшая проблема теоретической философии. Мир и человек, макрокосм и микрокосм соотносятся, соответствуют друг другу, будучи подобиями одного и того же образа, черты которого всего яснее запечатлены в нашем разуме. Отсюда — возможность объективного познания. Самая чувственность есть как бы истечение разума (Ева, происходящая от Адама), как все чувственное есть лишь воплощение мысли, идеи \*\*. Наивный реализм античного мирозерцания находит в этом свое оправдание. Мир сотворен, хотя и вне времени, которое само представляется продуктом мирового движения; мир преходящ как явление во всех частях своих; но он вечен, как воплощение Логоса, как откровение Сущего. Один и тот же разум открывается в мире и сознается в человеке; но самый этот разум, самый Логос, многочастный и многообразный в своих проявлениях, есть только «тьень» Сущего; и он имеет свою полноту не в видимом множестве, не во внешнем явлении, а в том Сущем, которое одно истинно есть, одно мыслит в своем неизреченном Разуме, одно действует в своем видимом творении.

\* Leg. all. I, 8—10.

\*\* Leg. alleg. II, 7.

Отсюда философское мирозерцание Филона получает как бы двоякое освещение. Оно, несомненно, исходит из общих всей древности предположений наивного реализма — действительности внешнего, телесного мира и соответствия этого мира нашим представлениям. И в то же время эти реалистические предположения оказываются шаткими: наряду с реалистическими представлениями о природе нашего познания, сложившимися под влияниями эклектического стоицизма, Филон иногда приближается к крайнему идеализму. Мир есть сновидение; он есть образ образа и является как бы лестницей подобий, которые постепенно тускнеют по мере удаления от своего первого подлинника. И там, где мы думаем усмотреть в вещах нечто субстанциальное и самобытное, где мы хотим видеть в явлении нечто большее, чем тень или подобие, отождествляя его с Сущим, мы впадаем в ряд заблуждений. Все эти образы, подобия, явления раскрываются в свете разума, или Логоса, который как *царь* управляет истинным Израилем, как *пророк* открывает ему божественную истину, как *первосвященник* — искупает, освобождает его от лжи и неразумных страстей. Но и самый этот Логос, этот ангел-посредник, оказывается только «тенью», только покровом, скрывающим ослепительные, всерасплавляющие лучи единого Сущего.

### Психология Филона

Учение Филона о Логосе, столь важное по своим историческим последствиям, не было одним положением его богословия и метафизики: оно составляло существенную часть его нравственной психологии. Здесь Логос является нам в его внутреннем, имманентном отношении к душе человека, как божественное начало, просвещающее ее внутри, оплодотворяющее ее семенами истины и добра и как бы воплощающееся в праведных душах.

Мы уже видели, что Логос есть первообраз не только мира, но и человека.

В книге Бытия мы находим два рассказа о сотворении человека: согласно первому, «сотворил Бог (Elohim) человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчиной и женщиной сотворил их» (1, 27); согласно второму — «образовал Господь (Ягве) Бог человека из праха земного и вдунул в ноздри его дыхание жизни» (2, 7). Этот двойной рассказ, объясняемый новейшею крити-

кой различием источников Пятикнижия («Елогиста» и «Ягвиста»), знаменует для Филона «великое различие» между небесным и земным Адамом (De op. m. 46 и Leg. alleg. 1, 12): первый, небесный человек есть «идея», «род» или «печать» (σφραγίς), нетленное, бестелесное, умопостигаемое начало, ни муж, ни жена (?); он есть непричастное земного естества чистое отображение или порождение Божие (γέννημα). Второй человек есть тварь, образованная художником (πλάσμα τεχνικού) по этому творческому первообразу и состоящая из брэнного тела и бессмертной души — части божественного естества. В трактате «О смешении языков» (De conf. 28) небесный человек непосредственно отождествляется с «первородным словом Божиим», с «многоименным архангелом», который зовется и «началом», и «именем Божиим», и «Логосом», и «человеком по образу» (т. е. небесным человеком), и «Израилем». Слова Писания: «мы все сыновья одного человека» (Б. 42, 11) — относятся именно к этому небесному человеку: если люди недостойны считаться сынами Божиими, то они суть порождения его невидимого образа, его «священнейшего Логоса», сообразно которому они должны устроить свои души.

Нравственная жизнь человеческого духа есть область, на которой сосредоточивается весь интерес Филона: весь внешний мир есть в известном смысле лишь ее отражение, и в ней заключается основание, объяснение и конечный смысл откровения. Добро есть цель и норма творения, его начало, его конец и его закон; оно осуществляется в мире через разумную деятельность души, откуда вся философия Филона получает характер этики и нравственной психологии. Но тем не менее теоретическая психология, т. е. учение о способностях души, о душевных процессах и даже о самой природе нашего духа, представляется у Филона лишь беспорядочной амальгамой стоических, академических и перипатетических мнений.

Классификация душевных способностей не разработана и совершенно неопределенна. Филон то делит душу на две части — разумную и неразумную \*, или чувственную, которую он вместе со стоиками подразделяет на семь частей \*\*; то он вместе с Посидонием придерживается трехчастного деления, предложенного Платоном \*\*\*; то присоединяет

\* Quaest. in Gen. I, 53; Leg. alleg. II, 7—12.

\*\* De op. m. 40; Leg. alleg. 4.

\*\*\* Leg. alleg. III, 38.

сюда еще и «цитательную» и «чувственную» способность Аристотеля \*. Все эти воззрения чередуются или скрещиваются, и наш фил соф предоставляет «сведущим» решить психологические вопросы о подразделении этих способностей или их локализации. Для него важна только практическая *расценка* способностей, их деление по их достоинству: здесь сомнений быть не может — одни из этих способностей разумны, словесны, а другие неразумны и бессловесны, хотя могут и должны быть орудиями, органами разума как его потенции.

Но если специальные вопросы психологии отступают на второй план для нашего мыслителя, то и самое основное воззрение его на природу нашей души не отличается должной определенностью. Благодаря смешению различных философских понятий, в особенности же стоического представления о пневме с еврейским представлением о духе (руах), Филон нередко возбуждает наше недоумение по вопросу о том, каким образом понимает он самое существо духа. Он сам указывает, что вопрос о природе души есть предмет бесконечных споров между «софистами»: подобно тому как глаз видит все прочее и не видит себя самого, так и наш разум мыслит все прочее и не постигает себя самого; пусть он скажет, что он такое и каков он есть, пневма, или кровь, или огонь, или воздух, или иное что; или пусть он ответит, тело ли он или же нечто бестелесное \*\*. В других местах Филон выражает подобные же сомнения. Иногда кажется, что для него несомненно только одно — бесплотность нашей разумной души, ее духовность. Но самое понятие духа, или пневмы, находимое нами у Филона, представляется двусмысленным: в целом ряде мест он говорит об эфирной природе этой пневмы, — даже там, где душа является ему «отщеплением», частью или излучением самого божественного естества \*\*\*. Правда, в некоторых случаях «эфирность» служит ему как бы синонимом чего-то невесомого, бесплотного; но это только увеличивает сбивчивость других мест, где под эфиром разумеется как бы особая небесная материя или стихия \*\*\*\*.

---

\* Напр., *Quaest. in Gen.* II, 59 и *Fragm.* II, 668 M.; срв. о Посидонии Schmekel, 260.

\*\* *Leg. alleg.* I, 29 (I, 85 CW.); срв. *De somn.* I, 6 и *De mut. nom.* 2.

\*\*\* *Op. mundi*, 51.

\*\*\*\* «Эфирная мудрость», *De prof.* 25, науки, как «эфирная» пища; с другой стороны, см., напр., *De plant.* 5, *De gig.* 2 (воздушная и огненная природа душ).

Но, несмотря на эту очевидную сбивчивость представлений о естестве нашего духа, мы находим у Филона довольно своеобразный психологический дуализм, в котором он соединяет греческие и еврейские представления. Он ссылается на библейские тексты, в которых дух (дыхание жизни) отличается от души живой, чтоб оправдать свое деление души на высшую и низшую часть, заимствованное из греческой философии. Писание учит нас, что кровь есть душа тела (или что в крови душа тела), и это положение находит себе подтверждение во мнениях некоторых греческих философов, физиологов и медиков, которые думали, что главная функция артерий состоит в распространении живой пневмы по нашему телу \*. Но кровь есть субстанция (οὐσία) или, точнее, субстрат только низшей, животной и чувственной части нашей души, общей нам с бессловесными; сущность же разумной души есть дух, или эфирная пневма, — «не движущийся воздух, а оттиск или отпечаток божественной силы, которую Моисей именует собственным именем Образа, указывая, что Бог есть первообраз разумной словесной природы, а человек (в своем разуме или лучшей, господствующей части духа) — подражание и подобие» \*\*. Этот Образ, по подобию которого создана наша разумная душа, эта печать (σφραγίς), запечатлевающаяся в ней, есть, как мы уже знаем, самый божественный Логос.

В этом, как нам кажется, и состоит объяснение мысли Филона. Большинство из его критиков указывают на сбивчивость его представлений, колеблющихся между телесностью и бесплотностью духа \*\*\*; другие стремятся доказать, что он склонялся в пользу первого или второго взгляда \*\*\*\*, что нисколько не освобождало бы его от противоречий. На самом деле следует обратить внимание на два обстоятельства: во-первых, на то, что сам Филон всегда различает между высшей и низшей душою, а во-вторых, что подобие, или отпечаток, следует отличать от самой печати, которая дает ему свою форму или начертание. Таким путем, может быть, разрешается вопрос о том, признавал ли Филон человеческую душу созданием (δημιούργημα

---

\* Срв. Siebeck, *Gesch. d. Psychologie*, II, 139. Срв. *De op. m.* 22 и *Quaest. in gen.* II, 59.

\*\* *Quod det. pot. insid.* 23 (I, 277 CW.).

\*\*\* Zeller III, 2.

\*\*\*\* По Гфрёреру и Сулье, Филон признает душу телесной, по Дрюмонду (I, 333 сл.), наоборот, бесплотной.

θεοειδές) или же чистой эманацией Божества \*. Разумная душа образована из тончайшей эфирной пневмы, из которой состоят и другие божественные существа, и эта пневма является здесь сущностью души \*\*; но, с другой стороны, в отличие от тех, кто относит душу к эфиру, «великий Моисей не уподобил вид ее никакой твари, но определил ее как подлинную монету божественного и невидимого духа, ознаменованную и запечатленную печатью Бога, *начертание* которой есть вечное Слово» \*\*\*. Для Филона естественным образом на первом месте стоит это *начертание*, этот божественный образ, который живет в нашей душе, оплодотворяет ее, соделывает ее разумной. Этот образ, разумеется, вполне бесплотен и есть «отпечаток, или отщепление, или отблеск» божественной природы (орif. т. 51): он есть в прямом смысле эманация Божества, поскольку он тождествен с Логосом — «печатью». Но это еще нисколько не исключает мысли о том, что подобное «начертание» или образ имеет особый субстрат, *составленный* из пневмы. Поскольку душа наша имеет свое происхождение в самом «источнике словесного естества», она может рассматриваться как его эманация; но она не есть частица, материально отделенная от божества. Божественное не может дробиться или разрываться на части; Оно лишь распространяется, Оно сообщается динамически. На самом деле Логос, или «образ» Божий, играет здесь роль формы; поэтому он не изменяется, подобно тому как не изменяется печать, оставляя оттиски в воске; он не изменяется и не оскудевает в своем источнике, сообщаясь разумным душам, как не оскудевает знание, которое им сообщается, или как не оскудевает огонь, сколько бы факелов он собою ни зажег, — чрезвычайно важное представление, получившее большое распространение и развитие в последующем богословии \*\*\*\*.

По замечанию одного из критиков Филона, он не различает между понятием о подобии души нашей Логосу и понятием об эманации или происхождении из него, точно так же как, например, платоники не различали между

---

\* Quod det. pot. ins. 23 (I, 277, 14 CW.) и Op. mundi 51.

\*\* Quod deus immut. 10.

\*\*\* De plant. 5. Срв. De anim. sacr. idon. 3 и Leg. alleg. III, 31 (I, 134 CW.); Spec. leg. III, 37; De exsecr. 8.

\*\*\*\* Quod det. pot. insid. sol. 24 (I, 278, 28 CW.). Срв. De gig. 6 (II, 46, 21 сл. CW.) и Оригена Contra Cels. VI, 70, Homilia in Numeros VI, 2, срв. блаж. Августина Quaest. 1, IV, 55.

уподоблением идеям и приближением к ним \*. Но в действительности это и есть одно и то же, поскольку образ сказывается в чертах своего подобия, запечатлевает их собою. Филон нигде не отождествляет Логос со *всєю* душою человека и даже не признает его первообразом *всего* человека: он есть лишь первообраз нашего разума, который есть как бы душа души, зеница ее ока, бог нашего тела \*\* и его неразумной природы. В этом нашем разуме мы уподобляемся Богу и усыновляемся Ему: в известном смысле можно сказать, что все разумные души суть сыны Логоса, так как они происходят от него \*\*\*.

В этом отношении учение Филона вполне определено: существенно в душе то, что дает ей ее форму, что делает ее душою, т. е. ее образ, который есть образ Божий: на нем и сосредоточивается нравственный и религиозный интерес Филона. Какова материя души и что она такое — это вопрос, который не занимает его почти вовсе, является ему несущественным и сомнительным \*\*\*\*. Скорее всего он представляет себе душу эфирным, световым или пламенеющим духом, подобно ангелам \*\*\*\*\*; но для него важно не то, состоит ли она из воздуха, пламени или эфира, а то, что она есть божественный дух. Можно спросить себя, как представлял он себе самое отношение Логоса к душе — «печати» к ее «оттиску», — не представлялось ли оно ему в форме какого-то реального присутствия тончайшей божественной пневмы в пневме менее тонкой \*\*\*\*\*. Весьма возможно, что, несмотря на все заявления о бесплотности Логоса, «чистейшая и божественная сущность» представлялась нашему мыслителю в виде тончайшего эфира. Самая идея Логоса в его философии заключает в себе столько элементов стоицизма и выработана под столь заметным влиянием Посидония, что подобное предположение является в высшей степени вероятным. Но, повторяем, не в материальной оболочке Логоса лежал интерес Филона.

Психология Филона получает существенное дополнение в его учении о *силах души*, которое вполне соответству-

\* Drummond, I, 329.

\*\* Quis rer. div. haer. II; De conf. ling. 14; De op. m. 23.

\*\*\* Op. m. 51; Conf. ling. 28; De exsecr. 8.

\*\*\*\* Leg. alleg. I, 29, см. выше.

\*\*\*\*\* ἔνθερμον καὶ πελτοφρόνον πνεῦμα<sup>62</sup>, De fuga 24, срв. Пс. 103 (104), 4.

\*\*\*\*\* В одном из трактатов «Гермеса Трисмегиста» мы читаем, что тончайшее и легчайшее в материи есть воздух, в воздухе — душа, в душе — разум, а в разуме — Бог. Siebeck, Gesch. d. Psych. II, 154, I, ср.

от вышесказанным его воззрением. Подобно Логосу, они не суть свойства, особенности или индивидуальные способности духа, а особые идеальные сущности, которым он «приобщается» в известной степени и которые сами по себе от него совершенно независимы: это — идеи, или «печати», которые нисколько не изменяются от того, что они отпечатывались на воске, или от того, что запечатленный ими воск может таять и терять свою форму \*; подобно харитам древних, они одаряют человека; точнее, это дары благодати, дщери Божии, которые сообщают человеку его добродетели, точно так же, впрочем, как и все его психические энергии, способности или формы; сам по себе, без этих способностей, или форм, сообщаемых ему «печатами» идей или горних сил, человеческий дух совершенно «наг», т. е. бескачествен, лишен всяких свойств и даже вовсе не может существовать. Ибо не один разум, но и низшие, неразумные способности души сообщаются ей идеями-силами; слова: «сотворим человека по образу и подобию нашему» — указывают на участие этих сил в его сотворении \*\*.

Подобно тому как все божественные силы заключаются в Логосе, их общем «месте» и «средоточии», так точно и в нашей душе все силы имеют своим источником и средоточием «господствующую часть», т. е. разумный дух, и являются как бы его лучами и энергиями \*\*\*, которые наполняют и оживляют собою различные органы нашего тела. Если разум одушевляется Богом, то неразумная часть нашей природы одушевляется разумом \*\*\*\*. Как уже указано, мы не находим у Филона классификации душевных способностей и последовательно разработанного учения об их функциях. Ясна только общая мысль его психологии, которая сводит к Божеству источник всей деятельности, всей действительности и бытия нашего духа: при всем развитии наших сил и способностей из Него одного производится все их действие и согласное взаимодействие. Без Него мы не могли бы ничего познавать, ничего чувствовать, ибо Ему одному принадлежит всяческое действие; нет ничего столь нечестивого, как видеть в разуме производящую причину восприятия и ощущения, ибо не наш дух или разум есть причина чего бы то ни было, а Бог, который

\* De agric. 38.

\*\* Leg. alleg. II, 20; III, 16 (I, 124, I, CW.); De fuga 13 и 14; De conf. ling. 35.

\*\*\* De somn. I, 14; De migr. Abr. I.

\*\*\*\* Leg. alleg. I, 13 (I, 71 CW.) и II, 7 сл. и 13.

предшествует разуму и порождает его, — Бог всяческих сил и всякого блага; о Нем же мы живем, и движемся, и существуем\*.

Такая теория, по-видимому, должна вести к пантеизму и абсолютному фатализму. Но Филон уклоняется от такого вывода: если его учение об отношении нашего духа к Богу, об имманентности Божества нашему духу обуславливается основным религиозным мотивом его мирозерцания, то тот же религиозный мотив заставляет его противоположать Бога миру и чувственной, плотской жизни человека. Бог не может быть виновником зла, и причину зла следует искать в свободной воле нашего духа. Как вяжется допущение такой свободы с вышеизложенным учением, на это мы не находим ответа у Филона; оба противоположных воззрения имманентности и независимости составляют религиозно-нравственные требования нашего философа; но мы не находим у него попытки посредствовать между ними. С одной стороны, человеческая воля представляется освобожденной самим Богом от внешней, слепой необходимости, причем такое освобождение обуславливается как *разумностью* души, так и тою божественной сущностью, из которой она составлена и которая не подчинена законам низших стихий. Свобода души есть ее превосходство. С другой стороны, душа наша помещена посредине между смертным и бессмертным, разумным и неразумным, божественным и чувственным, плотским миром, и ей предоставлен выбор между законом свободы и законом необходимости, Богом и плотью: стало быть, она не только независима от низших стихий, но отчасти и от высших сил, поскольку выбор ее произволен. Каким образом он может быть произволен, Филон не объясняет; он только констатирует то, что он признает фактом нравственного сознания. В самой душе нашей сказывается основная двойственность неба и земли, разума и чувственности, между которыми она обитает. Но не заключается ли причина зла в самом ограничении нашего духа, в самой связи его с материальной природой, в самом теле человека? Дуализм Филона, по-видимому, соответствует такому представлению, и действи-

---

\* Leg. alleg. II, 13 и 17; De prof. 24; De conf. 25. — Freudenthal (die Erkenntnislehre Philos., 1891) совершенно напрасно принимает это воззрение за «окказионализм» и сравнивает Филона с Гейлинксом и Мальбраншем; такое мнение несостоятельно уже по одному тому, что у Филона Бог есть самый источник деятельности душевных сил.

тельно, в целом ряде мест Филон говорит о теле как о чем-то дурном и душе вредном по существу\*.

Здесь мы сталкиваемся опять с основным противоречием, которое присуще миросозерцанию Филона и которое сказывается в его этике и психологии, так же как и в его метафизике. Если зло есть результат воплощения души, то, с одной стороны, такое воплощение представляется необходимым и обусловливается творческим действием Бога, Который создает и землю, и небо, и плоть, и дух, оживляет Адама и из ребра его создает Еву: Ева, или чувственность, есть кость от костей Адама — разума, то есть сила от сил его. Самое чувственное наслаждение, обуславливающее их союз и олицетворяемое змеем-обольстителем, представляется в одном месте (*Leg. all.* II, 18) как необходимый момент Богом установленного порядка: без чувственности разум не мог бы воспринимать чувственные предметы, без разума чувственность не могла бы отправлять своих функций, а без наслаждения, без уз эроса и желания расторгся бы союз между духом и чувственностью. Но в других местах Филон прямо указывает на то, что змей проклят Богом, и притом без всякой надежды искупления: если чувственность, может быть, сама по себе безразлична и служит дурным или благим целям, смотря по нравственному характеру человека, то чувственное наслаждение греховно по существу, так как оно именно призывает бессмертное к тленному, дух к плоти.

Но в таком случае самое воплощение духа является чем-то недолжным и требует объяснения в интересах теодицеи. Филон дает несколько таких объяснений: во-первых, то, что человек является непосредственным созданием Божиим лишь в высшей своей природе, в своем духе, между тем как другие элементы его существа образованы низшими служебными силами — ангелами, к которым обращены слова: «сотворим человека по образу и подобию нашему». На них, следовательно, падает ответственность за несовершенства нашей природы\*\*. Несостоятельность подобного объяснения делается, однако, совершенно очевидной, если мы вспомним учение Филона о силах, которые суть непосредственные эманации Божества. Правда, под ангелами Филон понимает и индивидуальных духов, и здесь мы переходим ко второму объяснению, согласно которому виновниками воплощения являются самые человеческие души.

\* *Leg. alleg.* III, 22; *De gig.* 7 и сл.

\*\* *De fuga.* 13 и 14; *Conf. ling.* 35.

Вместе с Посидонием Филон заимствует у Платона представление о предсуществовании душ \* — идея, которая в его эпоху проникла в еврейство, и притом, по-видимому, не только из греческих источников, как мы это увидим ниже. У Филона еврейские представления естественно сближаются с греческими. Все души первоначально населяют воздух, который «одушевляет» все прочие твари. Одни из таких душ всегда пребывают бессмертными и нетленными обитателями этой стихии: это — «демоны и герои» греков или ангелы Моисея, которые образуют блаженный хор служителей Божиих, посредников Творца; другие души спускаются в человеческие тела и погружаются более или менее глубоко в материю — в волны чувственного бытия, увлеченные любовью к плоти и земным желанием. Прельщаясь наслаждениями — «дщерями человеческими», они забывают дщерей истинного Слова и теряют свое ангельское достоинство. Лестница Иакова между землей и небом символизирует путь, которым сходят и восходят души. Но ту же лестницу мы находим и внутри каждой человеческой души: в основании ее находится чувственность, на вершине — чистейший, небесный разум; и божественные логосы, умные силы, движутся непрерывно по этой лестнице вверх и вниз, то поднимаясь вверх и увлекая с собою душу, отрывая ее от бренного и возводя к созерцанию достойного, то нисходя к нашей душе и не отвергая ее; ибо ни Бог, ни божественное Слово не суть виновники ее ущерба, но нисходят по человеколюбию и милосердию к нашему роду для попечения и помощи, чтоб оживить нашу душу, влекомую потоком похоти, и чтобы вдохнуть в нее спасение \*\*.

Таким образом, с этой точки зрения процесс грехопадения и процесс очищения, восхождения души происходит не где-то в воздухе, а внутри самой человеческой души: о нишествии душ в человеческие тела Филон говорит мало и как бы предполагая в читателях известное представление на этот счет. Внутренние падения и возвышения, внутренняя нравственная жизнь человеческой души, напротив того, поглощают всецело его интерес.

\* De gig. 3, 4; De somn. I, 22 сл.

\*\* De somn. I, 23 (I, 642 — 3 M.).

Этика неотделима от психологии Филона. Как мы видели уже, и в этой области он собирает свой мед отовсюду — от стоиков, киников, платоников, пифагорейцев и от Моисея. От греческих философов он заимствует не только общие идеи, но и отдельные готовые декламации и целые параграфы нравственной казуистики. Из Ветхого Завета он заимствует не только ряд отдельных положений прикладной морали, но и некоторые основные религиозные мотивы, чуждые грекам. У стоиков он берет золотое правило — «пифийское изречение» — жить сообразно природе, сообразно универсальному закону, правящему вселенной; как для Зенона, это требование равносильно для него требованию жить сообразно Богу, следовать Ему, стремиться к полному освобождению от противоразумных страстей и полному подчинению «правому Логосу», начертавшему свой нетленный закон на скрижалях нашего сердца. Отсюда стоический идеал совершенного мудреца, единого истинного царя, священника и пророка, единого свободного, благородного, блаженного друга Божия, который достигает богоподобия и становится истинным гражданином вселенной. С другой стороны, Филон дает своей этике аскетическую и дуалистическую окраску, заимствованную отчасти у платонизирующих стоиков, у платоников и новопифагорейцев: наше тело есть труп, который мы на себе носим; оно есть темница нашего духа, его могила, из которой нас избавляет одна смерть и аскетическое самоумерщвление. Ибо плоть противоборствует духу, и умерщвление ее есть дар Божий\*.

Мы знаем, что уже Посидоний резко противопоставлял дух и тело в платоническом смысле и что среди стоиков императорской эпохи растет сознание нравственного зла и греховности человеческой природы. Но во-первых, этика Посидония не имела аскетической окраски\*\*, а стоики императорской эпохи не могли влиять на Филона, который им предшествовал; во-вторых, сознание греха обуславливается в нем религиозным мотивом и в корне подкапывает ту непоколебимую веру в нравственные силы человека, которой дышал стоицизм. Здесь сказываются ветхозавет-

\* Leg. alleg. III, 22—23.

\*\* Под влиянием критики Карнеада он, напротив того, подобно Панетию, отказывается от строгости стоической морали и приближается к учению академиков и Аристотеля.

ные влияния: «кто чист от скверны, хотя бы жизнь его длилась один день?» — спрашивает Филон вместе с Иовом \*. Самое вступление души в мир, ее воплощение обуславливаются ее греховным влечением к наслаждению. Поэтому нет ни одного человека, свободного от греха, — грех свойствен человеку как таковому (διὰ τὸ ἄνθρωπος εἶναι) тем самым, что он родился (ἢ γεννητός). Никто не мог бы спастись от суда без Божественного милосердия, и все нуждаются в милости, на что указывает закон о жертвах, обязательный для всех \*\*. Один Бог безгрешен: но зато, если нравственное зло предшествует добродетели, то и милость предшествует суду \*\*\*.

Здесь мораль Филона явно выходит за пределы стоицизма, да и всей греческой философии. Если он и говорит о четырех кардинальных добродетелях стоиков, то затем, чтобы показать, что они вытекают из Божественной мудрости \*\*\*\*, что они суть дщери Божии и дары благодати (χάριτες и χάρισμα), оплодотворяющей наши души. Сознанию собственного совершенного ничтожества соответствует сознание преизбыточествующей силы и благодати Божией, избирающей себе свои сосуды \*\*\*\*\*. Филон не ограничивается тем, что признает ничтожество внешних благ вместе со стоиками: он признает совершенное ничтожество всего, что принадлежит человеку \*. Строго говоря, ничто ему не принадлежит: ни мир, ни мирские блага, ни тело, ни самая жизнь, которою он лишь пользуется; точно так же ему не принадлежит и его душа, его способности, добродетели, разум: все это также находится лишь в его пользовании, не в его собственности; всего этого он может быть лишен, и за все это он должен благодарить Бога, единого собственника и подателя благ. Поэтому все люди должны считаться по отношению друг к другу равно благородными, равно одаренными Богом и в равной степени полноправными гражданами мира, ибо по отношению к Богу все они должны считаться пришельцами и странниками, пришедшими как

\* De mut. nom. 6 (I, 585 M.).

\*\* De sacrif. Abelis 4; De congr. rud. gratia 15; De vita Mos. III, 17; De victimis 14.

\*\*\* Quod deus s. immut. 16 (II, 73 CW.). Если в De poenit. I наряду с Богом допускается возможность быть без греха и для «божественного мужа», то, по замечанию Целлера (III, 2, 401, 3), это лишь одна из многочисленных непоследовательностей Филона, обусловленная стоическим идеалом «мудреца».

\*\*\*\* Leg. all. I, 19.

\*\*\*\*\* Leg. all. III, 24; De mutat. nom. 7.

\*\*\*\*\* De cherub. 17, 21—24, 31—34. Срв. Quis rer. div. haeres 21.

бы в чуждое государство, в котором их некогда не было. В мире нет ни одного частного, ограниченного создания, которое могло бы обладать совершенством; всякое такое создание есть лишь часть целого и, как такая часть, нуждается во всех прочих частях и нужна всем им \*. Ничто сотворенное не довлеет себе; и там, где тварь отвергается от Бога, изливающего вечные источники благодати, и высокомерно приписывает себе что-либо доброе или ценное, какую-либо добродетель или познание, какую-либо силу или способность, там она неминуемо обрекается на заблуждение и на гибель \*\*.

Если истинная, подлинная действительность принадлежит единому Богу, по отношению к Которому тварь играет чисто страдательную роль, то нормальное отношение человеческой воли к Богу состоит в полном самоотречении и подчинении. Разумеется, можно спросить Филона, каким образом он вообще может объяснить возможность самопроизвольного действия и ослушания со стороны сотворенной воли: признание ее произвола есть не объяснение, а разве лишь констатирование факта. Но раз существует злая, порочная, своекорыстная воля, следующая внушению неразумных влечений и страстей, то перед человеком ставится уже не теоретическая, а практическая задача — просветить и перевоспитать эту волю, подчинить ее разумному, божественному закону. Человек возвышается к совершенству путем надежды и покаяния, путем изучения, аскезы, божественного озарения. Наследником божественных благ является тот, кто оставляет все мнимые блага, кто отрекается от всего, что он считает своим, и от себя самого \*\*\*. *Нужно очистить и украсить свою душу, чтобы сделать ее достойным чертогом для Царя царей, который по милости и человеколюбию удостаивает призреть на создание свое и низойти с пределов неба до края земли для облагодетельствования нашего рода.* Вся земля недостойна быть подножием ног Его, хотя бы она обратилась в золото или даже нечто еще более ценное. Душа же, украшенная добродетелью, образованием, науками, есть достойное жилище Его \*\*\*\*. Но самые эти добродетели в свою очередь суть лишь «небес-

---

\* Напр., Sacr. Abel. 14. Выше (стр. 151) мы показали уже, что Филон принимает обязанности человека не только по отношению к Богу и к ближним, но и по отношению ко всей материальной природе.

\*\* De congr. er. gr. 23.

\*\*\* Quis rer. div. haeres 14.

\*\*\*\* De Cherub. 29 и сл.; слова, чрезвычайно важные по своей связи с последующим развитием христианских религиозных идей.

ные» или «божественные насаждения»; Бог, а не человек разверзает утробу нашей души, оплодотворяет ее нетленным семенем слова (или «семенным словом»), делает ее чреватой духовными плодами; человек не может дать истинных чад своей душе, но душа, восприняв в себя божественное семя, рождает человеку плод добрых дел\*. Душа должна очиститься от страстей, чтобы вступить в союз с законным супругом своим — Словом и понести истинный плод мудрости, праведности и всяческой добродетели. Ибо Отец всяческих и супруг премудрости сеет семя свое лишь в девственную землю и обращается лишь к истинной деве. И если человек, вступая в союз с девой, соделывает ее женою, то Бог, наоборот, вступая в общение с нашею душой, вновь делает ее девой из жены, уничтожает в ней все те низкие желания, которые оскверняют ее \*\*: Он является мужем не изменчивой девы, а неизменного вечного девства. Выражаясь словами одного позднейшего мистика,

Дева земли погибает в объятиях мужа,  
Девство небес возникает в небесном зачатии <sup>63</sup>.

Здесь, очевидно, мы ушли далеко от греческой философии и находимся у порога христианской мистики. От халдейской и эллинской премудрости, от познания неба и земли человек должен перейти к самопознанию, чтобы познать все свое ничтожество и пасть ниц перед Божеством \*\*\*. Подражать Богу, уподобляться Ему, жить с Ним, питаться Им и соединяться с Ним — вот цель человеческой жизни, достигнуть которой мы можем только при помощи Его благодати. Несовершенные питаются «каждым словом, исходящим из уст Божиих», т. е. частями слова; души более совершенных питаются всецелым словом (ὅλω τῷ λόγῳ): но истинный подвижник, как Иаков, достигший цели, уже не молится о том, чтобы питаться Его манной; «возвышаясь над Словом, он питается самим Богом: «Бог, пред которым ходили отцы мои Авраам и Исаак, Бог, питающий (τρέφων) меня от юности моей до сего дня, ангел, избавляющий меня от всяких зол...» (Б. XLVIII, 15, 16). Иаков признает здесь питателем своим Бога, а не Слово; ангела же, который есть Слово, считает лишь врачевателем зол... по его мнению, величайшие блага подаются от лица самого Сущего, вторичные же блага, дающие лишь освобождение от зол, —

\* Leg. alleg. III, 51 (I, 146 CW.). De congr. erud. gratia 2; Quis rer. div. haeres 24.

\*\* De Cher. 14—15 (I, 182 CW.).

\*\*\* De somn. I, 10; De mut. nom. 7.

посредствуются его ангелами и логосами \*. Несвершенные питаются отдельными заповедями слова; затем это внешнее слово становится внутренним, и, наконец, душа освобождается от всякого закона, делаясь сама воплощенным законом и приобщаясь самому источнику Слова. Бог подает свои милости ищущим благ; величайшая же молитва состоит в том, чтобы видеть в Нем единственного виновника и подателя всех благ \*\*. Впрочем, Он не дожидается наших молитв, источая вечные источники своей благодати. И хотя Филон придает самое главное значение в нравственном строении души этой благодати, смиренно принимаемой человеком, он не знает никаких внешних ее средств: самые жертвы, обязательные для всех, являются ее символами, а не ее орудиями. Также молитва в истинном существе своем сводится к установлению нормального отношения души нашей к Богу, хотя в одном месте, говоря об обетованиях народа израильского, Филон придает большое значение *молитвам и заступничеству усопших святых* — явный след современных ему еврейских верований \*\*\*. Святое святых заключается в Боге, и только в Нем. Поэтому, как ни велико то значение, которое Филон придает покаянию, учению, умственному просвещению при посредстве наук и философии или аскетическому подвигу и очищению воли, — он видит во всем этом лишь подготовку души, которое отчасти уже само обусловлено действием даров благодати, умных сил и словесных семян Божиих. Блаженнее подвижника, ищущего Бога, является тот, кто, не искав, находит Его, — вдохновенный автодидакт <sup>64</sup>, который получает Его совершенное ведение путем внезапного озарения \*\*\*\*. Ибо конец ведения все-таки лежит в этом непосредственном озарении, в мистическом экстазе или испуглении, в котором Божество открывается созерцающему духу по мере силы его и соделывает такой дух равным своему Слову — органом, проявлением своего откровения. Поэтому, хотя Филон и признает практическую добродетель

\* Leg. all. III, 61—2. (I, 152 CW.).

\*\* Quod deus s. immut. 19.

\*\*\* De exsecrat. 9. Срв. представления о мучениках в IV кн. Маккав. 6, 29 и 17, 21 и Weber. I, стр. 287, 314. О заступничестве усопших святых в еврействе см. книгу Еноха XXII, 12; XCVII, 3, 5; XCIX, 16 — фарисейское верование, установившееся со II в., если не раньше (Исайя LXIII, 16); срв. II Макк. 15, 14; Ios. Antiqu. I, 13, 3; Orac. Sibyl. II, 330—333; Assumptio Mosis, XII, 6 (ed. Charles) и примечание Чарльса к III гл. «Тайн Еноха».

\*\*\*\* Срв. выше изложение трактата De fuga.

тель наряду с созерцательной, ясно, что первая служит лишь низшею ступенью второй или ее отблеском.

### Оценка учения Филона

Таково в общих чертах учение Филона; изложение наше по необходимости вышло несколько длиннее, чем мы бы этого желали, отчасти, впрочем, вследствие литературных особенностей самого Филона, его бессистемности, эклектизма и противоречий. Многие из этих противоречий только кажущиеся; другие представляются характерными для его эпохи и для его мирозозерцания, и обходить их значило бы дать неверное изображение его мысли.

Не меньшие трудности, чем изложение Филонова учения, представляет его объективная и беспристрастная оценка, как философская, так и историческая, в особенности по отношению к последующему развитию христианской мысли.

Чисто философская оценка Филона затрудняется тем, что ни его руководящий интерес, ни его метод, ни вся его мысль не имеют не только научного, но и умозрительного характера. Филон не дает систематического изложения своей философии и не претендует на философскую оригинальность; он стремится лишь к тому, чтобы выяснить «божественную философию» Моисея путем своей аллегорической эксегезы Пятикнижия, вполне убежденный в том, что вся положительная истина, заключающаяся в учении греческих философов, была несравненно раньше и полнее высказана Моисеем, хотя и в иносказательной форме. Несмотря на такой нефилософский прием и на господствующий религиозно-практический интерес Филона, его мирозозерцанию не только нельзя отказать в своеобразной цельности, но надо признать, что он сумел придать этому мирозозерцанию наиболее соответственную форму и в его рамках глубже подойти к философским проблемам, стоявшим на очереди.

Философия Филона, подобно учению многих его современников, есть философия откровения. Среди скептической критики и общего разложения предшествовавших доктрин явилось требование безусловно достоверного знания, имеющего свое начало в самом безусловно-сущем. Но если религиозные мыслители эпохи Филона ограничивались внешним посредством между религиозными верованиями и учениями философов, то Филон идет дальше и глуб-

же их, указывая внутреннее основание для такого посредства и сводя философию и откровение к общему началу, — к объективному универсальному Разуму и Логосу, который есть источник откровения и вместе норма, высший идеал познающей мысли. Отсюда объясняется и метод Филона: задача субъективного человеческого рассудка сводится к истолкованию объективного Логоса в эксегезе божественного откровения. Далее, Логос Филона не есть лишь формальный принцип познания сущего, он есть начало самооткровения в самом абсолютном сущем; иначе, Логос, начало откровения, есть в то же время космическое начало.

Философы, современные Филону, стремились разрешить две основные задачи теоретической философии: во-первых, найти источник безусловно достоверного познания, а во-вторых, примирить монизм стоиков с платоническим дуализмом, т. е., различая между абсолютным и относительным, найти посредство между ними. Логос Филона разрешал собою обе проблемы, как начало, посредствующее отношение сущего к его другому и самооткровение сущего в этом другом. В этом смысле учение Филона занимает важное место в истории понятия абсолютного, в истории умозрения вообще. Тем не менее учение Филона заключает в себе скорее требование примирения философии и религии, чем действительное их примирение. Религия теряет свой позитивный характер, совпадая с философским тезисом греческих эклектиков, а философия перестает быть рациональным умозрением, основываясь на внешнем авторитете откровения. Как ни знаменательна была подобная сделка для всего развития средневековой мысли, ее нельзя признать удовлетворительной ни в философском, ни в религиозном отношении. И равным образом Логос Филона есть скорее попытка возвыситься над отвлеченным монизмом и отвлеченным дуализмом, чем действительное разрешение спора между ними. Противоречие остается в самом понятии Логоса, которое Филон заимствует у платонизирующих стоиков — главным образом у Посидония, причем этот Логос относится то к Богу, то к миру, то является третьим, тварно-личным посредником между ними. Отчетливой разработки понятий мы у Филона не находим, и самый Логос не дедуцируется, а только предполагается им, как общий принцип ветхозаветного откровения и греческой философии. Чтобы доказать истинность откровения, он прибегает к аллегорической эксегезе, путем которой он показывает согласие Слова Божия с популярной философией своего времени; а чтобы доказать и обосновать эту

философию, он ссылается на откровение. Таким образом, учение Филона представляет собою логический круг. Исходною точкой для самого Филона была, разумеется, вера в Слово Божие, в универсальный смысл или разум откровения Бога Израилева. Проникнутый этой верой, он стремился доказать ее общую разумность и постольку — ее согласие с современной ему рациональной философией: откровение не только не противоречит ей, но обосновывает ее и разрешает все ее затруднения и противоречия. На деле, однако, и эклектический стоицизм эпохи Филона не представляет собою истинно рациональной системы, и религиозное мирозерцание Ветхого Завета не согласовалось ни с этим учением, ни с каким-либо другим отвлеченным учением греческой философии.

Чтобы доказать Логос в качестве принципа рациональной философии, надо было вернуться к Платону и Аристотелю и дать чисто умозрительное построение, какого у Филона нет и следов. А чтобы создать действительную философию ветхозаветного откровения, нужно было понять Ветхий Завет из него самого, а не из учения греческих философов. Наконец, чтобы выполнить ту главную религиозную, миссионерскую цель, которою задавался Филон, чтобы доказать истину «Слова Божия» в его универсальном значении, нужно было раскрыть это слово в его подлинном, реальном, конкретном и вместе всеобщем значении. Нужно было новое евангелие Слова Божия, и, конечно, нельзя ставить в вину Филону, что он не дал такого евангелия. Достаточно и того, что он по-своему хотел такого евангелия.

Здесь мы переходим к вопросу об отношении Филона к христианской мысли и христианскому богословию. В частности, мы не можем разбирать здесь отношение его Логоса к учению четвертого евангелиста, так как это потребовало бы тщательного анализа этого учения, о котором мы еще не говорили. Мы можем говорить пока лишь об общем отношении Филона к христианству.

Прежде всего нельзя видеть в Филоне *только* предшественника христианского богословия — чуть ли не первого христианского богослова, как это делал отчасти уже блаж. Иероним, занесший его по ошибке в свой каталог святых \*. Филон представляет собою очень сложное литературное явление, в котором, как мы уже указывали, перекрещивается несколько умственных течений, которые

\* Hier. de viris illustribus. (ed. Bernulli); тл. XI.

после него то обособлялись, то вступали в новые сочетания: если в некоторых отношениях Филон есть предшественник патристической литературы, то в других — он предшественник каббалы и талмуда, гностицизма и неоплатонизма. Он был типическим представителем эллинистического синкретизма, который впоследствии разлагался на свои составные элементы, но послужил в одно и то же время и почвой, и низшею ступенью для более широких попыток религиозного и философского синтеза.

Поэтому мы не видим основания расширять бездну, отделяющую Филона от христианства, или, наоборот, ступшевывать различия между ними. Несмотря на видимые точки совпадения, между Филоном и христианством стоит прежде всего самый Ветхий Завет, который Христос принимал в совершенно другом, реальном и конкретном смысле, чем Филон; а во-вторых, между ними стоит сам Христос, в Котором мы видим новое отношение к Богу, новое сознание живого и реального единства с живым Отцом, проникающее всю Его личность. В христианстве мы находим, таким образом, иное отношение к Богу, чем у Филона, и иное отношение к закону, который принимается в буквальном смысле, «исполняется» и вместе упраздняется в Новом Завете, — идея, от которой Филон отстоит бесконечно далеко с своей аллегористикой, морализацией и рационализацией закона, со своими компромиссами между верой Моисея и греческой философией. Евангелие Христа есть евангелие царства, и в Ветхом Завете Он видит историю этого царства и его пророчество. В учении Филона самая идея царства и идея завета в связи с мессианическими чаяниями улетучиваются в индивидуалистическом нравственном идеале философской «мудрости». Таким образом, различие между ранним христианством и религией Филона было весьма значительным, более значительным даже, чем различие между христианством и ортодоксальным палестинским иудейством, которое стояло с ним на одинаковой почве в своем положительном отношении к Ветхому Завету.

Но дело представляется в ином свете, когда ставится вопрос об отношении Филона к христианскому богословию, и в частности к богословию александрийской школы. Раннее христианское богословие заключало в себе попытку новообращенного эллинизированного мира понять новое учение, уяснить себе универсальное значение Христа и доказать неверным правду и разумность христианства. Его задача была во многом аналогична задаче Филона. Филон

стремился показать Слово Божие в законе; апологеты проповедовали эллинам Христа, как разум Божий, воплощенное Слово Божие, явившееся людям и составляющее конечную цель правды Божией и смысл творения. Формулированное в этом смысле, учение о Логосе начиная со второго века развивается и получает господствующее значение в Церкви, причем александрийская богословская школа всего более содействует ее развитию. В какой мере творения Филона повлияли на христианскую мысль?

Любят указывать влияние Филона на гностиков, как это делает у нас, напр., г. Муретов в вышеупомянутом прекрасном исследовании. Но если учения об эманациях, о предвечной материи, о различии Бога правды от Бога милости получают своеобразное развитие в отдельных гностических сектах, то ведь названные черты, как мы указывали, не составляют особенности философии Филона. Эти и тому подобные умозрения, главным образом фантастическая ангелология, сказывающаяся в некоторых еврейских апокрифах, суть черты несомненно еврейские<sup>65</sup>, которые отразились в гностицизме. Но мы имеем в виду нечто более важное — экзегетический метод Филона и его учение о Логосе.

Христова истина предстала человеческой мысли на определенной стадии ее развития, — стадии, которую, конечно, никто не признает окончательной. Тот, кто признает истину Христову абсолютной, уже по одному этому не может допустить, чтобы новообращенные эллины сразу нашли ей абсолютно совершенное теоретическое выражение, чтобы они поняли во всем его объеме и глубине все содержание своей веры. Они сделали добросовестное усилие, чтобы его понять; но именно потому, что это усилие было добросовестно, они не могли отречься от результатов многовекового развития мысли. Ведь в числе таких результатов несомненно были начала, согласные с христианством: монотеизм, признание духовности человека и универсальности нравственного закона. Они должны были, разумеется, научиться многому новому, прежде всего Ветхому Завету. Но у кого же было им научиться о нем, как не у еврейских эллинистов и у Филона, которые давали христианам из языков не только перевод Священного Писания, но и единственно понятный для них комментарий и метод для его истолкования, при помощи которого все временное, историческое и вся ритуальная часть закона без околичностей обращалась в символ и аллегория нравственных истин? Правда, в христианском богословии нашелся изве-

стный корректив: аллегористика историческая, т. е. аллегорическое истолкование Ветхого Завета в смысле пророческого предвосхищения и предобразования Нового Завета, сменила или, точнее, дополнила собою аллегористику отвлеченно-моральную. Тут был своего рода прогресс, поскольку Новый Завет действительно является исполнением Ветхого. Но и здесь было много искусственного, и, кроме того, оба метода, и старый и новый, уживались рядом, нередко соперничая в затемнении подлинного смысла. Филон остался на целые века учителем экзегезы, и как отдельные его мысли и толкования, так и целые части его произведений во множестве перешли в святоотеческую литературу, отдельные памятники которой до сих пор служат ценным источником для критики текста Филона, а иногда и для ознакомления с отрывками некоторых утраченных его сочинений\*. Немудрено, что многие, как блаженный Иероним, прямо считали его христианским писателем (*De viris ill.*, XI).

Кроме аллегорического истолкования Ветхого Завета в творениях эллинистов заключался богатый апологетический арсенал, о котором мы уже говорили, и особое религиозно-философское мирозерцание, нашедшее свое выражение в учении о Логосе. Понятие Логоса составляет средний термин всей философии Филона — его онтологии, физики, психологии, этики. Логос связывает собою решительно все — Бога с миром и человеком, точно так же как и отдельные части мира между собою; он посредствует и творение и откровение, он осуществляет волю Божию в мире и нисходит в человеческую душу, питает ее как манна небесная и возводит ее к Божеству. Он есть едиnorodный Сын Божий, отблеск божественного света, образ Отца, в котором и для которого все создано. Не странно ли было бы, если бы христианская проповедь, обращаясь к евреям и эллинам, игнорировала это учение и это понятие, которое черпало свои основания не только в философиях, но и в еврейских толкованиях Ветхого Завета? Проповедники христианства узнали Бога во Христе Иисусе; в Нем открылся им Отец; в Нем увидели они осуществление того царства Божия в людях, в котором они видели нравственный смысл человечества, конечную цель мирового процесса, предзаложенную от начала, обетован-

---

\* Срв. Siegfried, 330—399, Wendland, Neu entdeckte Fragmente Philos 1891 и Prolegomena к изданию Кона и Вендланда I, LX—LXX (также т. II и III), а равно и подстрочные параллели, приводимые издателями.

ную отцам. Это царство есть совершенный союз Бога с человеком, откровение, воплощение Божества в человечестве. Богоговоривший отцам во пророках напоследок говорил людям в Сыне, Иисусе Христе, в котором верующие признали совершенного носителя живого Слова Божия или воплощенное Слово Божие: оно составляло самое интимное духовное существо Его. В следующих частях нашего труда мы рассмотрим, каким образом возникло такое учение и что послужило ему основанием, т. е. каким образом возникло христианство на почве ветхозаветной веры. Но раз оно возникло, раз во Христе открылся верующим смысл Бога и смысл мира и они узрели в Нем образ Бога и живое Слово Его, они естественно обратились в своем богословии именно к понятию Логоса, образа Божия и смысла творения. Это понятие было распространено в эллинистической синагоге и проникало в палестинские таргумы\*; к нему же могла примкнуть и христианская проповедь, обращенная к эллинам, причем она не только не поступалась основными своими религиозными идеями, но находила вполне соответственный термин для выражения их универсального содержания. Правда, что у Филона и у отдельных греческих философов с этим термином соединялись различные философские понятия, не соответствовавшие основной христианской идее. Отсюда объясняется судьба учения о Логосе в самом христианстве, в котором оно утвердилось не без борьбы: многие из ранних христианских мыслителей и апологетов продолжали соединять с идеей Логоса стоические и платонические представления; но в обще-христианском сознании эти чуждые элементы отпадали сами собою в процессе роста и развития религиозной мысли: оставалось лишь религиозное значение Логоса, которое определялось мыслью о Христе и Его деле, образом Христовым и сознанием божественного содержания этого образа. Как мы постараемся показать впоследствии, высказываемое здесь положение справедливо прежде всего уже с чисто исторической точки зрения независимо от своей богословской или религиозной истинности: учение о Логосе в ранней Церкви определялось не заражением христианства греческим умозрением, не синкретизмом христианских и греческих идей, а нормальным развитием христианского сознания

---

\* Известные нам таргумы, или арамейские парафразы, Библии относятся, правда, к более позднему времени, но во всяком случае важен самый факт усвоения и переработки понятия Логоса в чисто еврейских кругах и в связи с традиционным толкованием В. 3.

в его исторической среде. Не учение о Логосе повело к признанию божественного содержания (божественной сути) личности Христа; такое признание мы находим, бесспорно, гораздо ранее, с первых шагов христианской проповеди. Напротив того, сознание этого божественного содержания, признание Бога во Христе повело к необходимости формулировать такое учение о Его божестве, при котором истина абсолютного монотеизма оставалась бы неприкосновенной и являлась бы во всей своей силе. Не языческое стремление найти посредствующего демона или среднего бога между миром и отвлеченным Божеством, не стремление обратить Христа в особого бога, отличного от Бога отцов, сказалось в христианском учении о Логосе; наоборот, в нем выразилось сознание единства Бога в Ветхом и Новом Завете, сознание единства Христа с Его Отцом в Его действительном различии от Отца.

«В начале было Слово» — эти слова предполагают понятие Логоса непосредственно известным той среде, к которой обращалось четвертое евангелие. Церковное предание, чрезвычайно авторитетное, указывает, что это евангелие написано в Ефесе \*, где первые начатки христианства были насаждены ученым александрийцем Апполосом (Д. 18<sub>25</sub>). Но мы знаем, что понятие Логоса было распространено не только в Ефесе или Александрии и что таким распространением оно было обязано греческим философам и александрийским иудеям, главным образом Филону.

Все эти соображения, которые мы надеемся подробнее развить и обосновать впоследствии, позволяют нам уже теперь оценить историческое значение дохристианского учения о Логосе и вместе понять его действительное отличие от христианского учения. Такого отличия нередко искали там, где его не было, упуская из виду главное, указанное нами религиозное различие.

Нередко указывали, напр., что Слово Евангелия «плоть бысть», между тем как Логос греческой философии и даже Логос Филона может лишь отчасти воплощаться в мире,

---

\* Такой осторожный и строгий критик, как Weizsacker (*das Apostolische Zeitalter*. 2. Aufl. 1892, стр. 480 сл. и 513 сл.), признает несомненную достоверность этого предания, которое основывается на показаниях св. Ириней (III, I, 1 ср. Евсев. Ист. Ц. V 20, 4 сл.), ссылающегося на Поликарпа, от которого он лично слышал подробности о его сношениях с Иоанном. Ефесское происхождение четвертого евангелия не отрицается даже и такими критиками, которые не приписывают его апостолу. Ср. Harnack, *Chronologie d. altchr Litteratur* (1897), I, 679.

который он собою одушевляет, будучи неспособным вочеловечиться, или найти совершенное воплощение в человеке. Но в таком случае самое понятие Логоса было бы непригодным для выражения христианской идеи, как это и пытались доказать некоторые критики. Однако данное нами изложение учения Филона и целый ряд мест из его произведений позволяют предполагать противное. Человек есть малый мир, он «равночестен» всей вселенной, и если земля недостойна быть подножием ног Божества, то душа может быть достойной обителью Его. Человеческая душа, по Филону, может не только воспринять в себя Логос, но даже возвыситься над ним. Следовательно, нисходя в человеческую душу, Логос может через ее посредство наполнять и одушевлять собою всего человека: он может родиться в человеке, если Бог разверзнет утробу его души. Стало быть, различие заключается не в этом, а в христианском содержании учения о Логосе, которого не могло быть в александрийской философии, развивавшейся без всякого отношения ко Христу и Евангелию. Представление о Христе, образ Христа, дух Христа несомненно должен был повлиять и на самое понятие о Логосе, которое с ним соединилось, вложив в это понятие новый смысл и содержание.

Если мерить Филона меркою позднейшего богословия, его учение о Логосе подпало бы обвинению в монархизме и крайнем субординационизме<sup>66</sup>. Иногда он даже видит в Логосе простую тварь Отца; он не только не признает его особою и самостоятельную ипостасью Божества, нераздельною и неслиянною с первой, но считает его Богом лишь в переносном смысле (*ἐν μεταφορῶσι*), т. е. вторым богом, образом первого, как мир есть «третий бог» или младший образ божественного. В христианском богословии религиозное отношение ко Христу изменило и самое отношение к Логосу, исправило собою его первоначальную концепцию. Определив абсолютное, божественное существо Христа как Слово Божие, Церковь, от начала чтившая во Христе истинного Бога, признала это Слово истинным Богом, и она отвергла вполне понятие о втором боге, или о подчиненном боге-архангеле, очевидно усматривая ограничение Божества в подобной концепции. Не признавая наряду с Богом никакой несотворенной материи, упразднив в своем абсолютном единобожии всякий остаток греческого или общезычического дуализма, христианская церковь не искала в самом божественном Слове низшую, подчиненную потенцию, представляющую как бы первый шаг к материальному бытию и вместе первое удаление от Божества.

Таким образом, понятие о Логосе впервые получило в христианстве абсолютное содержание, которое в то же время явилось и чрезвычайно конкретным, благодаря религиозному отношению ко Христу.

Ясно, что христианское содержание не укладывалось само собою в ту концепцию о Логосе, какую мы находим у Филона или вообще в греческой философии. Отсюда в пределах самого учения о Логосе явилась борьба противоположных элементов христианских и нехристианских, окончившаяся торжеством христианской идеи в православной ее форме. Но, как известно, торжество это наступило не сразу. И там, где слабела христианская идея, где греческая философия или александрийский гнозис брал верх над христианскою верой и представление о Мессии-Искупителе терялось в абстракции Логоса, там мы замечаем нередко более или менее ясно выраженное возвращение к Филону, мало того, иногда даже к учению, несравненно более далекому от христианской догматики, чем философия этого благочестивого еврея. Концепция Логоса, находимая нами у Оригена, есть почти что чистый филонизм. А концепция Ария, например, представляет шаг назад в сравнении с Филоном, так как представляет более резкое отклонение от нормы абсолютного монотеизма.

## Плутарх

Дохристианская история учения о Логосе кончается Филоном. В христианстве оно получает религиозный характер, а в неоплатонизме, который впоследствии повлиял и на христианскую мысль, оно подвергается дальнейшему умозрительному развитию. Но прежде чем приступить к анализу религиозных идей, нашедших себе выражение в христианском богословии, желательнее рассмотреть еще некоторые проявления греческой религиозной мысли, относящиеся к эпохе возникновения христианства и христианского богословия. Это богословие возникло на эллинистической почве, и постольку нам необходимо отдать себе отчет об его отношении к греческой мысли. Филон, несмотря на всю свою философскую культуру, на все свое проникновение духовной атмосферой эллинизма, все же был не греком, а евреем, для которого Слово Божие было откровением и единый Бог — не отвлеченным понятием, а конкретной величиною — Богом отцов и пророков. Филон представляет собою чрезвычайно редкий по яркости пример переходного типа: он не язычник и не христианин, и в нем совершается переход от философии к богословию. Такой переход не мог совершиться на почве греческой религии, которая не имела Священного Писания, не имела догмата и закона, не имела «откровения» в тесном смысле слова. Тем не менее и на этой почве мы наблюдаем аналогичные тенденции — стремление к посредству между философией и религией, стремление к универсальной философской религии и к положительному достоверному религиозному гнозису. Здесь была и своя специальная задача — согласование философского теизма с народным политеизмом и полидемонизмом, — задача, которую греческие философы стремились разрешить, переходя от отвлеченного монизма к монизму конкретному.

К такому монизму тяготела эпоха. Но на чисто греческой почве трудно было выработать подобный монизм. Понятие единого Божества по необходимости оставалось безличным, отвлеченным понятием, которому в действительности не соответствовало никакого реального пред-

ставления, никакого действительного начала религиозной жизни; если для монотеиста-еврея понятие Бога вызывает представление о целом ряде конкретных духовных отношений и если оно вызывает вместе с собою целый мир нравственной жизни, нравственного опыта, выражающегося в определенных и ясных чертах, то для грека Божество вообще, Божество, которое не есть ни Зевс, ни Аполлон, ни какой бы то ни было бог и не имеет никаких конкретных определений или отношений, есть лишь абстракция, предмет отвлеченного умозрения.

Истинною отвлеченностью понятия о Божестве определяется тот характерный дуализм, от которого греческое миросозерцание никогда не могло отрешиться. Его Божество всегда носило свою границу в самой своей отвлеченности. Там, где оно не сливалось с миром, не растворялось в нем, как в пантеизме стоиков, оно противопоставлялось ему. Мало того, одним из наиболее существенных возражений против стоицизма являлась именно невозможность свести все многообразие сущего к отвлеченному единству субстанции. Сами стоики признавали дуализм деятельного и страдательного, разумного и неразумного начала, Бога и косного вещества. Правда, они объединяли эти два начала в концепции одного всемирного тела, но было ясно, что в самой идее единой телесной субстанции не заключалось основания для различения этих противоположных начал. Противоположность была дана; противоположность между единством и множеством, между активным и пассивным, между духовным и материальным началом являлась исконной, как в аттической метафизике. Ее нельзя было свести к единству субстанции, и невозможно было отрицать один из ее моментов в пользу другого. Можно было признавать один из них положительным, а другой отрицательным, как это делали платоники в своем учении о материи: но это не спасало от дуализма, а только обостряло его, поскольку отрицательное нельзя свести к положительному.

Мы не находим в греческой философии конкретного понятия абсолютного. Согласно конкретному понятию о нем, абсолютное не отрицает относительного, но обосновывает относительное в самой его отличии от себя; абсолютное не есть безотносительное, а сверхотносительное начало, которое не отрицает отличное от себя бытие, но, наоборот, включает в себе самое основание, потенции своего другого. Отвлеченное понятие об абсолютном, наоборот, ограничивается лишь противоположением его всему относительному, т. е. попросту отрицанием отношений.

Такое понятие противоречиво, ибо, отличая относительное от абсолютного и противопоставляя их, мы все же по необходимости устанавливаем отношение между ними; мало того, такое понятие ложно, поскольку абсолютное, которое противопоставляется чему-либо внешнему, что не имеет в нем основания, есть мнимое абсолютное. А между тем над таким отвлеченным абсолютным греческая философия не возвышается — в этом граница ее умозрения. Есть, правда, попытки возвыситься до более конкретного понятия. В диалектике Платона, например, развивается мысль, что момент инобытия, отрицания, различия присущ высшим определениям абсолютного, как Сущего или Единого, которое благодаря этому раскрывается как всеединое ( $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \lambda\acute{\alpha}\nu$  или  $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \lambda\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ ). Но это определения чисто диалектические, получающиеся путем анализа отдельных отвлеченных понятий. Они соединяются друг с другом и прилагаются к идее, к предмету мысли; но они не являются внутренними самоопределениями абсолютного, которое понимается лишь как высший предмет, идея или идеал мысли. Поэтому Платон в последний период своего творчества ограничивается признанием, что в самом идеальном мире существует не только начало единства, но и начало различия, раздвоения, множества. Диалектика показывает соотносительность этих понятий, но она не возвышается над отношениями понятий. Отсюда понятно, что Платон не выходит из дуализма, который ближайшие ученики его развивают в еще более резкой форме. Не выходит из дуализма и вся греческая философия в ее целом, несмотря на неудавшиеся попытки эпикурейского материализма и стоического пантеизма. Дуализм соответствовал религиозному миросозерцанию греков, их ограниченному божеству. И немудрено, что при пробуждении религиозной мысли дуализм развивается с новой силой среди пифагорейцев и платоников. Божество расплывалось в монизме стоиков; возникла потребность вновь обособить его от мира и раздвинуть место между ним и миром для множества подчиненных богов, демонов и духов.

Наиболее типичным представителем религиозно-философского миросозерцания этого рода является Плутарх Херонейский (род. приблиз. в 48 г., умер приблиз. в 125 г.). Плутарх — один из самых плодовитых и популярных писателей древности, с большим литературным дарованием, оригинальный платоник, тонкий психолог и моралист, посвятивший свою литературную деятельность религиозно-нравственной проповеди. Мало произведений всемирной

литературы пользовались таким успехом, такой широкой, неувядающей известностью, как его «Жизнеописания», эти «Четы-Минеи» языческой древности. Весь образованный мир на них учился и назидался этим похвальным словом античной доблести, этим собранием живых нравственных образов, увековеченных Плутархом. Он не скрывает, что он преследует не историческую, а нравственную цель — улучшения и воспитания людей посредством воспроизведения перед ними великих благородных личностей прошлого. Индивидуальный пример действительно отвлеченных правил; нравственное добро должно воплощаться в человеке, чтобы действовать на других людей силою живого личного влияния \*. Великие люди прошлого возбуждают благоговейное почтение; они живут в вечной памяти человечества, обогащают его нравственное сознание, и в духовном общении с ними, в благочестии по отношению к ним — залог нравственного преуспеяния. Такое благочестие соответствует всему религиозному настроению Плутарха. Нравственное учение основывается на нравственном предании; это предание имеет религиозный, божественный источник. Все доброе исходит от единого высшего источника добра.

Подобно большинству философов своей эпохи и большинству своих предшественников, начиная с Сократа, Плутарх исповедует философский монотеизм, который он примиряет с народным многобожием. Есть один Бог, один духовный мир, одно добро, одна истина и правда, открывающаяся во всех народах, признаваемая законодателями, учителями, мудрецами. Во множестве богов царствует единый Бог, во множестве религий — скрывается единая религия. Боги не различествуют у эллинов и варваров, у жителей севера и юга. Но, подобно тому как солнце, луна, небо, земля, море общи всем, хотя у различных народов именуется различно, так точно у различных народов различествуют и узаконенные имена богов и формы культа при единстве Логоса, устрояющего вселенную, при единстве управляющего ею Промысла и единстве служебных, подчиненных сил, поставленных над всеми вещами (De Iside, 67). В основании множества богов лежит единое божество, или, как выражался Максим Тирский, боги имеют одно естество при множестве имен (...ὅν μία μὲν φύσις, πολλὰ δὲ τὰ ὀνόματα). Поскольку в самом множестве богов есть нечто реальное, они отличаются от божества: это демоны, подчиненные боги, или божественные силы, при-

\* Ср. Сенеку, Epist. IX, 9.

сущие вещественным стихиям; поскольку они божественны — их естество едино. И, таким образом, единобожие мирится с полидемонизмом. Откуда является, однако, различие богов от божества? Откуда боги наряду с Богом? Это вопрос, который имеет для Плутарха такой же смысл, как вопрос о том, откуда мир наряду с Богом или откуда множество наряду с единством? В своем отвлеченном понятии о едином начале он не находит основания для такого различия, для такого множества. И он дает нам одно из наиболее характерных выражений греческого дуализма.

Плутарх считает себя безусловным платоником или академиком. Он не различает между древней, средней и новой академией\* и утверждает, что есть лишь одна академия — академия самого Платона и его ближайшего ученика Ксенократа. Творения Платона являются ему источником истинной философии, и он понимает их в духе Ксенократа, вместе с которым он усиливает пифагорейские элементы платонизма и его дуализм и у которого он заимствует многие богословские и этические положения\*\*.

Иногда Плутарх выражает свое учение непосредственно в неопифагорейской форме, сводя все сущее к двум началам — единице и неопределенной двойце\*\*\*. Но в самом этом неопифагорействе он видит чистое выражение платонического дуализма.

«Не следует полагать начала всего в бездушных вещах, как это делают Демокрит и Эпикур; не следует также предполагать вместе со стойками единый Логос, создавший бескачественную материю, единый Промысел, господствующий во всей Вселенной. Невозможно существование чего-либо дурного там, где Бог есть причина всего, и невозможно существование чего-либо доброго там, где Бог не есть причина ничего» (De Is. 45). Плутарх ссылается на старинное предание, перешедшее к философам и поэтам от древних богословов и законодателей, предание, нашедшее себе выражение как в человеческом, так и в божественном слове и в мистических символах и обрядах греков и варваров. Согласно этому преданию, мир не есть игральница неразумного, бессмысленного случая, но вместе с тем не

\* Ср. отзывы Плутарха об Аркесилае *adv. Colot.* 26 и об Антиохе.

\*\* Ср. Volkman, *Leben, Schriften und Philosophie d. Plutarch von Chaeronea* (1869) II, 14 сл. и R. Heinze, *Xenocrates* (1892) Гейнце, может быть, даже преувеличивает отчасти количество заимствований. Напр., он думает (с. 34), что самая философская аллегоризация мифа Озириса и Изиды заимствована Плутархом — если не в подробностях, то в общем, — предположение, едва ли имеющее уважительные основания.

\*\*\* De def. orac. 35 ср. de E 8.

существует и такого единого разума, который управлял бы им, как кормчий судном или всадник конем. Ничто в этом мире не свободно от смешения добра и зла: существуют два противоположных начала и две противоборствующие силы, и отсюда вытекает смешение, господствующее в нашей жизни и в подлунном мире, изменчивом и полном неправильностей. Если ничто не бывает без причины и благо не может быть причиной зла, то необходимо допустить в природе особое начало для зла, как и особое начало для блага (ib.).

Такое начало Плутарх ищет в материи, обладающей самостоятельным бытием наряду с идеей. В отличие от Платона материя не есть для него чистое небытие ( $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ ) или отвлеченная потенция происхождения. Плутарх принимает мифологическое изображение материи в «Тимее» Платона за философское определение: по его мнению, нельзя признать происхождение мира из ничего; он создан из данного «строительного материала»: греч.  $\psi\lambda\eta$  — материя и обозначает, собственно, «строительный материал». Особенности этого материала, его сопротивлением, его самостоятельным движением и объясняется противоборство природы идее, противоречие обоих начал, определяющих мироздание. Плутарх прямо утверждает, что мир не произошел из небытия, а из состояния неустойчивости и безобразия ( $\epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \mu\eta\ \kappa\alpha\lambda\omega\varsigma\ \mu\eta\delta'\ \iota\kappa\acute{\alpha}\nu\omega\varsigma\ \epsilon\chi\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$ ). Созданию мира предшествовало состояние хаотического беспорядка ( $\acute{\alpha}\chi\omicron\sigma\mu\iota\acute{\alpha}$ ), причем этот хаос не был ни бестелесным, ни неподвижным, а следовательно, и не бездушным, так как он, очевидно, имел в себе самом начало своих движений; но до образования мира тело хаотической материи было бесформенно, безобразно, неустойчиво, а его движущее начало было беспорядочно и неразумно. Бог не сделал телом нечто бестелесное или душою — нечто бездушное; но, подобно тому как музыкант не создает голоса, а только согласует их, так и Бог не дал телам их телесные свойства или душе ее способности воображения и движения ( $\tau\omicron\ \phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\tau\iota\kappa\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\ \kappa\iota\nu\eta\tau\iota\kappa\omicron\nu$ ), а только внес правильность, порядок и гармонию в тело и душу, которые прежде были лишены света и находились в состоянии неразумного, беспорядочного хаоса. (De anim. progr. in Tim. 5 сл.) \*.

Таким образом, Плутарх признает материал мира особого рода существом или сущностью ( $\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$ ), обладающей телом и душою. Как существо телесное, материя обладает

\* Ср. Quaest. plat. IV.

не только геометрическими свойствами протяженности, величины, фигуры, но и физическими свойствами пяти стихий, которые двигались каждая по своей природе в хаотическом смещении, предшествовавшем образованию мира (De def. orac. 37). Как существо одушевленное, материал мирового процесса имеет сам в себе свое начало движения: из чисто пассивной материи, образуемой благим демиургом, нельзя было бы объяснить ни беспорядочных хаотических движений, ни действительного мироздания с его несовершенствами. Нельзя также прибегать к помощи случая, что равносильно отказу от объяснения. По мнению Плутарха, его учение есть единственно правильное истолкование теории Платона, который в своей «Политике» сам признавал, что изначальное хаотическое состояние мира обуславливается особою неразумною душою \*. Если движение имеет свою причину в душе как начале движущем, то порядок и гармония движения имеют свое начало и причину в разуме, который вносит в душу свет, меру, стройность и целесообразность. Не Бог распределил и разделил материю; она сама собою разделилась и в беспорядочном состоянии носилась в разные стороны, когда Бог, застав ее в столь великом неустройстве, упорядочил и устроил ее разумною закономерностью и соразмерностью \*\*. Затем каждой части ее, каждой стихии, он дал особое разумное начало, особый «логос» в качестве образующего и охраняющего начала и таким образом создал столько миров, сколько было первичных тел (5 миров по числу 5 стихий) \*\*\*.

Таким образом, Бог, по Плутарху, не есть начало движения: наоборот, он есть скорее начало, удерживающее беспорядочное движение, регулирующее его, вносящее в него правильность и закономерность. Если в акосмическом, беспорядочном состоянии частицы пяти стихий стремятся разъединиться между собою и все же не могут выйти из своего хаотического смещения, то в космосе Бог разделяет

---

\* De animae progr. 7.

\*\* De an. progr. 6, 7, 21, 23—6, 33.

\*\*\* «Что касается до числа миров, — продолжает Плутарх, — то я не стал бы настаивать, что их именно столько (т. е. 5). Но то мнение, согласно которому число миров полагается большим одного и вместе признается ограниченным, а не беспредельным, представляется мне не менее разумным, чем оба эти мнения, с одной стороны, ввиду того что материя, делимая и рассеивающаяся, по своей природе, не есть нечто пребывающее в единстве: а с другой стороны, ввиду того что разумное начало (логос) не допускает ее рассеиваться в бесконечность. Впрочем, здесь уместнее, чем где-либо, воздержаться от излишней уверенности и, припомнив Академию, удержаться на скользкой почве вопроса о бесконечности миров» (De def. orac. 37).

и соединяет стихии в правильной пропорции и согласно законам разумной гармонии.

Начало движения, присущее материи, Плутарх называет душою, причем он различает устроенную, разумную душу, просвещенную высшим, идеальным началом, от неразумной, хаотической души, — первоначальной движущей силы вещества, которая является ему началом неразумного желания и вожделения и первой причиною зла (*αἰτία κακοῦ*). Однако, взятая сама по себе и в своем отношении к божественному началу, Платонова материя не есть только начало зла: в ней есть сила, противоборствующая добру, есть хаотическое влечение, но вместе с тем есть и восприимчивость к идеальному началу, к божественному семени, точно так же, впрочем, как и к противоположному влечению. Материя есть «мать» и «кормилица» всего существующего, *μήτηρ, τιθήνη, ὕλοδοχή*. Она дает материал демиургу, она воплощает в себе идею, и постольку она стремится к идее; но вместе она и разрушает в себе создания демиурга, постоянно переходя от состояния дезорганизации к организации и, наоборот, от организации к дезорганизации. Она есть место рождения и место смерти, она есть место борьбы Ормузда и Аримана, Озириса и Тифона, т. е. созидательного и разрушительного, благого и злого начала <sup>67</sup>. Она есть Изиды, супруга Озириса, или Логоса \*, оплодотворяемая его семенем и вечно стремящаяся к своему небесному супругу, и она есть Нефтис, богиня смерти, супруга Тифона \*\*.

В космогонии Плутарха мы имеем, таким образом, несколько начал. Божественное, идеальное начало понимается как отвлеченное абсолютное: оно замкнуто в себе, оно противоположно миру и в самом себе не заключает ни потенции мира, ни основания для творчества. Оно неподвижно, вечно тождественно в своем самодовлеющем покое. Создание мира не является актом его творческой деятельности, а скорее реакцией божественного разума — Зевса или Озириса — против титанических покушений какого-то противоборствующего начала — Тифона. В самом себе этот разум (*ὁ τοῦ θεοῦ νοῦς καὶ λόγος*) <sup>70</sup> пребывает неподвижным, скрытым; «Изиды» освобождает связанные члены

\* De Iside 53 ἡ γὰρ Ἴσις ἐστὶ τὸ τῆς φύσεως θῆλυ, καὶ δεκτικὸν ἀλάσῃ γενέσεως καθὸ τιθήνη καὶ πανδεχῆς ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος ὑπὸ δὲ πολλῶν μνησίωντος κέκληται, δια τὸ πάσας ὑπὸ τοῦ λόγου τρελομένη μορφὰς δέχεσθαι καὶ ἰδέας <sup>68</sup>.

\*\* Ib. 49. Тифон есть злая, неразумная душа мира — τῆς ψυχῆς τὸ παθητικὸν καὶ τιτανικὸν καὶ ἄλογον καὶ ἐμπληκτικὸν τοῦ δὲ σωματικοῦ τὸ ἐπίκτητον καὶ νοσῶδες καὶ ταρακτικὸν ἀορίσας καὶ δυσκρασίας и т. д. <sup>69</sup>

Озириса, приводит его в движение. «Единица» оставалась бы неподвижной, если бы не «двоица»: эта двоица приносит с собою начало инобытия и тем самым возбуждает реакцию единицы, которая осуществляет себя в своем противоположном. Придать такому дуализму строго логическую форму представляется не только трудным, но даже невозможным. Чтобы объяснить взаимодействие противоположностей, надо признать над ними нечто третье, надо указать основание для их соотношения (*fundamentum relationis*). Но Плутарх этого не делает; дуализм начал является ему результатом анализа действительности, которую нельзя, по его мнению, свести ни к материалу, ни к форме, ни к идее, ни к веществу, ни к добру, ни к злу. Два начала даны, и их основное соотношение представляется ему также в виде какого-то изначального факта, который он мыслит либо при помощи арифметического пифагорейского символа, либо же в форме мифа — о браке Логоса с материей или Озириса с Изидой. Материя, как ее мыслит Плутарх, тоже является конкретным представлением, а не понятием, и сам философ различает в ней несколько моментов: 1) материя как среда воплощения форм, как «мать» мира, воспринимающая семя идеи и стремящаяся к идее, — «Изида»; 2) противоборствующая, неразумная сила, одушевляющая материю, чуждая и враждебная идее и составляющая исконное начало движения вещества, — «Тифон»; 3) та часть материи, которая находится во власти Тифона и бессильна удержать в себе семя Озириса, — царство смерти — Нефтис. Наконец, мир как организованный космос, как порождение Изиды и Озириса, как воплощенная идея есть Горос.

Таким образом, миф Озириса и Изиды является Плутарху откровением изначальных божественных потенций, действующих в мировом процессе. Изида «имеет в себе врожденное влечение («эрос») к первому и высшему началу, тождественному с Благом; она желает, ищет его и вместе бежит от части Зла, отстраняя его... она стремится к лучшему, к Озирису и отдается ему, чтобы он оплодотворял ее и сеял в нее свои истечения и подобию. И она радуется и ликует, чреватая его порождениями» (*De Is. 53*). Но с другой стороны, в нижней части одушевленной материи, олицетворяемой богиней Нефтис, господствует Тифон, который не дает развиваться семени Озириса, проникающему и в эту область, он обессиливает это семя, умерщвляет и истерзывает тело Озириса. Здесь Изида является в образе скорбной богини, которая ищет и собирает останки божественные

ственного тела, чтобы оживить и возродить их. На небесах в надлунной области, в звездах сияют нетленные семена Озириса, нетленные воплощения «видов», «идей» или «логосов»; наоборот, те виды, идеи или логосы, которые рассеяны в подверженных изменению существах, в земле, море, растениях и животных, — разлагаются, уничтожаются, погребаются, чтобы вновь воскреснуть к жизни, возродиться в новых рождениях. Согласно мифу, Озирис не только супруг Изиды, но имеет тайные сношения и с Нефтис, хотя «рождающее и сохраняющее начало» изливает в нее лишь немощное, бессильное семя, погубляемое Тифоном: сохраняется лишь то, которое спасает Изида (ib. 59).

Согласно мифу, душа Озириса вечна и нетленна; его тело разрывается Тифоном на части, которые Изида собирает вновь, чтобы восстановить и возродить его. Это значит, что Сущее, умопостигаемое и благое, выше всякого изменения, но его воплощение, его плоть подвержена генезису; те чувственные формы, которые, наподобие воска, получают отпечатки умопостигаемого Логоса, не пребывают вечно\*. Эти формы, эти образцы божественного захватываются тем беспорядочным, мятущимся, тревожным началом, которое свергнуто с горней части мира в низшую, подлунную его сферу: Тифон борется с ней против Гороса, сына Озириса и Изиды, т. е. против чувственного воплощения божества, каким является мир нашему платонику.

Этот Горос не есть чистый и беспримесный Логос, подобно Озирису, своему отцу, хотя он есть вечно юный, вечно возрождающий бог. Согласно мифу, Тифон оспаривает законность рождения Гороса, но Гермес доказывает его происхождение от Озириса: это означает, что хотя соединение с материей и вносит нечистоту в рождение мира, но Логос, или разум, доказывает, что природа действительно образовала чувственный мир по образу мира умопостигаемого (ib. 54).

Союз Озириса и Изиды представляется как нечто вековечное, необходимое, изначальное; еще во чреве своей матери Реи они соединились и породили во мраке «старшего Гороса» — несовершенного, увечного бога: еще до создания видимого мира и до устройства материи зодческим разумом природа породила как бы призрачный образ (εἰδωλον) грядущего мира (ib. 54). Когда же явился настоящий мир, или действительный Горос, он не уничтожил Тифона, а только отнял у него его деятельное начало и силу. Отсюда объясняется изображение Гороса, держащего

\* Ср. de E apud Delphos, 18.

в руке отрезанные genitalia Тифона, или сказание о том, что Гермес сделал лиру из его мышц (сухожилий): это показывает, что Логос сладил вселенную в стройное, согласное целое из разногласия противоположных начал и что он ослабил, уравновесил, но не упразднил разрушительную силу, вследствие чего она еще продолжает действовать в подлунной (ib. 55).

Таким образом, философия Плутарха представляет собою платонический дуализм в мифологической форме. Эта форма является здесь не простою случайностью и не объясняется одним стремлением посредствовать между религией и философией. Если Озирис отождествляется с идеальным миром, Платоновой идеей или с божественным разумом, то Изиде или Тифону не соответствуют определенные отвлеченные понятия — под ними разумеются конкретные начала. Равным образом самый процесс миротворения, не сводимый к одному началу, понимается как сложное событие, в котором участвуют несколько деятелей. Теософия или богословие, исходившие из ограниченного понятия о божестве как отвлеченном абсолютном, необходимо должны были прийти к мифологическому дуализму. В этом отношении система Плутарха по своему строю близко напоминает нам те гностические учения, которые развились приблизительно в его эпоху на почве эллинизированного христианства и точно так же исходившие из дуалистического противоположения отвлеченного Божества материальному началу — материи или мировой душе.

Дуализм вызывает потребность в посредствующих началах; но там, где он проводится строго, как у Плутарха, там, где противоположность признается изначальной, там не может быть и действительного посредства, поскольку такое посредство предполагает высшее единство под противоположностями. Поэтому у Плутарха мы находим множество посредников между миром и абстрактным Божеством. При множестве посредников, которых ему дает мифология и народный культ, он не имеет посредствующего начала. Как сказано, только в конкретном понятии абсолютного можно найти основание для такого посредства; отвлеченное понятие об абсолютном, напротив того, не обосновывает, а исключает всякое посредство.

По-видимому, в системе Плутарха заключаются представления о началах, которые могли бы посредствовать между миром и Божеством, — таковы его представления об идеях, об умопостигаемом мире, о Логосе; казалось бы, в них можно было бы искать основания для творческой

деятельности Божества; но, как мы уже знаем, Плутарх не признает творчества; он признает только зодчество, т. е. работу над данным материалом, и притом основанием, побуждением для такого зодчества является ему не внутреннее движение или самоопределение Сущего, а, наоборот, движение хаоса, влечение Изиды к горнему миру и вражда Тифона. Далее, в умопостигаемой области, вне отношения ее к действительному миру, все различия исчезают в единстве: умопостигаемый мир, Отец, Логос, Идея, Благо, Озирис, Зевс, Дионис, Серапис, Аполлон совпадают и не различаются друг от друга. «Платон, — говорит Плутарх, — называет Умопостигаемое Идеей, Первообразом, Отцом, а материю — Матерью, Кормилицей, Основой и местом рождения» (ib. 56). Логос олицетворяется и в лице Озириса (оплодотворение Изиды Озирисом есть «устроение материи Логосом»), и в лице Гермеса, но между Гермесом и Сущим никакого различия не устанавливается. Если другие платоники, как, напр., Апулей или Алкиной, отличают идеи от Бога (как и от материи), то Плутарх не устанавливает никакого имманентного различия внутри самого Сущего. Точнее, начало различия, инобытия привносится извне и не имеет никакого основания в «Отце» или «Идее». *Постольку в отличие от Филона мы не находим у Плутарха какого-либо учения о Логосе как особом самостоятельном начале самооткровения, присущем Божеству.*

Тем не менее Божество раскрывается в мире — в своих «семенах», «истечениях», «логосах», в своих «подобиях» и «отпечатках», которые оно дает веществу. Замечательно, что идеи теряют здесь даже то самобытное существование, какое они имели у Платона: превращаясь в «семена» и «истечения», они уподобляются «сперматическим логосам» стоиков. Но с другой стороны, поскольку сама материя Плутарха обладает большею реальностью, чем материя Платона, воздействие идей на материю становится реальным воплощением идей: логос действительно становится семенем, телом. В этом смысле мир рассматривается не только как произведение божества, отличное от него, но и как его часть, его тело (тело Озириса) \*. «Так точно

\* Quæst. plat. II, 1. 1001 A сл.: ἡ δ' ἀπὸ γεννήσαντος ἀρχὴ καὶ δύναμις ἐγκέκραται τῷ τεχνῶσθῆντι καὶ συνέχει τὴν φύσιν ἀλόπλασμα καὶ μόριον οὖσαν τοῦ τεχνῶσαντος. ἐλεῖ τοίνυν οὐ πεπλασμένοις ὁ κόσμος οὐδὲ συνηρμοσμένοις ποιήμασι ἔοικεν, ἀλλ' ἔνεστι αὐτῷ μοῖρα πολλὴ ζωότητος καὶ θεϊότητος, ἣν ὁ θεὸς ἐγκατέσπειρεν ἀφ' ἑαυτοῦ τῇ ὕλῃ καὶ κατέμειξεν, εἰκότως ἄμα πατὴρ τε τοῦ κόσμου, ζῶον γεγονότος καὶ ποιητὴς ἐπονομάζεται.<sup>71</sup>

и душа (мира), причастная разума, рассудка и гармонии, не есть только создание Бога, но и его часть; она происходит не только от него, но из него» (Quaest. pl. II, 2). Эта «часть» Божества не отделяется от него, но находится в неразрывной внутренней связи с Ним. Таким образом, Божество как бы расчленяется в мире: Озирис расчленяется Изидой \*.

С этим представлением связано воззрение Плутарха на богов. Строго говоря, это воззрение довольно слабо разработано и страдает неопределенностью. С одной стороны, Плутарх вместе с Ксенократом признает богов за божественные силы, присущие стихиям; с другой — он вооружается против стойков, отождествляющих богов с стихийными силами, и настаивает на индивидуальности богов \*\*. На самом деле, однако, Божество в собственном смысле только едино; боги, как «разумные начала», или «логосы», — сводятся к одному Божеству и одному Разуму — Логосу; это не мешает, однако, нашему философу признавать множество богов во множестве миров: ибо Бог, заключенный в одиночестве одного мира, «без друзей и соседей», не мог бы обладать социальными добродетелями и постольку был бы несовершенным (De def. or. 24). Это оригинальное мнение чрезвычайно ярко иллюстрирует ограниченность представления о Боге у нашего философа и вместе указывает и на то, что исходною точкою его теории являлось политеистическое мирозерцание. На самом деле, Плутарху трудно вывести действительных богов народного политеизма из своего отвлеченного монотеизма: его боги суть либо безличные силы Божества, либо демоны, т. е. твари, превышающие человека, но все же природные, естественные существа. Вместе с большинством своих современников Плутарх видит богов в небесных телах \*\*\*: это нетленные «логосы, истечения и виды» Божества (De Is. 36); но в то же время он сам настаивает на том, что небесные тела суть лишь «подобия» богов, что солнце, напр., вопреки общераспространенному мнению есть не Аполлон, а только образ и порождение Аполлона (ἔκτυπον

\* De Is. 62. «Евдокс сообщает, что, согласно египетской мифологии, Зевс (Озирис) не мог ходить, родившись со сросшимися голеньями, и от стыда пребывал в уединении. Изиды же, разрезав и разделив эти члены его тела, дала ему способность ходить, правильно переступая ногами. Этим миф указывает, что божественный разум и логос, сам по себе углубленный в невидимую и сокровенную область, перешел к генезису в силу движения».

\*\* Det. orac. 29 (426 BC), de Is. 66.

\*\*\* Adv. Colot. 27.

ἀεὶ γινόμενον) <sup>72</sup>, отражение высшей идеи, как у Платона \*. В конце концов единственным основанием для признания отечественных богов являются отечественное предание (ἡ πάτριος καὶ παλαιὰ πίστις, Amatorius, 13) и оракулы; очевидно, что нельзя доказывать существование каждого бога в отдельности. Но наряду с отечественной верой есть и другой источник признания богов, на который ссылались с особенным удовольствием и стоики и эклектические академики, — это вообще вера народов, Consensus gentium, к которому прибегает и сам Плутарх. Между этими двумя источниками существует, однако, противоречие, с которым тщетно борется религиозный синкретизм. На космополитической почве боги либо утрачивают свою индивидуальную физиономию, обращаясь в абстракции, в гипостазированные силы универсального божества, либо же обращаются в простых поместных демонов, какими в сущности они и были вначале. Этот процесс совершился в действительности в римской империи; философия служила его выражением и вместе одним из факторов разложения политеизма.

Демонология Плутарха в существенных чертах своих встречается нам у множества его современников и преемников, напр. у Апулея, у Максима Тирского, у Феона Смирнского, у Альбина и др. Но с нас достаточно и одного Плутарха как наиболее выдающегося представителя этого верования и связанного с ним мирозозерцания.

Плутарх, правда, признает различие между «рожденными» и «нерожденными» богами, но, строго говоря, за исключением тех космических потенций, которые мы перечислили (Озирис и Изида в их различных аспектах, Тифон и Нефтис), все прочие боги, поскольку они различаются, обособляются от божества, должны почитаться демонами. На демонов переносятся мифы, атрибуты, функции прежних богов. В них — последнее прибежище политеизма и оправдание всех местных преданий, всех жестоких и развратных культов, всех суеверий различных языческих народов. Нельзя допустить, чтобы боги были причастны всем человеческим горестям и порокам, какие им приписывают мифы, или чтобы они страдали, любили, умирали и оживали, как изображается это в мистериях: οὐ θεῶν εἰσι ἀλλὰ δαιμόνων παθήματα καὶ τύχαι <sup>73</sup>. Нельзя допустить, чтобы боги требовали кровавых жертв или чтобы совершавшиеся в старину человеческие жертвоприношения требовались или принимались ими. «Но с другой стороны, неверо-

\* De E, 4 и 24; Pyth. or. 12; Def. or. 7 и 42. Срв., однако, об Артемиде, которая отождествляется с луною quaeest. conv. III, 10, 3.

ятно, чтобы цари и вожди напрасно предавали своих детей на заклятие: они делали это для отвращения и умиловивления гнева и мстительности злых духов, иногда же для удовлетворения тиранической и безумной страсти демонов, не способных к плотскому общению с их детьми или не желавших такого общения; но подобно тому как Геракл осаждал город Эхалию из-за девицы, так точно могущественные и свирепые демоны, требуя себе какую-либо человеческую душу, находящуюся в теле, наводят язвы на города и бесплодие на земли и возбуждают войны и усебицы, доколе не возьмут или не получают предмет своего вождения. С другими демонами случалось, однако, и обратное: так, проведя довольно долгое время в Крите, я видел там странное празднество, на котором показывают безглавый образ человека и говорят, что то был Молон, отец Мериона, который изнасиловал нимфу и был найден обезглавленным» (De def. or. 14).

Одна эта выдержка дает нам понятие о грубом легковерии Плутарха, многочисленные примеры которого находятся и в его жизнеописаниях, и в его нравственных трактатах \*. Подобно своим предшественникам, он полемизирует против поэтов и мифологов, силясь очистить богов от антропонатизма и антропоморфизма. Но он не отвергает мифов и преданий, как бы ни были они нелепы \*\*, а объясняет их как символы философских истин \*\*\* или же попросту приписывает демонам все то, что недостойно богов. Не забудем, что в демонов верили решительно все, не только платоники и пифагорейцы, но и стойки, и даже материалисты, как Демокрит. Для Плутарха эта вера имеет значение важного философского открытия. «Справедливо утверждают, — говорит он, — что Платон, открывши стихию, лежащую в основании происходящих качеств и называемую ныне материей или естеством, избавил философов

\* См. особенно De def. orac., De Pythiae oraculis, De Iside, passim.

\*\* В жизнеописании Кориолана (гл. 38) мы находим попытку критики: идолы могут потеть, источать кровь и слезы (ср. De Pyth. orac. 8), могут издавать стоны, знаменуя волю богов, но говорить членораздельною речью они не могут, поскольку надлежащих органов для сего они не имеют! Если же и о таких событиях мы имеем неопровержимые исторические свидетельства, то подобные явления следует объяснять галлюцинациями, вызванными свыше.

\*\*\* Ср., напр., de Is. passim, где мы находим, между прочим, следующее определение мифа (20) ὁ μῦθος... λόγου τινὸς ἔμφασίς (отражение) ἔστιν ἀνα κλώντος ἐπ' ἄλλα τὴν διάνοιαν<sup>74</sup>. Примеры см. у Zeller'a III, 2, 198, сл. таким образом, напр., объясняется зверопоклонство египтян: животные суть символы богов (Is. 72), так, крокодил есть μίμνησθε θεῶν (Is. 75)<sup>75</sup>.

от многих и великих затруднений; мне же кажется, что еще большие и величайшие затруднения разрешили те, которые признали между людьми и богами род демонов, посредствующий и связующий их воедино, и таким образом открыли общение между людьми и богами» (De def. or. 10). Если бы можно было уничтожить воздух между землей и луною, распалась бы связь всей вселенной; так точно те, которые не признают существования демонов, уничтожают всякое общение и сношение между божественным и человеческим, упраздняя посредствующее и служебное естество и вместе внося беспорядочное смешение, заставляя нас приписывать богам человеческие страсти и нужды... Что касается до нас, то мы не признаем ни оракулов без боговдохновения, ни священнодействий, ни празднеств без участия богов; но, с другой стороны, мы также не полагаем, чтобы Бог вмешивался в эти действия, присутствовал бы и участвовал в них: мы приписываем это, кому оно приличествует — слугам богов, признавая демонов епископами и священнослужителями богов (ib. 13). Демоны поставлены над оракулами, ибо боги чужды земным делам и удалены от них (16).

Плутарх признает многочисленные классы таких демонов, высших и низших, обладающих разнообразными функциями. Одни из них, движимые чувственностью, воплощаются в человеческие тела; другие, наоборот, могут возвышаться и становиться богами, как Геракл или Дионис \*. Вместе с Ксенократом Плутарх наряду с добрыми демонами признает и множество злых демонов \*\*. Наконец, в каждом человеке он указывает особого демона: если, согласно верованиям, распространенным в его эпоху, человеческая душа становится демоном или героем после смерти, то, по его мнению, каждый имеет своего демона еще при жизни, как это видно из особого диалога «О демоне Сократа». Всякая душа причастна разуму, хотя та часть ее, которая погружена в тело и страсти, становится неразумною; есть души, всецело погружающиеся в тело, другие же сохраняют вне его то, что в них есть наиболее чистого (τὸ καθαρότατον), и это высшее начало носится над головою человека, как поплавок над телом, погруженным в глубину; поскольку душа повинуется ему и не порабощается страстям, оно поддерживает, выпрямляет ее. То, что погружено в тело и в движение, называется душою; то же, что не доступно тлению, люди называют умом и принимают за нечто

\* De Is. 25, 27, 30; Def. or. 10, 16 и 20; Gen. Socr. 16, 22; Romul. 28.

\*\* De def. or. 13, de Is. 26. Ср. «жизнеописания» Диона 2.54, Брута 36, Цезаря 69 и др. Zeller II, 2, 177, 6.

находящееся внутри их, как предметы, отраженные в зеркале, кажутся находящимися внутри его, но те, которые понимают правильно, называют это начало демоном, как нечто сущее вне нас (22). Таким образом, если по учению стоиков лишь разум человека есть его демон (ἦθος ἀνθρώπου δαίμων), то для Плутарха, наоборот, лишь демон есть разумное в человеке \*. Совершенно такое же воззрение мы находим и у Апулея \*\*. С ним, естественно, связывались особые представления о загробной жизни \*\*\*: цель духа состоит в совершенном очищении, в совершенном уподоблении божеству. Дух относится к душе, как душа к телу, и Плутарх допускает даже, что за телесною смертью следует вторая смерть, которая состоит в разделении демона (духа) от души, или, что то же, в совершенном очищении души от миазмов тела, от того, что отличает ее от демона. Строго говоря, и демоны не бесплотны, но обладают воздушными телами \*\*\*\* большей или меньшей плотности; поэтому они и доступны чувственности, страданиям и даже смерти \*\*\*\*\*. Мы не будем вдаваться в подробности фантастического учения Плутарха о душе и духе. Многие нарочно высказываются им в мифологической форме, как, напр., те фантастические апокалипсисы загробного мира, которые он вставляет в иные свои диалоги в явное подражание Платону. Многие подробности здесь сбивчивы и противоречивы, что, впрочем, едва ли имеет существенное значение: где нет строгой логики и научной мысли, где фантазии предоставляется неограниченная свобода, там очертания идей и очертания предметов легко сливаются между собою. Как сказано, демоны могут вочеловечиваться и даже умирать и вместе они могут достигать апофеозы; человеческие души могут достигать той же высшей цели, и вместе они же могут падать еще ниже, перевоплощаясь в тела животных.

В общем психология Плутарха носит отпечаток его дуализма. Противоположение души и духа соответствует противоположению Мировой Души и Бога: человеческий

\* Ср. Zeller III, 2, 178.

\*\* Apulei, De deo Socr. 15 nam quodam significato et animus humanus etiam nunc in corpore situs δαίμων nuncupatur <sup>76</sup> и т. д.

\*\*\* Ср. Plut., De genio Socr. 22 и De facie lunae 28.

\*\*\*\* Ср. Apul., De deo Socr. 9 и 13.

\*\*\*\*\* Plut. def. or. 11; 13 (ἡ δαίμόνων φύσις ἔχουσα καὶ λάθος θνητοῦ καὶ θεοῦ δύναμιν) <sup>77</sup>; 16, 17 сл. В диалоге о демоне Сократа душа является демоном или частью демона, погрязшего в теле, а самый демон — душою, свободной от всего телесного. В De facie quae in orbe lunae apparet самые субстанции души и духа представляются различными: одна имеет лунную, другая — солнечную природу.

дух ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ) есть божественное, демоническое начало в нас, «истечение» Божества или Логоса — частичный логос; а человеческая душа есть часть мировой души. Сообразно этому и этика Плутарха носит двойственный характер: ее конечную целью является либо разумное устройство, просвещение и украшение души тем божественным началом, которое в ней живет, либо же, наоборот, очищение духа от всего плотского и душевного и его возвращение к его божественному миру. Первый взгляд проводится во всей морали Плутарха, второй высказывается в некоторых религиозных его сочинениях, причем Плутарх, по-видимому, не отдает себе отчета в этой двойственности, которую отчасти можно найти и у Платона. Несмотря на свои религиозные воззрения, Плутарх не является сторонником аскетической морали. Мало того, он постоянно полемизирует со стоиками за их проповедь бесстрастия или «апатии», а их презрение к внешним благам является ему даже нечестивым пренебрежением к дару богов и, по его мнению, противоречит их требованию жить согласно природе. Конечную целью человека он признает не уничтожение страстей, а только укрощение их необузданности и подчинение их разуму; как Логос не убивает Тифона, а только отнимает у него его безмерное влечение и могущество и делает лиру из его мышц (сухожилий), так и человеческий разум, представляющий собою частичный логос, не должен уничтожить «страстное начало» души, а только укротить его гармонией, внести в него свет и разумную мерность \*. Он должен давать душе не смерть, а разумную жизнь и красоту в гармонии ее различных сил. Страсти дают «материал», логос дает «форму» той нравственной пластике, результатом которой является «добрая и прекрасная» человеческая личность. Отвлеченной «мудрости» стоиков Плутарх противопоставляет конкретную добродетель и сокровищницу живого нравственного опыта, которую он раскрывает в истории, в жизни великих людей прошлого и в литературе, в поэзии и философии греков. Его нравственный идеал, приближающийся к этическому учению Платона и в особенности Аристотеля, проникнут тонко развитою гуманностью и глубоким чувством человеческого достоинства, во

\* De vitr. moral. 4. ἡθος, нравственность, есть свойство неразумной части души, образованной разумом (τὸ ἄλογον ὑπὸ τοῦ λόγου πλαττομένον), «причем разум вовсе не желает совершенно уничтожить страсть (τὸ λίθος), что и невозможно и нежелательно, а только положить ей известный предел и порядок; нравственные добродетели, образованные разумом, не суть виды апатии или бесстрастия, а результат соразмерения противоположных страстей» (συνμετρεῖται καὶ μεσότητες λαθῶν).

имя которого он протестует против положения рабов, против игр гладиаторов, против педерастии. Множество тонких нравственных наблюдений и оценок, рассеянных в его трактатах, его постоянная чуткая заботливость о душе человеческой, его искренний культ древней доблести и возвышающее уважение к нравственному превосходству благородной личности — все это делает Плутарха выдающимся моралистом и дает ему право на ту громадную популярность, которую он пользовался. Но было бы ошибочным сближать его мораль с христианской моралью, как это делали некоторые из его почитателей. В своей основе это мораль чисто греческая, и цель ее — доблесть, а не святость. Правда, есть и другая сторона нравственного учения Плутарха, с которой она представляется нам в другом, религиозном свете. Цель человека — уподобление Богу, которое достигается совершенным очищением и отрешением от всего плотского; чтобы стать демоном и богом, вернуться к своему первоисточнику, дух должен испытать не только «первую смерть» в разлуке с телом, но и «вторую смерть» в разлуке с призраком тела — душою. Это также отголосок платонизма, а может быть, отчасти и тех восточных идей, которыми проникнуты гностики, современные Плутарху, различающие столь резко между пневматиками и психиками. Во всяком случае полумифический апокалипсис Плутарха, изображающий возвращение бесплотного духа к своему божественному отечеству после очистительных мытарств в подлунной и на луне, соответствует гностическим апокалипсисам. Но странным образом эти трансцендентные воззрения мало влияют на жизненную мораль Плутарха. Он признает возможность экстаза, внезапного, подобно молнии, озарения человеческой души Божеством. Но он далек от неоплатоников, которые видели в таком озарении мистическое общение души с Божеством, составляющее краеугольный камень всего их мирозерцания. Как бы то ни было, наряду со старинным идеалом гармонической индивидуальности, в которой разум, как мудрый демиург, укрощает хаос неразумных страстей и, соразмеряя, уравновешивая их друг другом, осуществляет в них меру, красоту и пропорциональность, мы находим другой идеал — чистого, отвлеченного и бесплотного Ума — духа, чуждого и непричастного миру. Но и такой дуализм, такое отвлеченное представление о духе едва ли соответствует требованиям христианской морали. У Платона мы также видим обе эти тенденции — нравственно-эстетическую и аскетическую; у Аристотеля тоже суще-

ствуется известная противоположность между идеалом созерцательной, теоретической и практической добродетелей; у стоиков, правда, мы находим попытку нравственного монизма, подобно тому как аналогичную попытку монизма мы находим и в их физике и онтологии. Но, как мы видели, эта попытка не была удачной и окончательной: эклектики, платоники, мистики вновь возвращаются к исконному дуализму, на котором, впрочем, человеческая мысль также остановиться не могла. По-видимому, если разум человека имеет высшее происхождение, то ему естественно стремиться к тому горнему миру, к которому он принадлежит. Подражая премудрому Демиургу, он, разумеется, должен участвовать в его работе и прежде всего возделывать и украшать собственную душу, подобно тому как Демиург возделывает и украшает душу целого. Если же этот мир, хотя бы в подлунной сфере, не только не есть, но и не может быть никогда его царством, если он есть сфера Смерти и Зла, которые кладут вечный предел могуществу Духа и Разума, то какой же смысл имеет борьба с Тифоном, вечно кончающаяся поражением, и к чему жертвы погибающему, терзаемому Озирису? Если он бог, то зачем о нем плакать, а если он не бог, зачем ему служить, — как спрашивал старый Ксенофан. Это было роковое противоречие, выйти из которого было не легко. Чтобы служить Озирису, нужна была теодицея, оправдание бога в мире, а это оправдание находили в том, что мир от него не зависит, что он не есть только продукт Логоса, а произведение слепой и непреодолимой силы, от него совершенно независимой. Ясно, что ограниченность и отвлеченность божества не могут служить ему достаточным оправданием, что разум и вера человека могут удовлетвориться лишь абсолютным, всемогущим Богом. В основании дуализма лежит неразрешенное противоречие — невозможное отношение между двумя безотносительными. Мы видели, что мифологические образы, в которых Плутарх стремится выразить и развить свое мирозерцание, не только не разрешают это противоречие, но делают его наглядным, поскольку оба противоположных начала представляются соотносительными и ограниченными. При таком условии Озирис явно перестает быть абсолютным божеством, и его трансценденность является результатом не превосходства, а немощи и беспомощности, как в вышеприведенном мифе \*. Поэтому наряду с ним, между им и природой остается место для

---

\* См. выше, стр. 216.

многих богов, которые, однако, столь же мало разрешают собою противоречия философской мысли религиозного сознания. В философии Плутарха они сами разрешаются то в божество, как его истечения, то в природу, как ее части и порождения.

Мы отметили важное культурно-историческое значение богословия Плутарха, как философского выражения религиозного синкретизма его эпохи, и в особенности значение его демонологии, в которой отражается совершившийся процесс разложения политеизма. Аналогичные представления о демонах, как реальных индивидуальных существах, посредствующих собою весь языческий культ и религию и заменяющих собою богов в этом качестве, мы находим среди стоиков и платоников, среди философов, литераторов, среди простых верующих, мало того, — среди христиан, которые, к удивлению Кельса, отказывались воздавать почитание демонам, признавая в то же время их существование и реальное присутствие в капищах. На деле философы не видели, что их демоны, заменявшие богов, обличали собою не только ничтожество этих богов, но и бессодержательную отвлеченность и немощь их верховного божества, которое было бессильно избавить человечество от суеверия, от духовного рабства призраков, от повальной одержимости демономаническим бредом, заражавшим не только толпу, но и наиболее просвещенные, утонченные и глубокие умы. Плутарх думал бороться с суеверием и даже написал специальный трактат в его обличение (π. δεισιδαιμονίας), но мы видели, до какой степени сам он был в него погружен и каким образом его мысль, несмотря на всю его культурность и литературную утонченность, знаменует собою возрастающий гнет суеверия.

\* \* \*

Политеизм зародился среди полидемонизма и кончил культом демонов. В борьбе с неопределенным множеством духов, бесов и призраков первобытного анимизма человек избирал себе отдельных демонов или духов, с которыми он вступал в религиозный союз и которых он делал своими богами. Отдельные племена и роды имели своих богов, и в этих богах они видели своих союзников, покровителей, духовных владык и вождей. Такие боги были заступниками от видимых и невидимых врагов, *искупителями и спасителями от демонов*. В стремлении к счастью и благу, к блаженной, лучшей жизни их поклонники видели в них

подателей благ, подателей жизни. И боги росли вместе с теми общественными союзами, которые ими объединялись и им служили; они цивилизовались вместе с ними и вместе с ними получали нравственный характер, как блюстители права, устоев общежития. Образование народов и государств послужило началом образования сложных политеистических религий путем политического объединения и слияния культов. Когда же античные государства утратили свою национальную замкнутость и независимость, когда общество вступило в процесс разложения, боги вновь перестали быть самодержавными духовными князьями народов; их языческая ограниченность, их местный, частный характер выказался вновь в пантеоне универсальной империи: они вновь стали демонами, какими были прежде. Над ними возвышалось одно неопределенное представление о божестве вообще или о верховном божестве, — представление, распространенное и среди философов, и в широких народных кругах, но по необходимости оставшееся отвлеченным: реальными богами религии были демоны. Верховное божество было бессильно искупить людей от демонов или упразднить их собою, а демоны претендовали на божественный сан без всякого на то права, бессильные друг против друга, бессильные удовлетворить высшим духовным запросам человека. Истинного Бога, Бога абсолютного не было вовсе.

Одним из двигателей религиозного развития, начиная от первобытного анимизма, является положительное отношение к предмету почитания, т. е. благочестие, нравственное уважение к божеству, которое налагает на человека известные нравственные обязанности. Это благочестие предъявляет, однако, известные требования и к самому божеству: оно должно быть достойным поклонения, и притом достойным в высшей, превосходной степени, — нравственное требование, которое ведет религию к монотеизму. Другим двигателем религиозного развития является отрицательное отношение человека — сначала к демонам, а затем и к богам, за которыми скрываются прежние демоны и которые порабащают человека. Человек не может не тяготиться своим духовным рабством перед призраками; с самого начала своей религиозной жизни он вступает на путь борьбы с ними, стремясь к духовному освобождению, к искуплению от духовных сил, его угнетающих. Он вступает в единоборство с демонами, как колдун, шаман или аскет — посредством магии или подвижничества; он борется с ними в союзе с богами и ищет нового, сильного

истинного бога, который помог бы ему победить остальных; наконец он борется с ними путем философии, стремясь достигнуть познания природы, познать сокровенный разум вещей — то «слово, которым правится все во всем» \*.

К исходу своего дохристианского существования древний мир не достиг никакого положительного результата в своем религиозном развитии: он не нашел бога, безусловно достойного поклонения, который мог бы вступить в совершенный союз с человеком и дать ему в таком союзе начало совершенной жизни и уверенность в искуплении; и вместе, он не побóрол богов и демонов ни путем аскетизма и отречения от мира, ни путем культа, при помощи новых богов, ни, наконец, путем философии. Антитеизм индийского подвижничества, завершившийся в буддизме, привел в результате к целому пандемониуму восточных религий, точно так же как все попытки реформы и восполнения римского или греческого политеизма дали в результате такой же пандемониум на западе; сама философия со своим отвлеченным божеством капитулировала перед демонами, пытаясь дать рациональное оправдание суеверию. Ясно, что рациональное начало, лежавшее в ее основании, было бессильно и недостаточно для победы над миром и над его богами. А между тем религиозное сознание требовало такой победы, требовало совершенного Бога, в Котором заключается жизнь, искупление, свобода и разум. Такого Бога проповедовало христианство.

Какого бы мы ни были убеждения относительно истинности христианства, мы должны признать, что оно заключало в себе единственное исцеление от той демонии, которою были одержимы народы; оно несло с собою единственный действительный экзорцизм, избавлявший мир от «легиона демонов», которому он поклонялся. Такого экзорцизма не заключалось ни в аскетизме и магии, которые лишь сгущали тьму суеверия, ни в культе государственных богов, представлявших собою как бы аристократию демонов, ни, наконец, в философии: такого экзорцизма не было ни в дуализме аттической метафизики с ее множеством идей и с ее отвлеченным логосом, ни в просветительной философии стоиков с их безличным пантеизмом. Столь же безуспешным был агностицизм новых платоников и пифагорейцев. Наконец, бессилён был и самый материализм Эпикура; в своей замечательной поэме Лукреций стремится избавить человека от ига религиозного рабства богам по-

\* См. мою статью «Религия» в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона.

средством проповеди этого материализма, не сознавая, что такое учение всего менее пригодно для освобождения человека от рабства материальному миру, которое служит нравственным корнем политеизма.

Христианство уничтожило внутреннее, духовное основание язычества и религиозной веры в демонов. И каково бы ни было наше мнение относительно евангельского сказания о первом явлении Христа языческому миру — в стране Гадаринской, — мы должны признать, что Он один действительно изгнал богов-демонов из тех стран и народов, в которые Он проник. Итак, изгнание совершилось не путем каких-либо магических заклинаний или новых суеверий, не силою какого-либо нового бога или особо могущественного демона и не проповедью какой-либо рациональной научной философии, а «силою Божией», или откровением живого и совершенного Бога. Мы можем относиться к этому откровению положительно или отрицательно — верить ему или не верить; во всяком случае мы не можем отрицать его как исторический факт нравственного порядка, как нравственную силу, явившуюся в истории и изменившую духовное состояние человечества. Видим ли мы в этой силе Бога или же только идею, мы невольно чтим ее как разумную, светлую и благую силу; она исцелила человечество от демонолатрии, составлявшей настоящую душевную болезнь, и она дала ему несокрушимую нравственную веру в Благо и Разум; она вселила в него сознание превосходства человека над миром, который перестал быть капищем демонов и богов. Сила, сделавшая это, не есть призрак или простое человеческое мнение; она восторжествовала над призраками и мнениями.

\* \* \*

На этом мы кончаем наш обзор учения о Логосе, или высшем Разуме, в древней философии.

Мы видели, что эта философия в различных своих школах пришла к признанию необходимости высшего, универсального разумного начала во вселенной, отличного от несовершенного субъективного рассудка человека и в то же время сообразного ему. Лишь путем признания такого начала разрешается основная проблема гносеологии, космологии и этики. Основная проблема гносеологии есть проблема оправдания познающего разума, — вопрос о его достоверности, о возможности опытного и рационального познания действительности. Основная проблема космологии есть вопрос о существовании и происхождении вселенной как

предмета нашего опыта, как реального явления, независимого от нашего субъективного рассудка и чувственности и вместе сообразного им. Наконец, основная проблема этики есть вопрос об объективном добре, о безусловной правде нравственных норм, независимой от наших субъективных мнений или хотений, и о согласии добра с безусловным благом. Все эти проблемы разрешались допущением или предложением универсального разумного начала, обуславливающего познающий субъект и познаваемый объект в их сообразности и взаимоотношении друг с другом.

Это умозрительное предположение основывалось на философском анализе субъекта и объекта в их взаимном отношении, т. е. на анализе познания и познаваемого мира. Анализ познания приводил к логическим понятиям или к отвлеченному общему понятию, которое Платон и Аристотель гипостазировали в общее начало всего познаваемого. Анализ познаваемой действительности со своей стороны приводил также к общим понятиям сущего, причины и действия или к категориям субстанции, качества, количества, отношения, действия и страдания, причем подобные категории, или понятия, служили предметом метафизики или общей онтологии. Ясно, что онтология и гносеология были связаны между собою: понятие, или логос как начало познания, являлось в результате философского анализа как объективное начало всего познаваемого, как начало, объективно определяющее собою действительность. Таким образом, и античная метафизика по-своему утверждается на критическом основании и не была чисто догматическим построением вопреки мнению Канта. Разумеется, ее гносеологический анализ был еще весьма несовершенным. Открытие логической универсальности и объективности разума составляет пребывающую вечную заслугу этой философии; это было величайшим успехом не только логики и гносеологии, но и онтологии, поскольку такое открытие несомненно вело к признанию онтологического значения разума или разумного начала. Но, открыв универсальное начало в логическом понятии, греческие мыслители впали в естественную двойную ошибку: во-первых, они недостаточно различали между субъективным отвлеченным понятием и тем всеобщим, объективным началом, которое они в нем открыли; а во-вторых, они гипостазировали отвлеченное понятие как особое безотносительное, самодовлеющее начало, как «субстанцию» или «первую причину» сущего. Универсальность наших логических понятий, а вместе с ними и всего нашего субъективного «логоса», или

логического разума, есть чисто формальная универсальность, сама по себе совершенно бессодержательная. Понятия наши универсальны лишь в возможности, поскольку они могут прилагаться к неопределенному множеству конкретных предметов или представлений; их объем обратно пропорционален их содержанию, и, чем шире объем понятия, чем оно общее, отвлеченнее, тем оно бессодержательнее: самое общее понятие, понятие бытия, приложимое ко всему, настолько бессодержательно, что оно равняется чистому ничто. Поэтому, возводя логос (понятие) в абсолютное начало, греческие мыслители гипостазировали отвлеченность, чистую форму или схему, которая в сущности все свое конкретное содержание получала извне. Платон и Аристотель сознавали это и именно потому допускали множество форм — соответственно множеству человеческих понятий; над этими формами Аристотель признавал одну всеобщую форму, или одно всеобщее понятие всех понятий (*νόσις τῆς νοήσεως*) — божественный разум как безусловное формальное начало сущего, которое он вместе с тем считал и производящей причиной действительности и ее конечной причиной, ее идеалом или целью. Но поскольку это начало было лишь отвлеченным понятием, оно по необходимости противопоставлялось всему конкретному — конкретным вещам и конкретным понятиям. Форма противопоставлялась своему содержанию, своему материалу или материи.

Отсюда, из этого отвлеченного дуализма, определяется весь дальнейший ход греческой философии. Во-первых, неудавшиеся попытки монизма: с одной стороны, материализм эпикурейцев, которые сводили форму к материи и отвергали универсальный логос, отрекаясь от основного открытия греческой философии; с другой стороны — пантеизм стоиков, которые сводили самую материю к логосу: раз Логос есть безотносительная субстанция и безотносительная причина, он должен заключать в себе не только формальное, но и материальное начало сущего. Как мы видели, однако, диалектический скептицизм академиков, исходивших из философии понятия, разрушил своей критикой эти построения отвлеченного догматизма. Философская мысль, которая не могла успокоиться на скептицизме, то вновь обращается к платоническому дуализму, — иногда в крайне грубой форме, как, например, у Плутарха, то, наоборот, пытается посредствовать между монизмом и дуализмом. Она ищет выхода из этого дуализма, который составляет роковую границу греческой мысли; она стре-

мится подняться над его противоположностями, найти сверхлогическое начало их единства — стремление, наблюдаемое и в неоплатонизме и в предшествовавших ему попытках. Выход из дуализма заключался в новом конкретном идеале абсолютного, какого не знала греческая мысль, и в новой конкретной идее Логоса, которая могла бы заменить собою прежние шаткие системы отвлеченных понятий, разлагавшихся в своей диалектике. Первую попытку философского построения конкретной идеи абсолютного и конкретной идеи Логоса мы нашли у еврея Филона, исходившего из религиозного монотеизма Ветхого Завета и искавшего в слове Божиим доказательство универсального Логоса. Но и эта попытка была неудачной и не вышла из противоречий стоицизма и платонизма: логос Филона означает рационализацию закона Моисея в смысле греческой философии и остался таким же отвлеченным предположением, как и его понятие абсолютного. Требовалось более чем понятие, более чем отвлеченный логос: требовалось доказательство абсолютного — и, как единственно возможное доказательство, требовалось самораскрытие, откровение абсолютного. И это было не только требованием философской мысли, разлагавшейся в своих диалектических противоречиях, но и требованием нравственного и религиозного сознания, — требованием совершенного союза с совершенным Богом. Греческая мысль пыталась удовлетворить этому требованию и искала откровений в своих старых суевериях, в своих оракулах и богах, не замечая, что ни один из них не мог претендовать на абсолютность и что все они теряли свое прежнее значение вместе с разложением национально-государственной основы политеизма.

Рассмотрев, таким образом, историю идеи разумного начала в умозрительной философии греков, мы перейдем к религиозному сознанию или «богосознанию» еврейского народа, чтобы выяснить, каким образом сложилась в нем, независимо от всякого отвлеченного умозрения, идея Бога Вседержителя и Отца, открывающегося человеку и в человеке, в Своем царстве, силе и славе. Истории философского отвлеченного логоса противопоставляется история «Слова Божия». Но мы не думаем исчерпать историю этого «слова» или хотя бы представить полный очерк исторического развития богосознания евреев. Для нашей цели достаточно отметить его основные моменты.

---

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ИСТОРИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ  
ХРИСТИАНСКОГО БОГОПОЗНАНИЯ

Пролог четвертого евангелия есть пролог всего последующего церковного богословия. Учение о Логосе, которое формулируется в нем, включает в себе исходную точку развития всей христианской философии и вместе представляет одну из самых трудных проблем для историка христианской мысли. Каким образом эта мысль, в которой лик Христов запечатлелся столь ярко, отождествила Его с предвечным Логосом — одним из самых отвлеченных умозрений греческой метафизики? Что значит такое отождествление, с какою целью оно сделано, каков его смысл и происхождение?

Быть может, впервые в Новом Завете термин «Логос» появляется в апокалипсисе (19, 11—13): «и я увидел небо отверстое, и вот белый конь и Сидящий на нем, называемый верный и истинный, Который по правде судит и воинствует. Очи Его — пламень огненный, и на главе Его множество диадем, а имя имеет написанное, которого никто не знает, кроме Его самого; и Он облечен в одежду, обогренную кровью, имя же ему — Слово Божие (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ)». Но если даже термин *логос* или Слово, есть здесь лишь апокалиптическое выражение, то все же этот термин имеет свой определенный смысл и свою многовековую предшествовавшую историю. Он несомненно вступает здесь в новый фазис своего существования: предвечный Логос, являвшийся лишь идеей, предметом мысли или отвлеченного умозрения, признается в Новом Завете предметом опыта: «то, что было от начала, что мы слышали, что мы видели своими глазами, что осязали руки наши, о Слове жизни — ибо жизнь явилась и мы видели и свидетельствуем и возвещаем вам жизнь вечную, которая была у Отца и явилась нам, — что мы видели и слышали возвещаем вам, дабы и вы имели общение с нами» (1 Иоан. 1, 1, сл.). «Слово», которое от начала было у Бога и было Богом, Слово, которым создано все, «стало плотью».

Для всей истории последующей христианской мысли эти положения представляют первостепенную важность. Но мы можем должным образом понять и оценить их значение не иначе как в связи со всеми другими представлениями о личности Иисуса Христа, господствовавшими в первоначальном христианстве. Анализ этих представлений заключает величайший интерес и вместе величайшие трудности, частью благодаря скудости материала, частью вследствие бесконечной глубины содержания, какую христианство от начала влагало в свою веру. Мы и не помышляем о том, чтобы исчерпать все богатство религиозных идей и представлений, которое оно связывало с образом Христа, и мы поневоле должны ограничиться лишь общими чертами и нормами этих идей и представлений. Такими нормами были, во-первых, Ветхий Завет, мессианические чаяния Израиля и вся его вера, в которой были воспитаны Сам Иисус и Его апостолы; а во-вторых, личность и учение Иисуса в том впечатлении, какое Он произвел на Своих учеников, в том духе, который Он в них вселил.

Исследуя историю учения о Логосе, мы должны ответить на вопрос: определяется ли оно этими нормами, соответствует ли оно им или же оно имеет свое основание в мирозерцании эллинизированного общества того времени, воспитанного в греческой философии, как это полагают многие новейшие ученые? Мы уже дали очерк этого мирозерцания в историческом обзоре греческого учения о Логосе. Теперь нам предстоит рассмотреть, имеет ли христианское учение о Логосе свои внутренние основания в Ветхом и Новом Завете. Сначала мы рассмотрим мессианические чаяния Израиля и его идею о Боге, поскольку христианство, несомненно, имеет свое историческое основание в вере Израиля; затем, чтобы выяснить отношение первоначального христианства к его среде, мы рассмотрим представления о Мессии в позднейшей еврейской апокалиптике, а равно и начатки гностицизма, с которыми пришлось столкнуться христианской мысли. Наконец мы перейдем к самому источнику христианства, к Христу и Новому Завету.

## ГЛАВА I

### РЕЛИГИОЗНЫЙ ИДЕАЛ ЕВРЕЕВ

5 Проповедь Христа есть «евангелие царствия», благая весть об исполнении обетований и пророчеств Ветхого Завета; это евангелие возвещает о наступлении «лета Господня благоприятного», об искуплении, освобождении верных, о пришествии Господнем, о новом и совершенном откровении Бога в духе и силе.

Царство Божие — царство истины и добра, правды и блага — есть конечная цель Бога в истории, конечная цель мира, заключающая в себе весь смысл мирового процесса, его разумное основание. Это царство, которое предвещали пророки как божественную необходимость, приблизилось и наступает действительно в новом откровении. «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в эти последние дни говорил нам в Сыне, которого поставил наследником всего» (Евр. 1, 1) — так связывалось в представлении апостольской церкви ветхозаветное откровение с новозаветным в единстве Слова Божия. Бог, говоривший в старину через пророков, высказывается в Сыне — Своем подлинном духовном образе. В этом Сыне, в этом совершенном, интимном откровении сердца Отчего, Слово Божие исполняется, вочеловечивается, становится плотью: это уже не внешняя заповедь или обетование, не закон или пророчество, а полное осуществление, полное воплощение Слова Божия, видимое и осязаемое, живое. Такое откровение и осуществление Божества в мире и есть конечная цель, ради которой создан мир; эта истинная цель мира есть его «логос» — его смысл и разумное основание. «Сын Божий» есть альфа и омега, первое и последнее, Логос для эллинов и конечное откровение Божие, Мессия для иудеев.

Каким же образом развивалось такое представление? Каким образом мессианический идеал царства Божия соединился с идеей предвечного Логоса в лице Иисуса Христа? Проповедь Христа примыкает к ветхозаветному ожиданию царства Божия и возвещает его наступление. Поэтому нам надлежит прежде всего уяснить себе, хотя бы в самых общих чертах, ветхозаветные представления об этом царстве, поскольку они отразились и на учении Нового Завета.

В нашу задачу не входит подробная история мессианических верований или мессианических пророчеств о грядущем суде, царстве и спасении в Ветхом Завете. Мы ограничимся общей характеристикой мессианизма евреев, в связи с их общим религиозным идеалом, сущность которого уясняется в проповеди их пророков. При этом, говоря о евреях, нам следует, очевидно, касаться лишь тех пророчеств, которые имели мессианическое значение для них, а не тех, которые могли получить такое значение лишь в христианском истолковании.

Мессианические верования, исходя из основной идеи осуществляющегося союза с живым Богом, растут и развиваются в течение истории евреев и вместе с их религиозным сознанием. Бог говорил отцам «множественно и многообразно». Представление о завете, или союзе, Господа с праотцами Израиля, о благословении Авраама и семени его, следует считать исконным. Представление о завете с народом израильским, заключенном в пустыне, несомненно восходит к временам Моисея. Но представление о «царстве Ягве», естественно, не могло сложиться до основания национального царства, мало того, до завета с царем Давидом (2 Ц. 7), который сумел соединить в своем лице новую политическую форму монархического строя с религиозной идеей Израиля, представляемой пророками. С тех пор идеал мессианического царства развивается, изменяется и растет, с одной стороны, под влиянием великих исторических катастроф, в которых рушатся земные надежды Израиля, а с другой стороны, под влиянием проповеди пророков, которые обличают национально-языческие стремления царей и народа, очищают, исправляют его идеал и пробуждают в Израиле сознание религиозной стороны, универсально-религиозного, божественного содержания этого идеала. Мессианизм ветхозаветных евреев нельзя назвать неподвижным догматом их веры. Но тем не менее от начала пророческой проповеди о грядущем суде и спасении мы находим в ней некоторые общие и неизменные черты, развитие одной основной идеи.

Уже в *ассирийский период* мы находим ту пророческую проповедь *суда и спасения*, которую характеризует все ветхозаветное учение о царстве Божиим. Амос и Осия обращаются преимущественно к царству Израильскому, Михей и Исайя — к Иуде, причем Амос и Исайя возвещают также суд над другими народами. Осия предсказывает, что

между судом и спасением пройдет «долгое время» испытания, Исайя — что только «остаток спасется». Но за испытанием следует время спасения, мира и благоденствия, приближающееся к райскому состоянию (Ис. 11); земля исполнится ведением Господа, как воды наполняют море; разделившиеся сыны Израиля объединятся под державою дома Давида (Ам. 9, 11), которому обещано вечное царство (2 Ц. 7, 8—16 ср. Б. 49, 10 (= Е)), причем Михей и Исайя изображают *личность* будущего Помазанника, исполненного духа и силы Ягве, блюстителя мира и правды. При этом уже в ту раннюю эпоху, о которой мы говорим, мессианические чаяния не ограничиваются одним Израилем: если суд ждет и другие народы, то слава Израиля осияет и их и они обратятся к Богу его: Израиль будет общим благословением для всей земли, «которую благословит Господь Саваоф, говоря: благословен народ Мой египтяне, и дело рук Моих ассирийцы, и наследие мое Израиль» (Ис. 19, 25) \*.

Приближение *халдейского периода* возвещается пророками Наумом, Софонией, Аввакумом, а Иеремия и Иезекииль пережили падение Иерусалима. Наум говорит о суде над Ассуром, и другие пророки говорят о суде Божиим над языческими народами наряду с судом над Израилем. Точно так же мы находим у них и пророчество об универсальном значении грядущего спасения Израиля (Иер. 12, 15): все народы будут служить единому Ягве и вся земля исполнится познанием славы Его \*\*. Иеремия и Иезекииль, подобно Осии, предрекают долгий промежуток испытания и плена между судом и спасением \*\*\*. Затем последует восстановление Израиля, более чудесное, чем исход его из Египта (Иер. 23, 7, 8). То будет, во-первых, внутреннее обновление: Господь вынет каменное сердце Израиля и даст ему новое сердце и новый дух (Иез. 11, 9 и 36, 23—7); Он заключит *новый завет* со Своим народом, дав ему совершен-

---

\* Радикальная критика отвергает подлинность Ис. 19 (особ. ст. 16—25), хотя та интерполяция, посредством которой она предлагает объяснить происхождение этого текста (в 170 г., т. е. *после* составления канонического собрания пророков!), во всяком случае менее вероятна, чем простое признание подлинности, которая защищается такими компетентными критиками, как Кюнен, Вильдбоэр, Die Litteratur des A. T. 1895 (170), Корниль, Einleitung in das A. T. стран. 145 и другие, — чтобы не называть критиков более консервативных. Ср. Cornill I 46, об Ис. 11 и 138 сл., об Ис. 2, 3 (Мих. 4, 1—3).

\*\* О Соф. 2, 11 и 3, 9 и об Авв. 2, 14, ср. Budde, в Studien u. Kritiken 66, 383 сл. (1893) и Cornill, 195, 197.

\*\*\* По Иеремии (25, 11; 29, 10) — 70 лет, по Иезекиилю — 40 (4, 6); самое пленение продолжалось 48 лет.

ное богопознание и написав закон в его сердце (Иер. 31, 31). Он простит грехи Израиля и очистит его, и такому внутреннему освящению будет соответствовать и внешнее оправдание перед лицом всех народов. Господь воскресит дом Израиля, выведет из гробов его сынов (Иез. 37), и Он объединит их в один народ под главою одного царя — Давида: «Я буду их Богом, а раб мой Давид будет царем над ними и пастырем всех их»; они будут жить в земле Ханаанской вовеки — они, их дети и внуки, и «Давид», т. е. дом Давида «будет князем у них вечно» (ib.). «Праведная отрасль Давида» «будет поступать мудро и творить суд и правду на земле. Во дни его Иуда спасется, и Израиль будет жить безопасно, и вот имя, которым будут называть его: Ягве наша праведность» (Иер. 23, 5 сл.). Иезекииль проповедует *святость* Ягве, которая должна явиться перед всеми народами в великолепии нового Иерусалима, в праведности Израиля и во всей теократической организации нового царства, средоточием которого является новый храм священного города с его чудотворным источником (40—48).

*Персидский период* открывается вдохновенною проповедью Второисаи, проповедью утешения, спасения, прощения грехов, благою вестью искупления (61). Здесь описывается и духовное обновление Израиля, и чудесная слава, благоденствие, преображение нового Иерусалима. Ягве возобновит вовек неизменные милости, *дарованные* Давиду (55, 3). Дом Господень станет домом молитвы для всех народов (56, 7), и перед Богом Израиля преклонится всякое колено (45, 23), а сыны Израиля нарекутся священниками Ягве, и им будут служить цари и народы. Но наряду с этими образами грядущей славы мы находим и пророческий образ страдающего Отрока Божия (52, 13—53, 12) в его искупительном служении — образ, в котором светятся новозаветные черты Искупителя. У Аггея и Захарии, наоборот, в связи с возвращением из плена и построением нового храма при Зерубабеле возобновляются пророчества об избранной «Отрасли», — о славном Сыне Давида.

Но земные надежды, связанные с возвращением из плена, не сбываются. Вместо царства Давида наступает суровая дисциплина закона и господство священников и книжников под игом иноземного владычества. Персов сменяют греки, греков — римляне.

Начиная от времен маккавейских (кн. Даниила) мессианизм получает апокалиптическую окраску и порождает

целую апокрифическую литературу, которая быстро разрастается под гнетом римского владычества, утешая сынов Израиля образами грядущей славы. Вместе с тем представления о Мессии становятся предметом богословской разработки со стороны книжников, и в талмудической литературе мы находим о Мессии целое разработанное учение, в котором древние предания соединяются с позднейшими, послехристианскими наслоениями. Во всяком случае уже среди современников Христа существуют весьма определенные представления об ожидаемом Мессии, — представления, которые нередко служат противникам Христа оружием против Него, а ученикам Его являются поводом соблазна.

Этот позднейший мессианизм, развивающийся со времен Маккавеев, значительно отличается от мессианизма Ветхого Завета, к которому он примыкает. Новозаветная проповедь царства во многих отношениях заключает в себе реформу современного ей мессианизма. Как всякая истинная реформа, она не есть простое разрушение старого, а его «исполнение». В известном смысле она есть *возвращение* к религиозному источнику закона — к тому богосознанию, которое было верою отцов и пророков и которое терялось в мертвенной ортодоксии книжников и учителей закона; и в то же время эта реформа есть *обновление*, поскольку Христос не ограничивается одним возвращением к пророкам или одним пророческим служением, но в полноте своего Богосознания признает Себя истинным Сыном Божиим, в котором царство Божие не только предвидится и не только полагается, как обетование или заповедь, но исполняется, осуществляется, приходит действительно в своей правде и силе.

## II

Такова внешняя общая схема истории еврейского мессианизма, схема по необходимости скудная и отвлеченная. Попытаемся выяснить себе действительный исторический смысл этого мессианизма, его религиозный смысл — насколько мы будем в состоянии это сделать, не выходя из узких пределов, намеченных для настоящего рассуждения.

Мессианические чаяния евреев тесно связаны с их представлением о *царстве Божием*. Сначала это царство не отличалось от национального царства: народ Божий образовал царство Божие, царство Ягве, и его царь есть «Мессия», т. е. *помазанник* (по-гречески — *Христос*) Божий,

посаженный на престол избранного народа. Поскольку он есть представитель божественной власти, и особа его священна и неприкосновенна. Через него осуществляется на земле Божия правда и сила — сила и слава Израиля; он праведен, благочестив и могуществен по своему сану и званию, по своему помазанию. И, чем более выказывается несоответствие отдельных царей этому помазанию — сначала в разделении царств, а затем в их падении, тем более идеальное значение получает образ «истинного» Мессии, освободителя народа, царя правды и мира, которого ожидают все плененные и угнетенные, все плачущие и обиженные, вдовы и сироты, притесняемые сильными, верные, томящиеся под игом язычников. Помазанник Божий, наследник Давида, есть Сын Ягве, согласно обетованию: «Я буду ему отцем, и он будет мне сыном» (2 Ц. 7, 15); он рожден в своем достоинстве в день своего восшествия на престол и посажен одесную Бога (Пс. 2): он сам есть *Елогим* (Пс. 45 (44, 8)). Это опять-таки относится не к лицу, а к сану, или помазанию. Если до падения Иерусалима грядущий Сын Давидов должен был утвердить лишь Иудейское царство на святой горе Господней (Ис. 9, 6 и сл. и 11, 1—9) \*, то после падения этого царства и еще более после восстановления Иерусалима, которое так не соответствовало религиозным и политическим чаяниям иудеев, представление о грядущем царстве получает более универсальный характер и делается апокалиптическим. Царство Божие делается небесным царством и противоплагается земным монархиям; оно должно прийти с неба на землю, и его пришествие сопровождается знаменами и чудесным изменением всей земной природы. Но помазанник Божий, который представляется в видениях позднейшей

---

\* Правда, некоторые критики, как Stade (*Gesch. d. V. Isr.* II, 209 сл.), Hakmann (*Zukunftserwartung d. Iesaia* 1893, 125—6), Cheyne (*Introd. to the book of Isaiah* 1895), Marti (*Gesch. der isr. Religion* 1897, 191) и др., признают позднейшее происхождение этих пророчеств; но, по справедливому замечанию Cornill'я (*Einleitung d. A. T.*, 1896, 14, 6 сл.), именно эти места характерно отличаются от позднейших пророчеств о Мессии, и все развитие еврейского мессианизма становится непонятным, если не видеть начала его до пленения. Подлинность означенных мест признают также Smend (*Lehrb. d. Alttest. Religionsgesch.* 1893, 218 сл.), Wellhausen (*Israel, u. Jüd. Gesch.*, 126) и Robertson Smith (*The prophets of Israel*, 302 сл.). Ср. также Dillmann, *D. Proph. Iesaia* 1890 и Mangold, *Iesaia u. seine Zeit.*, 1898, 41). Крайним представителем «гиперкритики» является Volz (*die vorgesch. Jahweprophete u. d. Messias* 1897), который путем смелых диссекций отрицает подлинность всех мессианических текстов до пленения и видит в Мессии исключительно политический идеал, искажая смысл не только религиозной истории, но и политического самосознания евреев.

апокалиптики как предвечное существо, все же остается царем иудейским. Он будет «судить» 12 колен Израилевых, т. е. править ими, хотя вместе с ними он будет судить и все народы. Через него должно прийти царство правды, царство Бога Израилева, но в этом царстве и другие народы познают истинного Бога.

Как бы то ни было, религиозный интерес сосредоточивается не на человеческой личности этого будущего царя, а на его помазании, на его Божестве и на царстве Божиим, которое через него приходит. Как человек, он представитель народа, который освящается в его помазании; как помазанник, он представитель Бога, «как бы ангел Божий» (Малак' Ягве, 2 Ц. 14, 17—20; ср. позднейшее пророчество Зах. 12, 8). Как мы видели, одни из пророков указывают на индивидуальную личность грядущего царя, а другие ограничиваются вечным царством «Давида», или дома Давида (напр., Ос. 3, 5 или Иезекииль). В целом ряде памятников — во многих пророческих писаниях, псалмах и даже позднейших апокалипсисах (например, Assumptio Mosis и др.) мы не находим никаких указаний на мессианского царя при чрезвычайно ярком представлении о грядущем страшном «дне Господнем», о близком восстановлении Израиля и осуществлении его надежд: Сам Бог будет судить народы и уничтожит врагов Своих; Сам Бог воцарится во Израиле. В других памятниках, где говорится о грядущем царстве, образ мессианского царя нераздельно соединяется с представлением о народе Божиим, который как бы олицетворяется в нем (Дан. 7, 27): если Израиль есть верный раб Ягве, Его пророк, то он же — Его помазанник, которому завещано царство Давида\*.

Во всяком случае нам чрезвычайно важно отметить, во-первых, что представление о Мессии неразрывно связано с представлением о царстве Божиим и народе Божиим, а во-вторых, что божественная сторона мессианского царя, его «помазание» Духом Божиим (Ис. 11), не могла подлежать никакому сомнению: на эту божественность Мессии указывал и Сам Иисус Христос Своим противникам (Мф. 22, 41). Обе эти черты имеют самое существенное значение для всего последующего мессианизма. «Дух Господень» пребывает на «помазаннике»; он — орудие бже-

\* Пс. 27, 8; 79, 18; 83, 10; 88, 39; 104, 15; Авв. 3, 13 и др. Сменд и Вельгаузен (207) указывают, что уже Климент Александрийский обратил внимание на эту черту в толковании на Пс. 19, 10: «Господи, спаси царя» — *τοῦτεοτι τὸν εἰς βασιλεῖα κηχοισμένον λαόν, οὐ γάρ μόνον τὸν Δαυὶδ διὸ καὶ ἐλάφηι: καὶ ἐλάχουσον ἡμῶν*<sup>1</sup>

ственной воли, вершитель дела Божия на земле, и с *царственным* служением истинного сына Давидова соединяется *пророческое* и *священническое* служение.

Строго говоря, мессианизм в тесном смысле слова, как определенное ожидание освободителя Израилева, божественного помазанника из дома Давидова, возникает лишь тогда, когда является потребность в национальном освобождении — в эпоху распада и разрушения «дома Давидова». Пока царство было цело и независимо и пока во главе его стоял живой царь, — народ видел в нем помазанника Божия и уповал на его коней и на его колесницы. Пророки проповедовали не славу, а разрушение такого царства. В самом пленении вавилонском и после него мессианические верования в тесном смысле развиваются не сразу и не сразу делаются общим достоянием. Многие видели в прежних царях главных виновников бедствий народных и в самом основании царской власти усматривали узурпацию царственных прав Ягве — отпадение народа от его единого истинного Царя (I Ц. 8). Но с другой стороны, по своему религиозному содержанию мессианизм был бесконечно шире идеала земного царства «сына Давидова»: политический мессианизм, получивший впоследствии одностороннее развитие, был легко способен питать национальные страсти и вести не только к конечному разорению «дома Иакова», но и к затемнению идеала религиозного.

Истинный религиозный идеал Израиля есть идеал *царства Божия, осуществляющегося на земле через избранный народ и предзаложенного в союзе живого Бога с этим народом*. В таком союзе Бог открывается Израилю, сообщает ему Себя; сам Израиль «помазан» Богом на царство, и Дух Божий почиет на нем, наставляет его в его путях, учит его богопознанию и ведет его к высшей цели. Это идеал чисто религиозный, проникающий собою всю веру Израиля: в минуты величайшего национально-религиозного одушевления Израиль находит его в своей вере и стремится провести его в жизнь; в своих праотцах, в своих героях и вождях, в своих царях и пророках, в своем первосвященнике — он видит «помазание» свыше \*, воплощение или залог своего союза с Богом, от которого он ждет полно-

---

\* Помимо царей Израиля «помазанником» именуется Кир. Ис. 45, 1, первосвященник Лев. 4, 35, израильская община Авв. 3, 13. Пс. 84, 10; 89, 39, 52 и праотцы во множ. ч. 1 Парал. 16, 22. Пс. 105, 15. Помимо царей помазывались священники Исх. 28, 41; 30, 30; 40, 15 и пророки 3 Ц. 19, 16. Hühn, Die messianischen Weissagungen d. israelitisch-judischen Volkes (1899), 2, 2.

ты благ. В этом смысле можно сказать, что все священное Писание проникнуто мессианической верой. Вся история Израиля изображается в нем, как история союза Божия с праотцами и народом еврейским. Старинный метод истолкования отдельных священных текстов Ветхого Завета в смысле мессианических предсказаний и прообразов является нам искусственным и неправильным не потому, чтобы Ветхий Завет не был проникнут верою в царство Божие, но именно потому, что он проникнут ею весь, в своем целом, а не в отдельных текстах. Отрывая их произвольно от целого и вкладывая в них чуждый им смысл путем всевозможных ухищрений и натяжек раввинического или александрийского толкования, средневековая эксегеза всего более способствовала затемнению смысла и ложной оценке Ветхого Завета; и эта ложная оценка и предубеждения, с нею связанные, нередко препятствуют для многих правильному историческому и нравственному пониманию великой книги. Чтобы понять мессианический смысл Ветхого Завета и его отношение к христианству — новозаветному мессианизму, выросшему на его почве, необходимо рассматривать религиозную историю Израиля в ее целом.

### III

Есть основные религиозные понятия, которые встречаются в большинстве религий: таковы понятия божества, загробной жизни, искупления, жертвы и т. д., хотя, конечно, все зависит от содержания, которое вкладывается в эти общие формы. Понятие *союза Бога с людьми*, с народом или государством, ему поклоняющимися, составляет обычное явление в теократических государствах древности. Общество может преуспевать и совершенствоваться лишь в союзе с тем, что оно признает нормой совершенства. Общественный строй, право и нравственность утверждаются на религиозном основании, и все отправления государственной жизни освящаются религией. Национальные боги суть *отцы и цари* своих народов, *хозяева* их земли, их стад, их имущества, их городов и сел. Они связаны со своими людьми исключительными союзами, поддерживаемыми *жертвами и культом*; они ратуют за своих подданных против других богов и народов, помогают своим, хотя и наказывают их за неверность и преступления. Слава и победа, сила и могущество князей есть сила и слава их богов, а поражения и бедствия народов — небесная кара. Цари в древних теократиях суть помазанные богов, их представители, их

сыны. Местами, как в Египте, они сами поклонялись собственному изображению. Сан их был всюду священным. Как видимое воплощение той духовной, нравственной силы, которая связывает народ в одно солидарное целое, царь относится к божественному порядку, представляет богов перед своим народом, и вместе он представляет народ в его единстве перед его богами. Он есть и *священное лицо* и *священник*. В царях олицетворяется союз богов с царствами и народами; они суть сыны неба, сыны солнца, сыны богов по преимуществу.

У семитов с их интенсивной религиозностью, с их тенденцией к монолатрии союз Бога с человеческим обществом понимался особенно тесным образом, и религия становилась формой национального самосознания. Древне-семитский род, или клан, сознавал себя единым физическим и нравственным *телом*: единство крови, в которой видели физическую основу жизни, соединяло родичей между собою, и этому единству крови соответствовало единство духа, единство богов, с которыми люди соединялись посредством жертв и посредством жертвенной, евхаристической трапезы. Всякий чувствовал себя членом высшего организма, к которому он принадлежал через семью, род, клан, племя, или народ; и все эти союзы, входившие в состав одной общественной системы, являлись как бы естественными единицами, соподчиненными и связанными между собою, причем они олицетворялись как реальные существа и носили собственные имена: Моав, Амон, Едом, или Израиль, Иуда, Гад — суть имена собственные. Собирательное сознание в этих племенах и коленах так интенсивно, что получает личную форму\*.

Всякий член какого-либо из этих общественных организмов по самому рождению своему поставлен в определенные отношения родства ко всем другим членам, и этим положением человека в естественной системе определяется все его *право*. Он сознает себя не иначе как в этой системе, и только в ней он сознает себя вполне, находя в ней восполнение своей индивидуальной жизни: в ней заключается то целое, которому он принадлежит, к ней относится он сам и все то, что ему принадлежит и что через него также относится к целому, — его семья, его рабы, самый его скот и имущество. К этому же целому относятся и самые боги его семьи, рода и племени. А потому лишь в этой системе человек находит свою религию, — сознание той высшей

---

\* S. Guthe, *Gesch. d. Volkes Israel* 1899, § 1.

духовной реальности, которая состоит с ним в естественном союзе через его род и племя: истинный союз есть союз кровной, родовой солидарности. Между светской и религиозной общиной, разумеется, нет и не может быть различия. В самом Израиле подобное различие намечается разве лишь при иноземном владычестве, после падения национального царства. Но и впоследствии сохраняются черты прежнего строя, где церковь есть народ Божий, а народ — естественная церковь, священный и вместе кровный союз. Культ есть прежде всего общее дело, первая из функций организованного общества; индивидуальное отношение к Ягве, Богу Израилеву, немислимо вне отношения социального вследствие самой солидарности членов данного естественного общества. Грех одного может навлечь кару на всех, если он не очищен, не искуплен или не прощен; наоборот, одна жертва или заслуга одного перед Богом может иметь общее, всенародного значение.

Бог — глава общественного строя, невидимый начальник рода и племени, его вождь, его судья, его отец. И там, где из союза родов образуются народы, боги остаются их *князьями* и *отцами*; если Израиль есть *сын* Ягве, то иноплеменники суть «сыны» и «дщери» других богов, как, например, Моав есть сын Хемоша. В лице богов народы, как Едом или Ассур, сознают свое единство, свое единое существо, единую душу; они отождествляют свое дело с делом Божиим и видят знамения в событиях народной жизни, в обильной жатве или неурожае, эпидемиях, нашествиях врагов, победах и поражениях. Многобожие не было первоначальной формой культа богов, ибо хотя семиты и признавали существование многих богов и демонов, но в каждом роде и племени культ, естественно, сосредоточивался на *немногих* из них, иногда на двух: боге и богине. Государство, как *союз* родов и колен, могло иметь более сложный пантеон, в котором бог господствующего племени либо возвышался над другими богами, либо сливался с ними. В государстве бог делается царем (мелек' — Молох), а в связи с переходом от кочевого состояния к оседлости становится собственником, хозяином земли, ее господином или *баал'ом*, причем владычество его имеет определенные местные границы. Богиня мать отождествляется с производящими силами земли, и ее союз с богом освящает и олицетворяет собою союз бога с его землей и народом. В других странах и народах господствуют «чужие» боги и хозяева, а безводная пустыня с ее хищными зверями, с ее оборотнями и призраками остается во власти бесов, *джинн'ов* или

«волосатых» демонов, как Азазель и Лилит \*. Бог есть бог своего народа, его царь, его домовладыка, и народ есть народ своего бога, его дом и наследие, его сын и служитель. Национальное царство есть божье царство, т. е. царство национальных богов, и цари суть сыны и ставленники богов. Отсюда вера в вечное царство Богом поставленного царя, т. е. вечность его династии.

#### IV

Таким образом, среди семитов бог народа понимается как его отец, его царь, хозяин его земли, иногда даже как супруг своей общины: во всех этих представлениях сказывается идея тесного, интимного союза. Особенность Израиля в отличие от других семитских народов, от всех народов вообще состояла не в том, что он чтит Бога как отца, царя или владыку и считал себя его народом, а в его этическом монотеизме, т. е. в том, *какого* Бога он чтит. Особенность Израиля заключалась в его *единобожии и в самом существе его Бога*, который раскрылся в сознании его пророков как единый Дух истины, Создатель неба и земли, всеильный и всеправедный.

Вера в грядущую славу Израиля была столь же исконной, как вера в Ягве. Религия и патриотизм имели один источник, в котором черпали и пророки и национальные герои Израиля, вдохновлявшиеся духом Ягве на свои подвиги. Ручательством грядущего торжества служил завет Бога с праотцами и само святое имя Ягве, открытое народу со времен Моисея (Исх. 6, 1) и живущее в Израиле; материальными залогами союза с ним служили сперва скиния и ковчег, в котором хранились священные камни завета, затем, в эпоху царей, — храм и престол Давида, а впоследствии — закон и пророки. Слава Израиля есть слава Ягве: Его небесная слава, как облако осенившая скинию, должна наполнить видимым образом храм; Его силою должны быть покорены Израилю все народы, и земля должна принести верным избранным Его чудесное изобилие и благоденствие; Его законом и разумом должен править царь, Его державный помазанник, Его Сын. Ягве прославится в своем народе. По-видимому, между этим национально-религиозным идеалом царства Давида и евангелической проповедью царства Божия лежит целая без-

---

\* См. Robertson Smith, *The religion of the Semites* (изд. 1894) — одна из лучших монографий по религиозной истории.

дна: но эта бездна заполняется духовным существом единого вечного Бога Израиля, которое уясняется ему по мере его нравственного роста.

Однобожие в религии Ягве следует признать изначальным. Характерно, что самого слова «богиня» нет в еврейском языке \*. Правда, сохранилась память о тех отдаленных временах, когда самая вера Ягве еще не господствовала среди сынов Израиля (напр., Исх. Н. 24, 14 или Иез. 20, 7 сл., 23, 7) и самое имя Его не свяtilось среди них (Исх. 3, 13 и особенно 6, 2). Но с самого рождения своего, с тех пор как Моисей собрал его из родственных колен, Израиль не знал другого Бога, кроме Ягве, и чтит Его как своего Бога и Бога своих отцов. Правда, и в исторические времена мы находим в Израиле следы двоеверия, т. е. остатки языческих верований, сохранившихся в частных и семейных культах наряду с верой Моисея: таковы культы семейных терафимов, культы мертвых и других *елохимов*, «которым отцы служили за Евфратом и в Египте». Это двоеверие было побеждено лишь очень поздно, когда религия Ягве посредством своей торы (закона) подчинила себе не только общественную, но и частную жизнь Израиля; но все же в своем целом Израиль никогда не имел другого национального Бога, кроме Ягве. «Я есмь Ягве, Бог твой, который вывел тебя из Египта, да не будут тебе боги другие, кроме Меня» — такова первая древняя заповедь, данная Господом на Синае, заповедь, которую исполнил Израиль, несмотря на свои многочисленные отступничества. Древне-семитские *елохим* (множ.) обратились в *бене елохим*, «сынов» и служителей, ангелов Божиих, и прежнее собирательное имя их сделалось именем единого Бога.

Наряду с единством Ягве отличительную особенность веры Израилевой составляет и самое духовное существо Его, как Оно раскрылось в сознании пророков. Соответственно Ему и все религиозные отношения Израиля к Богу получают в его истории новый нравственный смысл, новое единственное и своеобразное значение.

Мы не можем останавливаться на рассмотрении того сложного исторического процесса, путем которого развилось религиозное сознание еврейского народа. Во всяком случае основное начало этого процесса, несомненно, представляется именно так, как оно изображено в священном Писании евреев: их религиозная история определяется откровением Божества через пророков. Какова бы ни была

\* Bathgen, Beitrage z. semit. Religionsgesch. (1888), 265.

наша личная оценка этого откровения, будем ли мы видеть в нем иллюзию или действительное явление Божества, мы должны признать в таком откровении *реальный психологический факт*: пророки переживали его, испытывали его, — в этом убедится всякий, кто знает их писания, как бы он ни объяснял себе их душевное состояние. Пророки сознавали Бога, слышали, ощущали Его, и это необычайно живое, конкретное, интенсивное *богосознание* составляет их отличительную особенность, без которой нельзя понять религиозную историю Израиля. Бог не был для них предметом умозрения; Он был предметом религиозного опыта, предметом непосредственного сознания. Они видели и слышали Его, ощущали в себе Его дух, Его слово, Его силу. Для них Он был бесконечно реальнее, сильнее мира и их собственной души; проникнутые Им, они словом и делом являли, открывали, показывали Его другим, убеждая этим других в Его силе и правде, сообщая другим то сознание, которое их переполняло. Слово Божие слышалось в их устах, «подобное огню и подобное молоту, разбивающему скалу» (Иер. 23, 29); сила этого слова не изнемогла в течение веков и чувствуется и теперь.

Но замечательное дело, это богосознание, эта глубокая интенсивная религиозность не только не парализовала развития человеческой личности и личного человеческого самосознания, но, наоборот, способствовала этому развитию, которое совершилось в Израиле ранее, чем где-либо. Бог, признаваемый в Его превозмогающей реальности, правде и силе, и человек в его самоутверждающейся личности составляют как бы два полюса ветхозаветной религиозной жизни. Израиль, борющийся с Богом и выходящий из этой борьбы хромым, но не побежденным, — вот величавый образ еврейской истории (Б. 32, 28, 30). В Израиле Бог говорил с человеком лицом к лицу; *сознание* Божества становилось *видением*, и притом видением до такой степени живым и реальным, что человек не знал, куда уйти от лица Божия, — лица, перед которым «горы таяли» как воск и тряслись основания вселенной. Пророк видел Бога в природе и в истории. И с этим Богом боролся и состязался человек!

Для внешнего поверхностного взгляда такие видения суть иллюзии и галлюцинации, а борьба с ними — борьба с призраком. Но кто вчитается внимательно в писания пророков, кто отдаст себе ясный отчет в душевном состоянии, выражающемся в них с такою яркостью и силой, тот почувствует полноту потенцированного сознания, в кото-

ром говорит пророк, и ту высшую степень нравственной реальности, какую имеет для него то, о чем он говорит. Откровение, которое он испытывает, не есть умозрение созерцательного мистицизма; видения, которые ему являются, не суть грезы распаленной чувственности. Это — непосредственные выражения того духа, который его переполняет, выражения единственно соответственные и верные. Поэтому образы, в которых он говорит, так прекрасны и вместе так реальны. Сознание действительности и личное самосознание не только не подавляется в пророке его богосознанием, а, наоборот, проясняется и потенцируется им, усиливается в своей яркости. Отсюда — изумительный реализм пророков, реализм психологический и практический, который так поражает читателя в Ветхом Завете, особенно в сравнении с священными книгами других народов.

Живое сознание родовой, а затем и национальной солидарности, столь свойственное Израилю, имеет в религии свое средоточие. Субъект религии есть народ Божий в его целом, и с течением истории социально-религиозные связи не только не слабеют, но укрепляются, во-первых, постепенным объединением культа при разрушении всех местных святилищ и всех частных культов, а во-вторых — постепенным объединением религиозной жизни посредством закона, которому она подчиняется. Вне Израиля нет организованного общения с Богом, и дело Божие на земле есть дело Израиля. К нему поэтому относится откровение; и потому пророк в своем личном отношении к Богу является лишь *посредником* между Богом и народом. В этом его социальная миссия, которую он проникнут. Правда, богосознание пророка имеет *сверхнародное* содержание и значение: «прежде нежели Я образовал тебя во чреве, — говорит ему Бог, — я познал тебя; и прежде чем ты вышел из утробы, Я освятил тебя, пророком для *народов* Я поставил тебя... Смотри, Я поставил тебя в сей день над народами и царствами, чтобы искоренять и разорять, губить и разрушать, созидать и насаждать» (Иер. 1, 5 и 10). Пророк сознает свою универсальную миссию, потому что Сам Бог влагает в его уста Свои слова; он — носитель слова. Бог говорит в нем. Но если это слово имеет значение для «народов», то прежде всего оно обращено к народу Божию, к народу пророков, — как это было впоследствии и с ранней христианской проповедью. Даже там, где «человек Божий» переполнен духом Божиим, сознанием Божества, он не теряет своей нравственной солидарности с народом; иногда он как бы отождествляет себя со своим народом, не разли-

чает себя от него. Народное бедствие — его горе, и в его личной судьбе, в том, что он переживает, открывается судьба народа (напр., Ос. 1—3). Он говорит из сердца Израиля, и Израиль молится его устами и его сердцем; он страждет за народ, или народ в нем страждет, плачет и молится. Народ олицетворяется пророком и в пророке, и вместе он отличается от него, так что местами не ясно, за кого и про кого говорит пророк — от себя и за себя или от всех и за вся. Так тесно, интимно связано богосознание пророка с сознанием социальной, народной солидарности \*. Эта черта бесконечно отделяет пророков от индивидуалистической, монашеской мистики средних веков с ее отрешением от земли, от человечества, а иногда и от церкви. А между тем именно эта черта дает нам ключ к объяснению позднейших новозаветных идей искупления и заступления всех в лице одного.

Пророк борется с своим народом за Бога, и эта борьба происходит на общественном поприще проповеди обличения, учительства; но в своем сердце он борется также и с Богом за свой народ: Бог превозмогает и заставляет его говорить, когда он не хочет; внутренний огонь жжет его сердце, и он не может его удержать. Но и там, где он всецело отдается Богу и предает свой народ смерти и осуждению в сознании его греха — нечестия и социальной неправды, — там спускается он, как Иеремия, до глубины человеческой скорби, горя и отчаяния, проклиная день и час своего рождения (Иер. 20). Там, где нет у пророка слова утешения, там он приносит свой плач. В разрушении дома Израилева, в падении всех земных надежд его Бог не оставляет пророка, является ему во всем Своем величии и через него продолжает говорить Израилю: Бог один остается его утешением, его оплотом. Но не в этом ли и есть начало спасения и не в этом ли всецелом обращении Израиля к истинному Богу — путь Промысла?

В Боге — единственное высшее благо пророка и благо

---

\* Аналогичное явление наблюдается в Псалтири, как на это указал Сменд (R. Smend, Das Ich in den Psalmen b Zeitschr. f. alttest. Wissensch. 1888. 1): в этом сборнике священных песнопений второго храма устами псалмопевца молится община в полном сознании своей солидарности. «Я» в псалмах есть верный Израиль; в большинстве случаев это явствует из содержания псалмов, из их внутренней связи, из самой смены единственного числа множественным; в других случаях, где отдельные Псалмы могли первоначально служить выражением личного чувства, они вошли в Псалтирь, поскольку самое это чувство имело общее значение. См. также Stade, Die messianische Hoffnung im Psalter, Zeitschrift f. Theologie u. Kirche, 2, 1892.

Израиля, его царство, его слава, его крепость и сила. В Боге его *жизнь*, жизнь праведных. Под этой жизнью разумеется не бессмертие отдельных лиц и не загробное существование. Социальный характер религии Ягве всего лучше характеризуется именно тем, что загробные чаяния так долго не имели для нее никакого значения: Бог праотцев не есть Бог мертвых, Он — Бог живых. Под «жизнью» же разумеется полнота личного и национального существования. Эту полноту верный Израиль находит только в Боге, в общении с Богом, в котором он черпает свою непоколебимую крепость, свое утешение не только в будущем, но и в настоящем: «Он взирает на лицо Божие и насыщается Его образом» (Пс. 26, 15). Он верит и сознает, что Бог ведет его за руку и просвещает его Своим советом и словом. В Боге все правда, сила и спасение; в Нем сокрыта будущая слава и настоящая, вечная жизнь: «Кто мне на небе? и с Тобою ничего не хочу на земле. Изнемогает плоть моя и сердце мое: Бог твердыня сердца моего и часть моя вовек. Ибо вот удаляющиеся от Тебя гибнут; Ты истребляешь всякого отступающего от Тебя. *А мне благо приближаться к Богу*» (Пс. 72).

В этом вся суть религии и нравственности Израиля: его благо в том, чтобы «приближаться к Богу», наполняться Его сознанием, насыщаться Его образом, в этом «жизнь». И потому высшая молитва каждого верного есть молитва о том, чтобы Бог наставил и просветил его в его «путях», а молитва всего Израиля — о том, чтобы имя Божие прославилось, чтобы Бог пришел, чтобы царство Божие пришло. Вместе с ним придет и оправдание Израиля, вечное оправдание его веры и надежды, которое «праведные» и «мудрые» предвкушают уже в настоящем, в общении с Богом, в сознании его *близости*.

Сознанием этой *близости* проникнуты псалмы и пророки. Оно дано верному Израилю в их слове, в *слове Божиим*, которым живет Израиль. Оно вселяет в сердце «страх Божий» и мужество, мудрость и смирение, силу и надежду.

Мы не можем в достаточной мере останавливаться на этой основной особенности ветхозаветной религии. В греческой философии мы имели дело с умозрениями о Боге, о духе в его отношении к материи, о первых причинах мира. Мы видели, как постепенно складывалось философское учение о всемирном божественном разуме, как оно разлагалось и слагалось вновь путем чисто умозрительным. У евреев Бог есть предмет сознания — Существо, с Которым дух человека находится в общении и в Котором он находит пол-

ноту жизни. Историк может и не верить в этого Бога, но он несомненно признает, что только этот Бог — та духовная сила, которою полна вера Израиля и которою дышит слово его пророков, спасла и сохранила Израиль среди волн всемирной истории, когда рухнули все земные государственные основания его национальной жизни и когда самый язык его умер. Духовная сила, родившая слово пророков, оправдала себя перед миром и родила религию Слова — христианство.

## V

Вера Израиля не была мертвою верой; она ищет своего оправдания от Бога, в Которого она верит, и она показывает себя из своих дел. Осуществленное «царство Божие» есть «оправдание», которого она ждет, и вместе то дело, которому она служит. Представление об этом царстве определяется богосознанием Израиля и растет вместе с ним.

Оно сложилось не сразу и не сразу отделилось от представления о земном царстве Израиля, сохранив до конца свой национальный элемент, от которого оно отрешилось лишь в христианстве. Правда, религия Израиля и его национальность установились задолго до его государственности. Это и помогло ему пережить свое царство.

Ранее «царства Божия» был «народ Божий». Когда не было других царей, Ягве был одним царем и вождем над Израилем, а Израиль — народом Ягве. В этом едином Боге — залог народного единства, крепости и силы, источник его внутренней дисциплины и его необычайного национально-религиозного одушевления, которое доставляло ему победы. Ягве «вывел Израиля из Египта», сплотив его в один народ; Ягве «водил и кормил его в пустыне», рассеял перед ним аморитян и ввел его в Ханаан. Он помогал ему против всех народов, ополчившихся на него в эпоху судей, Он был прежде всего «Господом воинств», дававшим победу своему народу. Израиль видел Его Дух в мужестве своих героев, во вдохновенном исступлении божьих людей, наводивших ужас на неприятеля, — исступлении, напоминающем иногда скандинавских берсергов. Он слышал Его в бранном клике и звуке трубном. Ягве был Богом брани, сильным ратоборцем, повергающим в море коня и всадника. И, выступая на священную брань, вождь обрекал в жертву Ягве города врагов, их царей, часть добычи или всю добычу. Таким образом, война была Божьим делом и богослужением; воины соблюдали ритуальную чистоту, воздерживались от общения с женщинами в военное вре-

мя \*, воинский стан был освящен присутствием Господа, и всякая нечистота была из него удаляема. Богосознание Израиля пробуждалось и мужало на поле битвы.

Ягве «пробуждался» в минуту опасности — вместе с энтузиазмом своих героев и своего народа. Но не одних внешних врагов поборол Он: в мирное время Он творил суд и правду в лице судей и священников, освящая и скрепляя внутреннюю солидарность Израиля. Он был источником этой солидарности и постольку источником закона и права. Он был мужеством воинов и мудростью судей Израиля. Когда условия национальной жизни потребовали учреждения царской власти, когда власть эта стала необходимой, — Он «помазал» царя Израилю через Своего пророка и утвердил престол Давида: с тех пор мысль о грядущей славе Израиля связывалась с мыслью о доме Давида или о грядущем сыне Давида, которого прославит Господь и в котором Он прославится.

Подобный строй представляется какою-то непосредственной теократией, поскольку всякие специально-теократические учреждения отсутствуют и являются излишними в этом единстве национального и религиозного. Царь есть Мессия, т. е. помазанник Божий; но не все цари верны своему помазанию, не все соответствуют тому религиозному идеалу, который в нем заключается. Самые совершенные из них, царь-пророк Давид и премудрый Соломон, ниже этого идеала. Но они признают его и по-своему, до известной степени, воплощают его в своем патриотическом благочестии и в своем благочестивом патриотизме. Давиду не было суждено построить храм в жилище Господу — «место, чтобы пребывать Ему вовеки». Но и храм Соломона не оказался вечным, точно так же как и второй храм, воздвигнутый впоследствии Зерубабелем, другим «сыном Давида», временно возбуждившим пламенные надежды. Тем не менее Давид и Соломон навек запечатлели свой религиозный идеал помазанника Божия в душе Израиля и связали надежды Израиля с своим родом и с храмом, осененным славою Господа. После них дело меняется, и естественная гармония между благочестием и патриотизмом разрушается вместе с первоначальными патриархальными нравами и отношениями при новых осложнившихся условиях народно-государственной жизни. Возрастающее социальное

\* См. Числа, гл. 5, стих. 2—4. Второзаконие, гл. 23, ст. 10—15: «Ибо Господь Бог твой ходит среди стана твоего, чтобы избавлять тебя и чтобы низлагать врагов твоих пред тобою; пусть же будет стан твой свят, чтобы не увидел Он у тебя срамного дела (עֵשׂוּ לְנֶבֶל) и не отступил от тебя».

неравенство и политические раздоры, возникающие среди сынов Израиля, приобретших оседлость в земле Ханаанской, а также и влияние тех более культурных народностей, среди которых они селились, неизбежно вели к духовной розни. Местные святилища получают новое политическое значение, которое лишь отчасти парализуется центральной народной святыней; и вместе они ведут отчасти и к помутнению религиозного сознания, сообщая религии местный, языческий характер. С понятием Бога начинает связываться понятие Ваала, или, точнее, евреи среди других хананейских, сродных им народностей начинают понимать Ягве как своего местного Ваала, как бы своего божественного помещика; сообразно этому и культ Его получает языческую окраску в ряде местных святилищ (культ высот, священных камней, деревьев, тельцов и т. д.), а затем даже в самом храме Иерусалимском (см., напр., IV Ц. 23 и Иез. 8 и др.). Но по-видимому, эти новые формы культа были чужды Ягве, противны Его существу, «ненавистны» Ему. В лучшей части Израиля жило сознание о том, что Ягве есть нечто иное и большее, чем хананейский божок. Он дал Своему народу ту землю, куда Он привел странниками еще его праотцев; но самые праотцы эти не были сынами земли Ханаанской, и союз Ягве с народом не зависит от местных условий. Уже одно это обстоятельство имеет чрезвычайную важность для успеха последующей проповеди пророков с их духовным монотеизмом. А затем ряд великих потрясений и войн, падение Самарии, разрушение Иерусалима и храма подтвердили и оправдали эту проповедь, показав Израилю все ничтожество местных национальных культов и все различие его Бога от хананейского Ваала. Проповедь пророков и вдохновленные ею реформы подготовили Израиля к его испытанию, и деятельность их во время пленения подготовила последующий строй еврейского общества.

## VI

В еврейском представлении о царстве Божием мы находим своеобразное соединение национального идеала с универсальным, народно-политической тенденции с духовно-нравственным откровением единого Божества. Сначала такое соединение является непосредственным: Израиль есть народ Божий и царство его есть царство Ягве. Затем сквозь образ национального бога просвечивает образ единого Бога неба и земли (Ис. 6). Он уясняется в сознании пророков, открывается им, и в проповеди их противо-

полагается языческим тенденциям народа; высший религиозный идеал царства Божия, как абсолютного осуществления истины и добра, блага и правды, открывается пророкам Израиля, которые выступают обличителями своего народа и борются против его вождей и «лжепророков», ослепленных национальным самомнением и преследующих чисто земные, языческие цели. В своем языческом патриотизме эти последние принимают Ягве за Ваала Израилева и понимают Его связь с народом по аналогии союза других народов с их местными национальными богами. Для пророков Ягве есть единый истинный Бог, и Израиль — Его пророк. Союз Бога с Израилем основывается на Его откровении праотцам и Моисею и на Его свободном избрании. Но именно вследствие такого избрания суд Божий начинается с дома Божия: «только вас познал Я из всех племен земли, поэтому я взыщу с вас за все беззакония ваши» — так говорит Господь устами Амоса (3, 2) — поистине новое и неслыханное слово! Господь Бог Саваоф есть Бог неба и земли: «коснется земли, и она растает». Он вывел Израиля из Египта, но Он же вывел и филистимлян из Кафтора и арамейцев из Кира (*ibid.* 9, 7): «не таковы ли как сыны эфиоплян (кушиты), и вы для Меня, сыны Израилевы, говорит Господь». Так обличается и разрушается впервые национально-языческий идеал: «Вот очи Господа Бога на грешное царство и Я истреблю его с лица земли» — слова пророка, которые смущают народ, как хула и кощунство: «но дом Иакова не совсем истреблю, говорит Господь. Ибо вот Я повелю и рассыплю дом Израилев по всем народам, как рассыпают зерна в решете, и ни одно не падает на землю» (*ibid.* 8, 9).

Царство истинного Бога есть прежде всего идеал религиозный — идеал *правды* и *блага*. Носителем этого идеала, вершителем дела Божия на земле является истинный, верный Израиль. Народ Божий есть *отрок* или *раб* Божий, избранник, помазанник, сын Божий, Его возлюбленный; благочестивые цари, священники, пророки суть представители народа в этом истинном его существе и значении. Израиль призван осуществить царство Божие на земле; оно ему завещано, и потому со спасением дома Иакова связано дело Божие на земле и спасение мира. Разрушив «грешное» языческое царство и просеяв, как в решете, сынов Израилевых, Ягве не истребит дом Иакова до конца: праведный «остаток» не преклонит колени пред Ваалом, он «обратится» и спасется. Ягве «не оставит душу его в аде и не даст праведнику Своему видеть истление». Он вновь

покроет плотью иссохшие кости дома Израилева, Он воскресит его (Иез. 37) и даст ему Помазанника по сердцу Своему. И это не ради Израиля, а ради Своего великого имени, которого святость должна явиться на Израиле перед глазами народов (Иез. 37). Ибо через Израиль должна осуществиться правда Божия — высшая, нравственная и религиозная правда. Через Израиль должно осуществиться на земле совершенное познание Божие, — познание в том смысле, как его понимали евреи, — как близкое, интимное общение. Через Израиль слово Божие должно открыться миру. Таков общий смысл проповеди пророков. Суд и спасение — такова внешняя схема всей пророческой проповеди. Одни преимущественно проповедуют суд; другие вслед за судом возвещают «утешение». Спасение и воскресение Израиля, его искупление и «оправдание» — оправдание его истинной веры и надежды — столь же несомненны для пророков, как сама правда Божия; оно составляет такую же божественную необходимость, как и разрушение языческих царств или разрушение «грешных» царств Израиля и Иуды, преследующих языческие цели и почитающих Ягве за национальное, языческое божество.

В энергии своего богосознания пророки понимают в Боге судьбу своего народа и вместе они сознают Бога в действительности, в природе и в истории. В ее событиях они видят знамения Божии, историю Его царствования. Навуходоносор, разрушающий Иерусалим, есть Его служитель, и Кир, восстанавливающий иудеев, — Его помазанник. Но все же народ-мессия, народ-помазанник, которому вверено Слово Божие и дело Божие, есть Израиль. В Боге пророки читают его судьбу, в Боге истолковывают ее и учат своих братьев «путям» Божиим. Их проповедь меняется сообразно времени и течению событий, оставаясь неизменной по своему религиозному существу, по своему средоточию. Самария должна погибнуть; Иуда должен уцелеть; а если затем и он обрекается на гибель, то «остаток» спасется и обратит все народы. Проповедь разрушения и проповедь спасения внушена одним и тем же духом; в ней нет политического расчета, в ней нет оппортунизма, приспособляющегося к обстоятельствам, — есть только живое сознание *близости* Божества и отсюда убеждение в неизбежном и близком *суде* Божиим и в конечном торжестве Его правды, Его слова. Отдельные пророчества могут и не сбываться, как учит об этом притча пророка Ионы \*, но это не изменяет

\* Ср. Иез. 3 16—21, 33 7—9.

убеждения в истине этого слова. Все погибнет, народы работают для огня, и через этот огонь пройдет и дом Израилев, но «остаток спасется». «Святое семя» непременно сохранится, чтобы дать благодатный отпрыск, и народы не растопчут его; оно сохранится и оживет, а они рассеются и исчезнут как дым, потому что Бог — сила и крепость Израиля.

Бог, Которого знают пророки, есть *суд* и *спасение*, суд грешных, противящихся Ему, и спасение праведных. То, что построено на ложном основании, должно рухнуть — это нравственный и физический закон; государство, основанное на социальной неправде, царство, держащееся насильем и служащее ложным богам, — должно пасть неизбежно. Это так же верно, как и Сам Бог. И с другой стороны, правда должна осуществиться, истина не может не торжествовать. Поэтому те, кто отступают от «путей» Божиих, сами работают на свою гибель, собирают горящие угли над своею головою, а тех, кто живет в правде, ждет спасение и оправдание. Это верно относительно царств и народов, это должно быть верно и относительно отдельных лиц. Как, однако, объяснить с такой точки зрения видимое торжество насилия, зла и неправды, как понять страдание праведных? Вопрос роковой, который ставится тем настоятельнее, что загробная жизнь является только тенью и не имеет реального значения. Как объяснить и понять страдания невинного «святого семени», которое терпит вместе со своим народом и за свой народ? Это вопрос религиозный, затрагивающий не только одни личные интересы, а самую веру в правду Божию.

Прежде всего в связи с сознанием Божества растет сознание греха, немощи, глубокой нечистоты, в которую погружен человек: «все согрешили и нет никого чистого от греха, хотя бы он прожил всего один день». Это не уловка богословия, это прямой ответ совести, которая судит себя перед Богом. Но где же тогда «святое семя», залог спасения и оправдания Израиля? Оно таится, живет в нем. Прежде всего оно живет в вере пророков, в пророческом богосознании. Такое богосознание истинно, благо и праведно. Это «праведность от Бога», «мудрость от Господа», — в ней прямой ощутимый начаток «жизни» и «спасения». Оно живет в пророках, оно живет в верном Израиле, освящает его, покрывает его грехи. Богосознание дано в слове Божиим через пророков; *оно дается Богом в вере человека*. Это и есть начаток жизни. Свят один Бог, но в общении Своим с людьми Он освящает их Своим присутствием в их созна-

нии, присутствием Своего Духа в их духе; Он изглаживает их грехи ради Себя Самого (Ис. 43, 25) и Сам Собою. Замечателен нравственный процесс, путем которого сознание греха и осуждения сочетается с сознанием Божества, освящения и примирения в некоторых избранных религиозных гениях. Апостол Павел, истинный сын своего народа, а после него и другие христианские вероучители дают нам объяснение этого духовного явления, испытанного ими с такою силой. Противоречия тут нет: это — отрицательная и положительная сторона одного и того же богосознания в человеке. Самое познание греха и его осуждение есть результат сознания Божества, а где есть Бог и переживаемое общение с Ним, там есть благо и «жизнь». Вся горечь осуждения растворяется в этом общении. Свиток Иезекииля, на котором написано: «плач и стон и горе» — делается сладким, как мед, на устах пророка (Иез. 3, 1).

Внутреннее освящение не есть внешнее оправдание, хотя заключает в себе условие и залог такого оправдания. И то и другое — от Бога. Полное освящение, прощение грехов, совершенная праведность, вышедшая из зачаточного состояния семени, обновление сердец и совершенное познание Бога или насыщение Им — есть высшее из обетований. Это восстановление общения с Богом, «новый завет» с Ним (Иер. 31, 31—34). Сам Бог служит залогом этого обетования, которое предвкушается пророком. И это предвкушение утешает его в скорби и тесноте, в настоящем поношении, осуждении и страдании семени Иакова и семени Давида. В самом освящении своем он еще не оправдан, но терпит вместе с народом за грехи народа; в самой святине своей, в своей вере, он терпит поношение и поругание. Его богосознание есть поэтому страдающее богосознание, и он есть страдающий *отрок* (или раб) *Божий*, который носит в себе слово Божие и вместе несет на себе язвы своего народа, казнь за грехи его (ебед Ягве Второисайи) и освящает в себе свой народ.

В этом смысле мы понимаем таинственный образ страдающего «отрока Божия» во второй части книги пр. Исайи (т. н. Второисайи), о котором много спорят ученые критики и в котором христианские писатели со времен евангелистов видели пророческий образ Искупителя.

Одни признают в нем олицетворение Израиля или, точнее, «верного» Израиля, не отступившего от Бога и страдающего за братьев; другие указывают в нем индивидуальные черты и видят в нем образ действительного или

идеального мученика-пророка \*. На самом деле идеал и действительность, образ отрока Божия (53) и образ верного мессианического Израиля (41 и 42; 44, 21) совпадают в страдающем богосознании пророка. Израиль представляется в «отроке Божием» и освящается в нем, в его общении с Богом. В страдании этого праведника заключается сугубое обличение коллективного греха, вину которого он несет, и в нем же — чаемое спасение, залог «прощения» и «оправдания» Израиля, за которого он терпит. Этого мало: оправдание веры Израиля имеет универсальное значение; отрок Божий «не изнеможет», доколе не утвердит правды Божией на земле, и Господь поставит его «в завет» для народов, во свет язычникам, чтобы узников вывести из заключения и «сидящих во тьме из темницы». Через Израиля, через сына Давидова (55, 3) воцарится Бог и будет «судить» народы, т. е. править ими, и с этим царством придет новое небо и новая земля, в которой живет правда (60 и 65; ср. 2 Петр. 3, 13) и где Господь будет вечным светом (60, 20). С идеей грядущего торжества связывается идея искупления.

Замечательно, что аналогичные обетования царства правды и обращения язычников соединяются у самого пророка Исайи (гл. 11) с грядущим воцарением «отрасли от корня Иесеева», когда «не будет более зла на святой горе Господней» и «земля будет наполнена ведением Господа, как воды наполняют море».

Итак, образ народа Божия в его духовном существе, образ истинного Израиля есть образ страждущего праведника, пророка, мученика, «отрока Ягве» (Второисайя) и вместе он же есть образ грядущего славного сына Давидова, Судии и Спасителя (Исайя). Здесь нет противоречия, но нет и богословской системы. Этот образ воспет псалмами и пророками, как он предносится духовным очам Израиля:

---

\* В индивидуальных чертах отрока Божия указывали то Иеремию (Duhm, Theologie d. Propheten, 1875, 289), то какого-то неизвестного законоучителя (он же, Das Buch Iesaia, 1892 и Bertholet, Zu Iesaia, 53, 1899), то, наконец, Зерубабеля (Sellin, Serubabel, Ein Beitrag zur Gesch. d. messianischen Erwartung, 1898). Допуская, что в гл. 40—48 имеется в виду коллективный образ страждущего Израиля, в гл. 50 и особенно 53 большинство новейших исследователей признает индивидуальные черты. Но такие исследователи, как Вельгаузен (Isr. n. jüd. Gesch., 155, сл.), Сменд (нов. изд. Alttestam. Religionsgesch., 352) и Будде (Die sogenannten Ebed-Iahwe Lieder u. d. Bedeutung des Knechtes-Iahwe, 1900), убедительно доказывают, что во всей кн. Второисаии имеется в виду один образ, имеющий собирательное значение. О новейших исследованиях см. указанную монографию Будде.

он составляет, если можно так выразиться, предмет его религиозной действительности, религиозного ведения. В различные моменты истории он представляется с различных сторон: страсти и поношения, смерть и позор праведника, исполненного духом Божиим, являются столь же необходимыми в мире зла, как и окончательное, не только внутреннее и нравственное, но и полное, всецелое торжество над этим злом, его осуждение и упразднение. Пророчество не есть эмпирическое предсказание: оно есть сознание религиозной, божественной необходимости, как в будущем и прошедшем, так и прежде всего в настоящем. Образ страдающего отрока Божия служит переходом от ветхозаветного мессианизма к новозаветному. И каково бы ни было историческое происхождение этого образа, каков бы ни был смысл, который придавали ему иудеи, возвращавшиеся из пленения вавилонского, христианская Церковь по праву узнала черты его в Искупителе. То был пророческий образ в истинном смысле слова, образ, вдохновленный тем же Духом, Который исполнил Христа.

## VII

Грядущее царство представляется Израилю с его человеческой и божеской стороны. Одни ждут простого восстановления дома Израилева. Рассеянные сыны его соберутся от четырех концов земли, победят язычников и покорят все народы. Храм Господень восстановится в новом великолепии и наполнится Славою Господа. И над объединенным народом вновь воцарится Давид — царь от корня Иесева, праведный, могущественный, благословенный Господом. Помазанник Божий утвердит суд и правду, защитит сирот и вдов, поразит врагов Израиля и всех, делающих беззаконие; он упразднит всякую неправду и насилие, отрет слезы плачущих и угнетенных. При нем праведные будут благоденствовать и умирать безболезненно и мирно в глубокой старости, насыщенные благами земными и свободные от страха. Сама природа преобразится: солнце заблестит бесконечно ярче, земля принесет плоды в сверхъестественном изобилии, всякое зло и скорбь исчезнут со святой горы Господней, и народы будут служить Израилю и обратятся к Богу его.

Уже этот идеал имеет свою божественную сторону: грядущее царство есть реальное присутствие среди народа того Бога, Которого небо и небо небес не могут вместить (3 2. 8, 27) и Которому он построил храм в жилище, в «веч-

ное местопребывание» на земле. Бог будет венцом для остатка народа, и духом правосудия для сидящего в судилище, и мужеством для отражающих неприятеля до ворот (Ис. 28, 5, 6). Бог святится в своем народе и в нем является миру. «Дух Господень» пребывает, *почиет* на своем помазаннике — «дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия»; «жезлом уст своих он паразит землю и духом уст своих убьет нечестивого». — Не отрицая земной стороны национального мессианизма, пророки естественно проникаются его религиозным содержанием, по мере того как национальные бедствия наносят удар земным надеждам Израиля. Благо грядущего царства состоит прежде всего в Самом Боге — в том, что Он будет жить среди Своего народа более полным и реальным образом, чем в прежней скинии или разрушенном храме, оскверненном нечестием. Он обновит сердце Израиля, поселится в нем навсегда и заключит «новый завет» с Своим народом. Он излиет на него Свой Дух, наполнит землю Своим ведением, как воды наполняют море, и народ Божий станет народом пророков (Иоиль). Бог освятит Свой народ, сделает его мудрым и праведным и даст ему «жизнь», которая состоит в общении с Ним. Он будет его незаходимым «светом», изгладит его грехи и «оправдает» его навсегда перед всеми народами. Такой идеал не может быть уже исключительно национальным, и пророки понимают его в его вселенском значении. Свет Господень просветит язычников. «И будет в последние дни: гора дома Господня будет поставлена во главу гор и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы. И пойдут многие народы и скажут: прийдите и взойдем на гору Господню, в дом Бога Иаковлева, и научит Он нас своим путям; и будем ходить по стезям Его. *Ибо от Сиона выйдет закон, и слово Господне — от Иерусалима.* И будет Он судить народы и обличит многие племена; и перекуют мечи свои на орала и копыя свои на серпы и не будут более учиться воевать» (Ис. 2, 2—4) \*. Мессианический пир из чистых вин и тука костей готовится на Сионе для всех народов: на нем уничтожит Господь «покрывало, лежащее на всех племенах», и самая смерть будет поглощена навеки (Ис. 25, 6—9).

В действительности этой грядущей славе соответствует образ страдающего народа, страдающего пророка, отрока Божия; в его искупительных страстях, язвах и поношении скрывается спасение мира. Но «пришествие» царства, его

\* Ср. Мих. 4, 1—4.

полное раскрытие и осуществление, составляющее конечную цель Бога в истории, зависит всецело от одного Бога. Он носит в Себе, в Нем видят его пророки, и оно должно оправдаться в действительности, стать на земле, как на небе. Сознание близости Божества порождает сознание близости этого царства с его судом и спасением: Господь у дверей. Представления эти естественно получают эсхатологический характер. Чем более разрушаются земные надежды Израиля, чем более теснят его враги, чем могущественнее те земные царства, которые угнетают его и оспаривают друг у друга власть над вселенною, — тем живее в Израиле ожидание конца, тем глубже покаяние его псалмов и тем пламеннее молитва о скором пришествии Господа. В этих молитвах, как и у пророков, образ Мессии иногда как бы не различается от образа духовного Израиля: Израиль не отделяет его от себя. Но он не отделяет его и от Бога: нередко образ мессианического царя исчезает вовсе, остается один Бог, Царь Израилев. Но в Боге заключается все — и Мессия, и царство, и свет, и жизнь, новый Иерусалим, новое небо и новая земля. Все это видят в нем верные. Остается только молиться и ждать, бдеть и готовиться, поступать по правде Божией. Чтобы избежать близкого суда и видеть спасение, надо святить в себе имя Божие, познавать Бога и ходить его путями, т. е. делать «добро» (Мих. 6, 8). «Святы будьте, потому что свят Я, Господь Бог ваш» (Л. 19, 2). Все должны освятиться, чтобы спастись. Святость должна стать законом, нормой национальной жизни.

## VIII

Рассматривая религию Израиля, религию пророков, бесконечно возвышенную и духовную, с ее безмерными требованиями, невольно спрашиваешь себя, каким образом она могла овладеть отдельными личностями и целым народом, дисциплинировать его и стать в нем реальной, практической силой. Личности она не давала ничего, кроме Бога, перед Которым самая мысль о загробном существовании обращалась в тень. Конечно, вера Израилева учила видеть в Боге судию, Бога правды, воздающего людям по их делам. Но земная действительность противоречила этой вере на каждом шагу, противопоставляя ей видимое торжество зла и страдания праведника. Вера побеждает и это испытание в сознании близости Божией, которое есть «страх Бо-

жий», — в сознании безмерного величия, силы и правды Божией (Иов) и глубокой суеты всех дел человеческих (Екклезиаст): «кто мне на небе? и с Тобою ничего не хочу на земле... изнемогает плоть моя и сердце мое. Бог твердыня сердца моего и часть моя вовек» (Пс. 72, 25—26). Такою верой могла жить личность; но каким образом стала она положительной религией целого народа, потопляемого со всех сторон волнами языческого мира и притом изнутри зараженного суеверием и язычеством? В этом свидетельстве ее духовной силы, которая движет горы. Вера Моисея стала *законом* Израиля, законом национальной жизни, который все теснее и теснее охватывал личность и общество, подчиняя их религиозно-нравственным предписаниям и обрядам, дабы организовать самую внешнюю жизнь в непрестанный культ и непрестанно поддерживать богосознание этим культом. Мы не можем останавливаться здесь на рассмотрении последовательных реформ, реформ царей, пророков, священников и книжников, путем которых разрабатывалось и проводилось в жизнь национально-религиозное законодательство Израиля. Эти реформы постепенно объединили и очистили религию, уничтожая языческое двоеверие в народе; они оградил его от той языческой стихии, которою он был окружен, и сосредоточивали его жизнь вокруг культа духовного единого Бога. Когда все материальные залогов союза Израиля с Богом, ковчег и храм и самое царство, были разрушены, когда внешний культ прекратился, — закон остался оплотом, стеною Израиля, которую уже ничто не могло разрушить и которая только укреплялась внешними бедствиями. Эти бедствия и падение Иерусалима оправдали веру пророков, поразили народное язычество и показали все различие между Ягве в Его универсальном значении и Ваалом. Но благочестие Израиля не могло оставаться внутренним и субъективным, ибо и самая вера пророков выросла на почве объективной, национальной религии. Эту религию, этот союз Израиля с Ягве надлежало сохранить при совершенно изменившихся условиях народного существования. И с этою целью потребовалась реформа народного благочестия, более глубокая, чем все предшествовавшие; потребовалось систематическое воспитание народа в отечественных преданиях и обычаях, которые стали святым законом Израиля. Этот закон закрепил навсегда результаты долгого и мучительного процесса истории Израиля и проповеди его пророков; он оградил его веру и национальность от всякой внешней примеси, организовал его благочестие и дал окон-

чательную форму религиозной жизни и самосознанию позднейшего юдаизма.

Реформа закона совершилась постепенно. Еще до падения Иерусалима в 621 г. при благочестивом царе Иосии священник Хелкия «нашел» книгу закона (Второзаконие), а в эпоху пленения и после него отыскалось и остальное. Учителя народа, трудившиеся над разработкой предания, его сохранением, кодификацией и толкованием, выносили из сокровищницы своей старое и новое. Они создали религиозную общину, которая жила законом Божиим и питала свою веру воспоминаниями прошлого, упованиями будущего и Словом Божиим в настоящем. Эпоха великих пророков, живых носителей слова, миновала, но слово их осталось; прошло время бывшей национальной славы, но сохранилась память о ней и сохранились древние обычаи, ставшие вдвойне священными. С Ездрой, «писцом», или «учителем закона», наступила пора книжников и учителей закона, которые сели на седалище Моисея. Священники заменили собою царей и пророков. Хранители древнего обычая, древней *торы*, или закона, они были призваны святить Израиль. Внутреннему освящению веры и откровения, освящению духа, которое завещали пророки, соответствовало внешнее очищение, внешнее освящение, состоявшее в соблюдении закона и обряда. На этой почве развивается фарисейское учение об оправдании — посредством *дел* закона и *заслуг*, своих и чужих, заслуг праотцев и святых, которые могут покрывать грехи человека или его вину. Между грехами и заслугами устанавливается баланс, и прощение грехов является уже не тем восстановлением общения с Богом, о котором молились прежде, а простым освобождением от внешнего наказания за известное удовлетворение или уплату — учение, имевшее такое громадное значение в будущем. Благочестие стало внешним, наружным. Такое наружное благочестие было лишь отблеском веры пророков, но и этот отблеск спас и сохранил Израиль среди народов. Христос раскрыл все недостатки фарисейства с его суеверным ритуализмом, его гордою нетерпимостью, лицемерием и мнимой праведностью, — мало того, с тем законом, который свидетельствовал о «жестокосердии» народа (Мк. 10, 6; Мф. 19, 8). Но это не должно заставлять нас умалять положительное и воспитательное значение этого закона, который сам Христос пришел «исполнить» и в котором Он видел Слово Божие. Глубокая религиозность жила в Израиле и при нераздельном господстве закона и поддерживалась законом — тот

«страх Божий», который чувствуется лишь вблизи Бога, и та пламенная вера, которую дышат псалмы. Сознание греха и нечистоты личной жизни и неправды общественной не упраздняется самым строгим соблюдением внешнего благочестия, а, напротив, постоянно стимулируется законом. Его царство не упраздняет ожидаемого царства свободы и славы, а только служит к нему подготовлением. Настоящее Израиля, теперешний его «век», представляется состоянием унижения, скорби и тесноты не только по отношению к «будущему веку», но и по отношению к прошлому, к золотому веку Давида. Праведность побуждает к посту, молитве и покаянию. Жажда полной правды и освящения, жажда «жизни» и «света», жажда Бога выражается сильнее, чем когда-либо, в песнопениях левитов второго храма. Мессианические чаяния, не довольствуясь залогом прошлого и религиозными благами настоящего, питаются апокалиптикой — откровениями будущего. В апокалиптике еврейская мысль стремится найти свою теодицею — разрешить вековечный вопрос о согласовании правды Божией с земной неправдой, с страданиями праведных — как народа, так и в особенности личности, которая все сильнее заявляет свои права. В ней же ставится вопрос о происхождении и об упразднении зла, составляющий предмет последующего гнозиса.

## IX

Мы попытались, таким образом, воспроизвести основные черты религии Ветхого Завета. Основание веры Израиля крайне просто: оно исчерпывается познанием Бога и союзом с Ним; идеальные требования, предъявляемые этой верой к человеку, даны в тех двух наибольших заповедях, о которых говорит Христос, — заповедях любви к Богу (Вт. 6, 4—5) и полной солидарности с ближними (Л. 19, 18). Но внутреннее содержание этой веры бесконечно, и, разумеется, в настоящем очерке мы были далеки от мысли его исчерпать. Думаем, однако, что и сказанного достаточно для уяснения отношения Ветхого Завета к Новому, который есть его «исполнение». Мессианистические верования Израиля не являются отдельным догматом его веры: союз с Богом предполагает царство Божие, которое и *есть*, и *становится*, и *будет*; это царство и есть союз, полное общение и соединение с Богом, которое осуществляется в Израиле лишь отчасти, но имеет осуществиться в нем вполне во славу избранного народа и в просвещение всех народов.

Цель этого царства есть пришествие, раскрытие славы Божией или *реализация Бога на земле*. Если религия Израиля есть жажда Бога, которая утоляется в сознании Его, то Христос есть оправдание этой религии, ее Мессия, — прежде всего как *воплощенное богосознание*: на нем «почил дух Господень», дух ведения и благочестия. Если для Израиля этот дух открывался в Слове Божиим, в слове пророков, то Христос, для тех, кто уверовал в Него, явился *воплощенным Словом Божиим*. В этом смысле религиозное содержание новозаветного учения о Логосе, Слове, несомненно имеет свое основание в религии пророков и в мессианической вере Израиля. Но в связи с этим учением о Слове находится ряд богословских представлений о предвечном существовании Слова, о его отношении к Богу, к миру, к истории, — представлений, имеющих апокалиптический характер. Рассмотрим, каково происхождение этих представлений и где следует искать их элементов, — в религиозном сознании Израиля, в умозрениях греческой метафизики или же в специально христианском соединении иудейского с эллинским?

*Глава II*  
**ИДЕЯ БОГА**

Христианское богословие заключает в себе учение о Боге, открывшемся в Иисусе Христе. Оно сложилось в борьбе с юдаизмом, с язычеством и с теми сектами, которые возникли в христианской среде под влиянием юдаизма и язычества. Ветхозаветная религиозная мысль имела иное основание, иную точку отправления, иные задачи, и потому мы не можем искать в ней специально-христианских понятий и представлений. Учение о Логосе, как оно формулируется в четвертом евангелии, является именно таким специально-христианским учением, полагающим грань между прежним еврейским мессианизмом, завершившимся в проповеди Крестителя, и вселенским евангелием Христа: в отличие от всякого временного и местного национального откровения Логос понимается как универсальное, вечное откровение Отца — «свет», просвещающий не одних евреев, а «всякого человека, приходящего в мир». Еврейство, несмотря на свой универсальный монотеизм, заключало религию в национальные рамки, и то «слово», которого оно ждало от Ягве, в сущности до конца сохраняло в его упованиях ограниченное, национальное значение. Христианство, наоборот, с самого начала должно было обратиться в универсальную религию: как еврейская секта (ебионеи), оно не имело никакого будущего. Национальные чаяния потерпели полное поражение в самой смерти Христа: как «царь иудейский», Он умер на кресте; и для тех, кто уверовал в Его воскресение, Он воскрес, как универсальное откровение Отца, как Господь, Спаситель мира.

Что в монотеизме Израиля было основание для всемирного мессианизма, мы уже видели в предыдущем. Но на деле на этом основании строилась лишь национальная религия. В национализме Израиля был элемент, противный христианству, враждебный ему; и если Израиль дал Христу первых Его апостолов, то он же породил и Его первых врагов, первое антихристианское движение. Самые апостолы стали христианами лишь после смерти Христа, когда им уяснился смысл Его учения и Его личности. Евангельское учение о Логосе есть именно богословское объяснение смысла этой личности, как он сознавался евангелистом. А потому всякая попытка найти в Ветхом Завете это учение основывается на недоразумении.

Правда, мы знаем, что еще до христианства Филон пытался показать в Ветхом Завете учение об универсальном Логосе, и, по мнению некоторых критиков, богословие четвертого евангелия заключает в себе первую попытку понять и откровение Нового Завета при свете философии Филона. Но каково бы ни было отношение четвертого евангелия к эллинистической философии, самое толкование Ветхого Завета у Филона является нам явно произвольным и одинаково чуждым и букве, и духу Писания. Филон хотел объяснить образованному греко-римскому миру всеобщий разумный смысл Ветхого Завета, и с этою целью он рационализировал его в духе популярной эклектической философии своего времени. Понятие Логоса как универсального разума является у него принципом естественного откровения, и такое откровение без остатка отождествляется им со специальным откровением Израиля. Результатом было то, что Ветхий Завет утратил свой реальный смысл и обратился в аллегорическую басню с моралью, заимствованною у философов. Филон верно понял, что монотеизм Ветхого Завета и нравственное учение, им проникнутое, имеют общее, универсальное значение, но он не понял самой сути этого монотеизма и этого учения, обратив и то и другое в отвлеченности. Стараясь показать общую разумность каждой буквы, каждого слова и каждого образа Писания, он отрицал его конкретный, специальный смысл, не понимая, что в самой жизненности богосознания Израиля, в самом реализме, в самой исторической действительности переживаемого им откровения заключается его религиозное значение. Чтобы убедить людей в истинности философского учения, достаточно показать его разумность и нет нужды прибегать к откровению; но для того чтобы убедить людей в действительном откровении, надо дать им его испытать. Надо было «показать им Отца» так, как Христос Его «показывал» в Себе и учил апостолов Его показывать (Мф. 5, 16). Чтобы убедить людей в действительном существовании «Слова», нужно было показать им Его так, чтобы они «видели Его своими глазами и осязали своими руками» (1 Иоан., 1, 1). А Филон, напротив того, думал убедить мир в истинности веры отцов и в действительности их откровения, обезличивая их Бога, упраздняя их «союз» с Ним и фактически отрицая в религии все, кроме естественного откровения, тождественного с учением современной ему философии.

Мы нисколько не умаляем ни философского, ни исторического значения Филона. Даже в религиозном смысле его

попытка объяснить Ветхий Завет в смысле универсального откровения была в высшей степени знаменательна и плодотворна, но она была ему не по силам и оказалась несостоятельной. Во всяком случае его руководящая философская мысль и самое его понятие Логоса были почерпнуты им не из Ветхого Завета, и он вносил их в его истолкование извне, путем ложной, искусственной эксегезы, как это мы показали выше. Ту же ошибку совершали после Филона и все те эксегеты, которые ему следовали.

Тем не менее если Ветхий Завет заключает в себе основание для вселенского мессианизма евангельской проповеди, то он заключает в себе основание и для того учения об универсальном откровении, которое выразилось в христианском учении о Логосе. Но для того чтобы найти это основание, мы должны искать его не в отдельных текстах Писания, а в самой средоточии его религиозной мысли — в его представлении о Боге.

## I

Если можно говорить о Богословии Ветхого Завета, то, как мы уже видели, все оно сводится в сущности к одной истине монотеизма. Этот монотеизм, однако, заключает в себе бесконечно больше, чем простое отвлеченное признание единства Божества. Гегель и многие из его последователей, рассуждая о Боге Ветхого Завета, нередко указывали в Нем такое отвлеченное единство и противопоставляли его, как отвлеченного Бога, Богу христианства — живому, абсолютному и вместе конкретному Духу, открывающемуся во Христе и Его Церкви. На самом деле в богосознании Израиля Ягве раскрывается именно как «конкретный и абсолютный»; *и в этом-то сознании живого Бога и состоит ветхозаветное основание всего христианского учения о Боге.* Бог отцов, Бог Израиля, есть в противоположность учению многих гностиков подлинный Отец Иисуса Христа: таким Он Сам сознает Его в глубине Своего духа.

В ветхозаветном откровении Бог является в такой жизни, в образах такой конкретной реальности, какой не знали Гегель и его последователи; и вместе в этих образах, столь массивных и антропоморфных, столь телесных, если можно так выразиться, Он действительно сознается как всеединый и абсолютный. Он воплощается, открывается в этих образах, как в своей «славе», но он не уходит в них, не исчерпывается ими. Он является как живое лицо, как

действительная личность, и вместе Он не ограничивается, не исчерпывается Своею личностью, обнимая все.

Существо абсолютное и вместе конкретное, личное и вместе сверхличное — это совершенное противоречие, антиномия для рассудочного мышления. В наш век, как и в древности, немало философов и богословов жертвовали личностью, конкретностью Божества в пользу Его абсолютного существа, Его субстанции; другие, как А. Ричль, готовы отречься от понятия абсолютного, чтобы сохранить личного Бога. В обоих случаях, однако, упраздняется самое понятие о Нем: ни безличная, отвлеченная субстанция стоиков или Спинозы, ни ограниченная личность не соответствуют тому понятию о Нем, которое живет в религиозном сознании. Философская мысль издавна сознавала это противоречие и приходила либо к диалектическому разложению самого понятия о Боге (как, например, в скептицизме Карнеада), либо же к тому или другому умозрительному разрешению проблемы, заключающейся в этом противоречии: мы знаем, что умозрительное учение о Логосе послужило именно этой цели. Но ветхозаветная мысль не предается умозрениям и довольствуется непосредственной верой, для которой все сомнения и проблемы разрешаются испытываемой, переживаемой реальностью откровения как действительного факта опыта. В живом сознании безмерного величия Божества и совершенной зависимости от Него дана Его абсолютность, личность. В этом непосредственном сознании и следует искать основания для последующих, позднейших *понятий* о внутренней жизни Божества и Его конкретном единстве.

Единство Божие понималось конкретно уже в Ветхом Завете. Оно не отрицает множества, а побеждает его в себе, и самое имя Божие «Елогим» (plur.) отражает в себе, быть может, следы этой победы \*. Ягве есть Бог Саваоф, *Господь воинств* — понятие, всего более чуждое отвлеченной философии, *Господь воинств* — земных воинств Израиля и небесных полчищ, которые сражаются с Ним против Его врагов и врагов Его народа. В позднейший период это понятие очищается, одухотворяется, не теряя, однако, своего исконного смысла: Господь воинств Jachwe Zabaoth

---

\* Это не мешает, однако, видеть в слове e'lohim так наз. plur. magnitudinis (ср. *шаманим* = небеса); ср. F. Baethgen, Beiträge z. semit. Religionsgesch. (1888), 136. Замечательно, что еще в XV в. до Р. X. на глиняных табличках, найденных в Тель-ель-Амарне, множественное ilâni обозначает *одного* Бога, ср. Wildeboer, Jahwedienst u. Volksreligion in Israel (1899), 12.

делается *Господом сил* (*κύριος τ. δυνάμεων*). В этих силах раскрывается всемогущество Божие и Его вседеприсутствие, которые понимаются не в смысле отвлеченных истин катехизиса, а в смысле непрестанного живого и разнообразного действия божественных энергий. Ягве есть действительно тот Бог, без произволения Которого воробей не свалится на землю и волос не упадет с человеческой головы, — Бог, одевающий лилии полей и дающий пищу птенцам. Его образ в Его царстве, силе и славе не менее далек от деизма, чем христианская Троица. Ягве царствует на небе «во святых» Своих, царствует на земле, в природе и в истории, и одно имя Его заключает в себе для Израиля апокалипсис, откровение Его настоящего и грядущего вечного царства.

Еврейский теизм не сразу достиг своего высшего выражения; подчиняясь общему закону духовного роста, и вера Израиля выросла из «зерна горчичного». Мы не можем рассматривать здесь различные фазисы этого роста от первоначальной монолатрии, зародившейся среди общесемитской почвы, до расцвета пророческой проповеди. Не все фазисы и доступны нашему изучению с желательной ясностью и полнотою, — в особенности ранние, первоначальные фазисы. Равным образом и те внешние влияния, которым подвергался Израиль, трудно поддаются учету, откуда легко объясняются частные разногласия среди ученых, пытающихся разобраться в оценке таких влияний и определить их относительное значение.

Мы знаем, как сильны были эти влияния, ассириовавилонские, египетские, сиро-финикийские, персидские, греческие. Ассириовавилонские влияния сказываются в течение всей истории Израиля, от времен Авраама, вышедшего из Ура халдейского \*, и до позднейших времен гностицизма и Талмуда \*\*. Временами иноземные культы проникали в Израиль с особою силою и оспаривали место у культа Ягве \*\*\*. Но все эти внешние влияния не затронули суще-

---

\* Б. II, 28, 31 (= E) и 15, 7 = (J); достоверность этого предания, сохранившегося даже среди ассирийского гнета позднейших времен, подтверждают и новейшие ассириологи, как Гоммель, Сэйс (Sayce, *Hibbert Lectures* 1887, стр. 41 сл.) и Иеремияс. Важны в особенности эти ранние влияния.

\*\* О вавилонском происхождении многих гностических представлений ср. Kessler Ueber Gnosis u. altbabylon. Religion Verhandl. d. V. Orientalisten-Congresses, II, 1, 288—305 (1882) и Anz, Zur Frage n. d. Ursprung d. Gnostizismus (1897). См. ниже гл. IV.

\*\*\* Напр., культ хананейских Ваалов или ассирийские культы при последних царях, ср., напр., 4 Ц. 21 и 23 (реформа Иосии) и Иез. гл. 8.

ства ягвизма, — напротив, они послужили его очищению, его истинному раскрытию, вызывая своевременно могущественную реакцию религиозного сознания Израиля в лице пророков Божиих. Бог Авраама вывел его из-за Евфрата и заключил союз с ним и его родом; в лице Моисея Он победил богов, которым сыны Израиля научились служить в Египте: *Бог отцов стал Богом народа*, Господом браней и судьей Израиля. То были дни юности Израиля, когда Ягве обрел его как виноград в пустыне, как раннюю первую ягоду на смоковнице (Ос. 9, 10). Он открыл ему Свое имя и дал ему священный ковчег, его национальную святыню, в залог союза с ним. Затем в лице судей, пророков и благочестивых царей Ягве восторжествовал над хананейскими богами, над Ваалом и Молохом; в пророках и верных Своих Он восторжествовал над богами ассирийцев и вавилонян, над тем «воинством небесным», которому Израиль научился служить по примеру этих народов: *Бог народа раскрылся как Бог вселенной*.

Таким образом, соблазнам язычества «подобало прийти»: в борьбе с ними окрепла и созрела вера Израиля в своем монотеизме; в этой борьбе с другими культурами Ягве раскрылся постепенно Израилю в Своем величии: Бог Отцов, Бог Израилев, вождь и судия его, явился в отличие от местных национальных Ваалов хананейских как универсальный, всеильный, единый Бог неба и земли и всего «небесного воинства». И вся та власть над природой, над миром живых и мертвых, какую другие народы приписывали другим богам, была признана за единым Ягве. «Я Ягве и нет иного кроме Меня, — говорит Он приближающемуся Киру, своему «помазаннику». — Я препоясал тебя, хотя ты и не знал Меня, дабы узнали от востока и до запада, что нет кроме Меня; Я Господь, и нет иного. Я образую *свет* и твою *тьму*, делаю *мир* и произвожу *бедствия*; Я, Ягве, делаю все это» (Ис. 45, 5 сл.). Так единый Ягве противопоставляется персидскому дуализму и вавилонскому многобожию и побеждает их: «только у Ягве правда и сила» (45, 25). В самом падении мечтаний земного, национально-политического мессианизма — сначала в падении царств, затем в разочаровании, последовавшем за неудачной попыткой реставрации при Зерубабеле, торжествует чистая вера пророков, вера в единого Ягве, нашедшая себе столь вдохновенное выражение во Второисаии. Сила Ягве явилась в самой немощи Его «отрока», и Его правда — в сознании духовного Израиля и в том законе, которому она подчинила народ, оградив его нерушимой стеной от языческого мира.

Мы не будем рассматривать здесь тот великий, провиденциальный исторический процесс, в котором созрела вера Израиля; мы только постараемся уяснить себе понятия о Боге в Его отношении к духовному и физическому миру, окончательно сложившиеся в этом процессе. В этих понятиях — начатки богословия евреев и начатки всего последующего богословия.

## II

Мы находим такие начатки в учении закона и пророков. Они развиваются в послевавилонский период, в книгах Ветхого Завета, относящихся к персидской и греческой эпохе, и впоследствии, в апокрифической и раввинической литературе, в синагогах Палестины, Египта и Вавилона. Позднейшее развитие совершается в различных направлениях — в направлении к христианству, гностицизму и Талмуду.

Богословские умозрения, хотя и элементарные, возникают сравнительно поздно. Замечательно, что самое учение о сотворении мира единым Ягве, несмотря на всю свою древность, имеет лишь весьма второстепенное значение до пленения Вавилонского. Лишь со времени Второисайи оно выдвигается на первый план\*. Сказания о сотворении мира, о победе Божества над древним хаосом, над страшным змеем бездны, над пустыней и водами, скованными Его всемогущим словом, — восходят к самой седой старине: они древнее Моисея, отчасти древнее самого Израиля, как показывает новейшая ассириология. Но до окончательного торжества учения пророков, до пленения Вавилонского, Ягве, живущий среди своего народа, является ему прежде всего как Бог отцов, Царь Иакова, Владыка Израиля. Народ вспоминает преимущественно о том, что Он для него сделал, как Он умножил и укрепил его, как Он помогал еще его праотцам, как Он вывел отцов из Египта, сражался за них в бранях, даровал им землю Ханаанскую и победу над врагами. В самом владычестве Ягве над природой благочестивый израильтянин более поражается видимым, настоящим действием, чем прошедшим творчеством. Но это

---

\* Ср. Gunkel, «Schöpfung u. Chaos in Urzeit und Endzeit» 1895, стр. 156—163. Следует заметить, что в В. З. не существует слова для обозначения «мира». В Еккл. III, 11 слово «олам» (olam) означает вечность, а не мир. «Век сей» в мессианских чаяниях Израиля противопоставляется «будущему веку», и понятие мира (космоса) постепенно отождествляется с первоначальным понятием века зона.

действие он постепенно учится видеть во всем, — в этом его «мудрость». Если современное научное мирозерцание не допускает чуда как произвольного нарушения законов природы путем сверхъестественного вмешательства, то можно сказать, что еврей, наоборот, не знал другого закона природы, кроме «уставов» Ягве и Его непрерывно действующей энергии. Позднейшее схоластическое понятие о чуде основывается на признании более или менее обширной области явлений, изъятой из сферы постоянного живого действия Промысла, который лишь от времени до времени вмешивается в эту область, внешним образом нарушая естественный ход событий. Такое понятие о чуде в сущности само основывается на частном допущении механического мирозерцания и потому в конце концов оказывается бессильным против него. Еврей не знает чудес в этом смысле, потому что для него вся природа с видимою закономерностью ее явлений есть великое и непрестанное чудо Божие. Среди этих явлений он признает особые «знамения»; но эти знамения Божии совершенно входят в законы природы, как он ее понимает.

Бог есть Господь земли и того неба, которое ее окружает, Господь солнца, луны и всего воинства небесного. Оно подвластно Ему и слушается голоса Его пророков. Иисус Навин (10, 11—14) останавливает солнце над Гаваоном и луну над долиной Аиалонскою, пока Израиль мстит врагам своим и Ягве бросает в них большие камни с неба. Звезды сражаются с Сисарой с небесных путей своих в песни Деборы пророчицы (Суд. 5, 20), и тень на солнечных часах царя Хискии отступает на десять ступеней по молитве пророка Исаии в знамение того, что царь выздоровеет через три дня\*. У края вселенной поставил Господь жилище солнцу, и каждое утро оно выходит из него, «как жених из чертога брачного, радуясь как исполин пробежать поприще» (Пс. 18, 6). Утренние звезды ликовали, когда Господь утверждал основания земли (Иов 38, 7); только *Хелел бен сахар*, Утренняя Звезда, «Денница, сын зари», хотел взойти на небо выше звезд Божиих и сесть на краю севера, на «горе богов»\*\*, чтобы сравняться с Всевышним; но он низвержен во ад, в глубины преисподней (Ис. 14, 12 сл.).

---

\* IV Ц. 20, 8—11 ...и сказал Езекия (Хиския): легко тени подвинуться вперед на десять ступеней; нет, пусть воротится тень назад на десять ступеней.

\*\* Срв. Jensen, «Babylonische Kosmologie», 23. Срв. Jeremias, Die babyl.-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode (1887), 121—6 и Warren, The paradise found at the Northpole (1885), 206 сл.

Один Господь открывает и затворяет «окна небесные» и источники великой бездны, дает дождь и засуху, наполяет землю и произращает плоды. Он наполняет облака водою, и они не распадаются под нею. Он изводит ветры, снег и град из их «хранилищ», и от грозы Его дрожат столбы небес. Он — Царь неба и земли, и кто же создал их, если не Он?

Космология и космография, отражающие вавилонские влияния, остаются одинаково элементарными и в ранних и в позднейших текстах. Памятники, относящиеся к эпохе после пленения и проповедующие всемогущество Творца, несомненно развивают или повторяют более ранние, древние представления. Но в сознании своей непосредственной, исключительной связи с Ягве древний Израиль не останавливается с преимущественным интересом на этой стороне деятельности Ягве, т. е. на мысли о Его отношении к миру вообще: Ягве есть Бог неба и земли по отношению к прочим народам, к прочей вселенной; по отношению к Израилю Он есть еще нечто большее — Он *его* Бог. Всякая попытка объяснить религию Израиля «натуралистически», т. е. из обоготворения природы, является поэтому явно несостоятельной; и если Израиль, подобно прочим народам, одухотворил природу и олицетворил светила небесные, то в этой живой природе он славил одного живого Бога и в голосе живых стихий слышал Его славословие (Пс. 148). В научном понимании природы греки бесконечно опередили евреев; не физику, а свое богопознание принесли евреи миру. Впрочем, и физика, и астрономия греков были превзойдены новейшей наукой, но ветхозаветная вера во всемогущество Промысла, без которого волос не падает с головы человека и ничто самое малое не совершается в мире, осталась до сих пор в каждом верующем сердце\*.

По мере того как росло в Израиле сознание универсальности и трансцендентности Бога, мысль о царстве Его над всею тварью естественно выдвигалась на первое место. Проповедь пророков, падение царства Иудейского и храма Иерусалимского и самое восстановление Иерусалима и

---

\* Правда, у стоиков мы находим аналогичные представления, напр., в известном гимне Клеанфа (ст. 15 сл.) или у Хризиппа (οὐδὲ τοῦλάχιστον ἐστὶ τῶν μερῶν ἔχειν ἄλλως ἢ κατὰ τὴν Διὸς βούλησιν) <sup>2</sup>. Но самое это учение о Промысле связывается стоиками с их пантеизмом, вследствие чего оно имеет совершенно иной характер, чем ветхозаветное или христианское учение: стоическое «Провидение» естественным образом обращается в «судьбу» или «необходимость», которая является роковою для личности, для всего индивидуального.

храма, столь не соответствовавшее национальным чаяниям, убедили дом Иакова в сверхнародном, вселенском значении Ягве, Бога неба и земли. Залог спасения Израиля, оплот его веры и надежды лежит отныне в абсолютном монотеизме в отличие от национального однобожия. И именно в мысли о сотворении мира единым Ягве абсолютный монотеизм находил свое общепонятное выражение. Замечательно, что и здесь эта мысль не имеет умозрительного характера. Безусловность божественного творчества выражается прежде всего в том, что Бог создает все одним Своим словом, без всякого посредства: в этом — чудо творчества. Но понятие о сотворении мира из «ничего», которое впоследствии отсюда выводилось, еще отсутствует; и это по той причине, что умозрительный вопрос о материи и ее отношении к Божеству, — вопрос, возникший не сразу и в греческой философии, — не ставился вовсе перед мыслью древних евреев. Еще в Талмуде (как и у Филона) находится представление о какой-то хаотической материи, из которой создается мир \*. Можно сказать, что учение о сотворении мира из ничего было впервые последовательно сформулировано христианской мыслью, и притом в связи с учением о Логосе, «Им же вся быша» \*\*.

У евреев мысль о сотворении мира есть прежде всего мысль о Боге Творце, имеющая не теоретическое, а практическое религиозное значение, какое она получила и в христианском исповедании: «верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца». Бог Израилев есть Творец мира, и потому в своей вере Израиль, сын Его, должен восторжествовать над миром, унаследовать мир. В этой вере утверждается прежде всего превосходство Ягве над всеми другими богами народов, а следовательно, и грядущее торжество над ними Израиля: «Все боги народов идолы, а Ягве небеса сотворил» (Пс. 95, 5); нет никого равного Ему. Со времен Второисайи эта мысль делается основным положением религиозной полемики, направленной против язычества и идолопоклонства: идолы — тварь, и боги — ничто, вся честь и поклонение принадлежит единому Ягве: Он — тот, который восседает над кругом земли, и живущие на ней — как саранча перед Ним; Он распростер небеса, как тонкую

\* Weber, Die Lehren des Talmud (1886), стр. 194.

\*\* Впрочем, см. 2 Макк. 7, 28 οὐκ ἐξ ὄντων и Апок. Баруха 21, 4; 48, 8 (?) изд. Charles; с другой стороны Рим. 4, 17 и Евр. 11, 3 (μη̄ ἐκ φαυλομένων) и 2 П. 3, 5 οὐρανοὶ ἦσαν ἐκπλαται καὶ γῆ ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος συνεστώσα τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ<sup>3</sup>.

ткань, и раскинул их как шатер для жилья (Ис. 40, 22). В этом изначальном превосходстве Ягве над миром, над всем воинством небесным и над всеми богами народов заключается откровение Его конечного торжества, ибо Он есть тот же в первых и в последних (Ис. 41, 4). Он, а не кто другой создал небо и землю; Он а не Бель победил древнего змея; Он и избавит народ свой от всех богов и народов и в них еще раз поразит «врага». Ягве укротит безбожный хаос народов, как некогда Он укротил хаос и бездну вод, покрывавшую землю.

Конец совпадает с началом. Сотворению неба и земли соответствует новое творение, новое небо и земля в конце времен; укрощению хаоса вод соответствует грядущая победа над человеческим хаосом; поражению древнего дракона бездны, о котором повествуют старинные предания вавилонян, псалмы и гимны пророков, соответствует конечное торжество над «врагом» и хульником Божиим. Страшное чудовище, свергнутое с небес в преисподнюю сильной мышцей Господней, будет поражено еще раз и окончательно в новом творении. «Враг» будет посрамлен навсегда со всеми своими приспешниками и теми народами и царствами, которые ему служат. Венчанные головы змея будут отсечены мечом Господним и более не отрастут.

Ветхозаветная апокалиптика связывается с космогонией, и старинные космогонические предания оживают в предании апокалиптическом, которое тянется в течение долгих веков и переходит далеко за пределы еврейства. Сотворение мира представлялось в виде последовательного торжества Бога над хаосом, над темною бездною вод (*tehôm*) и над пустынею земли. Согласно I гл. кн. Бытия, бездна вод по всемогущему слову Творца разделяется твердью небесною на верхнюю и преисподнюю бездну и затем дает среди себя место суше. «Ты поставил землю на ее основаниях, — говорит псалмопевец, — не поколеблется она вовеки и веки; бездною вод (*tehôm*) Ты покрывал ее, как одежду, и (даже) на горах стояли воды; от прещения Твоего они бежали, от гласа Твоего громнаго в страхе ушли, с гор спустились в долины на место, которое Ты положил им. Ты положил им предел, которого они не перейдут и не возвратятся они покрыть землю» (Пс. 103, (104), 5—9). Над верхними водами (над небом) — горнии чертоги Божии (*ib. 3*), а под землю — нижняя бездна. Когда море исторглось из преисподней бездны, «вышло как бы из чрева», Бог сделал ему облака одеждою и туманы — пеленками, как младенцу; Он «поставил ему запоры и воро-

та и сказал: доселе дойдешь и не перейдешь, и здесь предел *надменным* волнам твоим» (Иов, 38, 8—11) \*. Пучина морская, взволнованная, но бессильная в своей ярости, как бы стремящаяся выйти из берегов и затопить землю, представляется в виде грозного, укрощенного чудовища; она отражает бывшую докосмическую вражду и борьбу; это — живой остаток древнего хаоса, под которым еще зияет бездна с ее пастью; в водах морей еще гнездятся страшные чудовища, киты, драконы, змей Рахаб, Левиафан, который обращает пучину в кипящий котел и один занимает седьмую часть вод \*\*. Но в дни древние Господь низложил Рахаба; силою Своею Он расторг море и сокрушил головы змеев в воде; Он сокрушил голову Левиафана и властвует над яростью моря \*\*\*; преисподняя обнажена перед ним, и рефаимы трепещут под водами (Иов, 26, 5—6).

В этих старинных образах послевавилонской эпохи, исполненных величавой и глубокой поэзии, можно искать уцелевшие следы древних космогонических преданий, находимых и у пророков и позднейших псалмописцев: они не развиваются, не излагаются ими подробно, как в позднейшей апокрифической и раввинической литературе. Они просто припоминаются — не с целью физического описания или объяснения вселенной, а с целью живого раскрытия могущества Божия в настоящем и будущем. Образы прошлого служат апокалиптическими образами, в которых понимается настоящее и будущее.

«Шум народов многих» и «рев племен» подобен шуму и реву морскому. «Ревут народы, как ревут сильные воды; но Он погрозил им, и они далеко побежали и были гонимы, как прах по горам и пыль от вихря» (Пс. 17, 12). Господь сил с Своим народом, и он не убоится: «пусть шумят, вздымаются воды морей, трясутся горы от волнения их и колеблется земля, утвержденная на морях и источниках бездны; пусть шумят народы и двигаются царства; Господь подаст голос Свой и земля растает» (Пс. 45, 46). Из взволнованного, мятущегося человеческого моря выходят языческие царства и цари, сражающиеся между собою и ратующие против «святых Всевышнего». И пророки видят в них образы древних чудовищ, Рахаба, Левиафана, морских

---

\* Молитва Манасии (в конце 2 Парал.): «Господь связал море словом повеления Своего, заключил бездну и запечатал ее страшным и славным Своим именем».

\*\* Ср. Иов 38 и IV Ездры, 52.

\*\*\* Пс. 88 (89), 10—11 и 73 (74), 12 сл.

драконов, уже сраженных рукою Господа \*. В день суда Своего, когда выйдет Господь «из жилища Своего наказать обитателей земли за их беззаконие», Он «поразит мечом Своим тяжелым и большим и крепким Левиафана, змея, бегущего прямо, и Левиафана, змея извивающегося, и поразит чудовище морское» (Ис. 27, 1). Не ожидает ли Фараона участь змея Рахаба, а царя вавилонского участь Хелал' бен' Шахар', превознесшего Фаетона, свергнутого в преисподнюю? Подобные же образы встречаются нам и позже: в видении Даниила (гл. 7) четыре ветра борются над великим морем, и четыре чудовищных зверя выходят из него — четыре грозных царства. Потом с облаками небесными идет *Человек* («подобный Сыну Человеческому»), олицетворяющий собою грядущее вечное «царство святых Всевышнего», у которых нечестивый царь (Антиох Епифан) возмечтал было отнять закон и праздники. Но этот «враг», страшное воплощение зверя, убит, и «у прочих зверей отнята власть их, и продолжение жизни дано им только на время и на срок». А Сыну Человеческому «дана власть, сила и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его не разрушится».

Бог истории есть Бог, Творец и Царь вселенной. В нем Израиль видит свое спасение, столь же близкое и действительное, как Он Сам. Он не отдаст зверям душу горлицы Своей и не потерпит вечного поношения Своего святого и страшного имени \*\*, которым заключена и запечатана самая бездна. Семя жены сотрет главу змея. Древний хаос не восторжествует вновь, и поклонники истинного Бога не посрамятся, — Царство Божие не только *будет* в конце времен, — оно было, оно предзаложено от начала, от сотворения мира и оно *есть* теперь в Боге. И перед лицом «Ветхого днями» пророческое богосознание Израиля видит свой человеческий идеал — «царство святых», осуществленное в образе «Человека», святого «Сына Человеческого», как мы находим это в одной из позднейших книг Ветхого Завета.

### III

Это царство осуществлено прежде всего в самом Боге; оно осуществлено на небесах перед лицом «Ветхого днями»

\*Ср. Ис. 27, 1 и 51, 9; Иез. 29 и 32 (Фараон); Пс. 21 (22), 18—22; Пс. 67 (68), 1 (Египет и Эфиопия); Пс. 73, 13 сл.; Пс. Соломона 2, 28 сл. (Помпей); в Пс. 86 Рахаб становится прямо названием Египта.

\*\* Пс. 73, 19 сл.

«во славе», «во святых», или ангелах Божиих. Но оно имеет прийти и на землю. Залогом его осуществления служит имя Господне, вверенное народу и осеняющее его; посредниками осуществления этого царства в природе и человеке служат Дух Божий и духи, ангелы Божии, Слово Божие и Премудрость Божия, которыми Ягве творит и промышленяет вселенную. Рассмотрим, как понимали евреи эти начала и в каком смысле в них можно видеть начатки последующего богословского учения.

Христианское богословие слагалось в борьбе с ересями. Еврейская религиозная мысль развивалась в упорной и тяжелой борьбе с язычеством — иноземного и отечественного происхождения. Единство Ягве, Его всемогущество, Его царство, сила и слава — вот содержание как положительного учения о Боге, так и зарождающейся религиозной полемики и апологетики. В Пс. 96 (97), 7 боги признаются истуканами и вместе с тем призываются поклониться Всевышнему. Они суть «ничтожества»; и вместе с тем Ягве именуется «Богом богов» \* и превозносится над богами. Боги других народов и боги доисторического язычества лишаются своего верховного сана: они обращаются в ничто или же заменяются духами, подвластными Ягве: из прежних елогим' они делаются «сынами Божиими», бне елогим', или «святыми», т. е. ангелами, слугами Ягве.

Еврейский монотеизм не есть отвлеченность. Его особенность, как верно указал еще Шеллинг, состоит не в отрицании многобожия, а в положительном торжестве, в действительной, исторической победе над ним. Древняя вера Израиля, закалившаяся в печи вавилонской, заключает в себе не теоретическое философское отрицание тех многих богов, демонов и духов, которым поклонялись язычники, а практическое низложение их в культе единого Бога. Такое практическое религиозное отрицание несравненно глубже и значительнее теоретического отрицания и одно дает нравственное превосходство над язычеством; оно одно дает монотеизму Израиля его реальное и конкретное значение. Боги других народов, относительно говоря, были реальными: они являлись таковыми прежде всего в их культах и в той жизни, государственной и частной, которую они проникали собою, как определенные духовные начала; они не могли являться очам Израиля иначе как властителями, «князьями» народов, которые им служили; они были подлинные «архонты» и «космократоры» — «на-

---

\* Уже Вт. 10, 17. Пс. 49, 1 и 135, 2.

чальствующии» и «миродержатели» века. Эти космократы и властители суть «ничто» перед Ягве: как боги, они не более как истуканы; но это еще не значит, чтоб их не было вовсе \*. Среди этих богов есть и видимые существа. Воинство небесное, которому служили халдеи и персы, есть прежде всего нечто видимое: подняв глаза к небу, всякий его видит (Ис. 40, 26): это светила небесные, которые представлялись еврею столь же живыми, как и всякому другому народу древности. Но все они подвластны единому Ягве: Он «всех их называет по имени» и «выводит счетом»; все воинства небесные блюдут Его уставы, поклоняются Ему и возвещают Его хвалу \*\*. Они трепещут пред ним, ибо Он посетит и их своим судом (Ис. 24, 21—3), — Он, низринувший во ад превознесшегося Денницу, Сына Зари, и связавший «безрассудного» (ксил) Ориона \*\*\*. Он один «творит мир на высотах своих».

Признавая, таким образом, относительную реальность за богами политеизма, Израиль не мог сводить его всецело к человеческому заблуждению и нечестию, как бы ни велико было, в его глазах, их влияние в происхождении ложной религии. Ягве создал вселенную; Он Бог неба и земли; стало быть, Он и Бог всех богов. Он — Бог истории, а следовательно, и самый политеизм, как самое крупное и общее историческое явление, не мог произойти без Его произволения: самые боги, господствующие над народами, поставлены над ними Его волей. Взирая на солнце, луну, звезды и все воинство небесное, Израиль не должен поклоняться и служить им, *так как Ягве уделил их прочим народам*, а Израиля взял Себе (уже Вт. 4, 19—20) \*\*\*\*. С другой стороны, однако, сознание лжи языческого политеизма и общей неправды и зла, господствующего на всей земле, вызывало убеждение, что корни этого зла и неправды лежат глубже эмпирической действительности, — в тех самых началах, которым служат народы и которые управляют ими. Самые ангелы, самые небеса нечисты перед Богом (Иов, 4, 18 и 15, 15), и суд Божий коснется не только народов и царей земных, но и богов, их духовных князей. Бог судит и горних (ibid. 21, 24); уже в древности над всеми богами египетскими совершил Он суд (Исх. 12, 12; Иис. Нав. 23,

\* Ср. в числе многих примеров довольно позднее свидетельство 2 Парал. 28, 23.

\*\* Пс. 88, 6 сл. Неемия 9, 6.

\*\*\* Ам. 5, 8; Ис. 13, 10; Иов 9, 9 ср. Smend, A. T. Religionsgeschichte 471.

\*\*\*\* Ср. Вт. 32, 8 в перев. LXX.

3). В день гнева Господня «истлеет все небесное воинство и небеса свернутся, как свиток книжный; и все воинство их падет, как спадает лист с виноградной лозы и как увядший лист со смоковницы, *ибо упился меч Мой в небесах*», говорит Господь (Ис. 34, 3—5). В дивном псалме (81) изображается суд Божий в сонме богов, которые творят неправду и не судят, как им заповедал Господь: за это боги и сыны Всевышнего умрут, как люди, и падут как человеческие князья: «восстани, Боже, суди земли, яко Ты наследилши во всех языцех» \*.

В видении Даниила (8,10 сл.) Бог является вождем воинства небесного и Владыкою владык; народы — евреи, персы, греки — имеют своих князей на небесах, и Михаил, князь еврейского народа, борется вместе с Гавриилом против «князя персидского» (10,11). Но Ягве есть Владыка владык и в день суда Своего посетит «воинство выпретенное на высоте и царей земных на земле, и будут собраны вместе как узники в ров... и после многих дней будут наказаны» (Ис. 24, 21—22). Если Фараона ждет участь Рахаба и царя вавилонского — участь Денницы, то царь тирский уподобляется возгордившемуся херувиму, изгнанному из Едема и низринутому за беззаконие с горы богов, из среды огнистых камней (Иез. 28). Таким образом, от древнейших пророков до времен книги Даниила и позднейшей апокалиптики мы находим аналогичные образы и представления.

Народы с их царями олицетворяются в чертах чудовищных зверей, и за богами их Израиль видит «реальные потенции», действительные духовные силы. Но эти высшие реальности, эти боги обращаются в «ничто» перед Ягве и обречены Его праведному суду. Он открывается, таким образом, как «существо всереальное». Но какое отличие живого, самораскрывающегося Ягве от *Ens realissimum* схоластиков! Его «суд» понимается здесь как откровение действительно всеобщее. Его слово обращено и к людям, и ко всему небесному воинству. Он низложит сильных с их престолов и упразднит начала, власти и господства века сего. Ясно, что такой апокалипсис, такое представление о суде Божием не могло не отразиться и на представлениях о Мессии, через Которого осуществляется суд Божий в мире: если в Нем приходит царство, то Ему предстоит борьба с миродержателями и «начальствующими века сего», которых Он должен низложить силою Божиею. Эти представления встречаются нам в апокалиптической литературе по-

\* В Пс. 57 (58) боги (елим', а не судьи) несправедливо «судят» сынов человеческих и вовлекают их в беззаконие.

зднейшего времени, где они получают дальнейшее развитие в направлении к гностицизму; и мы находим указания на них и в Новом Завете, у Павла в особенности, в его учении об отношении Христа как небесного Существа к миру духов.

Помимо воинства небесного и богов, которым служили народы, Израиль знал целый мир духов, целое множество елогим'ов и бене' елогим'ов. То были существа, превосходящие человека, хотя и не вполне сверхчувственные; вино веселит их, как и смертных людей (Суд. 9, 13), и самый плотский союз с ними считался делом возможным (Б. 6, 1—3). Впоследствии все они подчиняются Ягве и вместе с Израилем славословят Его (Пс. 28); Он творит ангелами своими ветры и служителями своими пламенеющий огонь (Пс. 103, 4); вся природа представляется одушевленной, дабы хвалить Господа (149). Сыны Божии обращаются в ангелов с различными обязанностями и функциями, установленными Богом. Ягве есть Господь сил. Он царит, окруженный Своими «святыми» — полчищами сынов Божиих, несметным множеством духов, серафимов и херувимов. В них раскрывается Его слава, Его беспредельное могущество. Как конкретны и многообразны были образы всех этих духов в представлении народном, об этом мы можем судить не только на основании отдельных текстов Ветхого Завета, но и на основании позднейшей еврейской литературы, сохранившей многие черты древнего предания. Но все эти образы меркнут перед лицом Ягве, как звезды при свете солнца. Ягве есть единый Бог неба и земли, и в самых ангелах Его святится одно Его имя.

Это выражается особенно характерно в ветхозаветном представлении о Мал'ак Ягве (или Мал'ак Елогим) — Ангеле Господа, — представлении, которое мы находим уже в Книге Судей и в древнейших сказаниях о праотцах. Этот Ангел, или Мал'ак (точнее, хаммал'ак = ὁ ἄγγελος), олицетворяет в себе самого Ягве, который говорит и является в нем (напр., Б. 21, 18 (= Е); 16, 13 (= 1); 31, 11, 13 и др.). Он нередко прямо называется именем Ягве (Суд. 6, 14, 16); и в то же время он отличается от Ягве (напр., 2 Ц. 24, 16); иногда он говорит о Ягве, как о другом (напр., Б. 16, 11 = 1), или начинает свою речь словами: «так говорит Ягве» \*. Маноа в отличие от Ягве называет его

---

\* Напр., Б. 22, 16; замечательно, что перед тем ангел Господень говорит от лица Бога (в первом лице, 12), а в ст. 16 он же говорит вторично: «Мною клянусь, говорит Ягве»; в Кн. Судей 2, 1 ангел говорит в первом лице в евр. тексте, а в переводе LXX вставлено: «говорит Господь».

Елогим' (13, 22), а в елогистских текстах не всегда легко понять, как относится Елогим' к Мал'ак'у, например, в словах Иакова: «...Бог (Елогим), перед Которым ходили отцы мои... Бог, пасущий меня от рождения моего до сего дня, ангел (мал'ак), избавляющий меня от всякого зла» (Б. 48, 16). В этом тексте уже Филон \* усматривал указание на различие между Богом и Его Логосом, а после него многие христианские экзегеты, старые и новые, как Шеллинг, Барт, Каниц, Штейнведер, Генгстенберг, Штир, также видели образ новозаветного Логоса в Мал'ак Ягве \*\*. Торжество или единство в различии между Ягве и Его ангелом представляло собою видимую аналогию с позднейшими идеями об отношении Отца и Сына. На самом деле, несмотря на эту аналогию, религиозные представления, рассматриваемые нами, относятся к совершенно иному порядку идей. Различие между Отцом и Сыном было дано в личности Иисуса Христа, точно так же как и то единство с Отцом, которое Он сознавал в себе. Но в чем же заключается реальное основание для различия между *существом* Ягве и Его *явлением* в Его ангеле, который в то же время признается божественным, e'lohîm, и в этом качестве относится к Ягве, отождествляется с Ним?

Обсуждая религиозные представления Израиля, мы должны исходить не из позднейших богословских и философских понятий, а из конкретных фактов. Различие между Ягве и Его Мал'ак'ом, точно так же как и их единство, очевидно, не измышлялось, а являлось, было дано в действительности. Основание того и другого, как мы думаем, заключается прежде всего в культе. С одной стороны, древний культ сосредоточивался вокруг ковчега завета, в котором видели как бы особое присутствие Божества; с другой стороны, наряду с этой национальной святыней мы находим в Палестине ряд местных святилищ Ягве, в которых развиваются и обособляются местные культы: таковы святилища в Хеброне, Бетеле, Гилгале, Дане, Берсебе, в которых Ягве нередко был чтим под особыми местными прозвищами (*Ел рои*, Б. 16, 13; *Ел ôlâm* 21, 33 и др.). Эти святилища, основание которых всегда связывалось с тем или другим явлением Ягве \*\*\*, на практике вели к оязычению Его культа, против чего боролись пророки и благочестивые цари: единый Ягве заменялся в них

\* Philo, Leg. alleg., III, 61—2.

\*\* См. Hermann Schultz (Alttestamentliche Theologie, 1885 стр. 564), который сам признает «ein Wahrheitsmoment» в таком мнении.

\*\*\* См. особенно Б. 28, 16 сл.

множеством местных «Господ» — баалим'ов (Ос. 2, 16 сл.), что и повело под конец к их совершенному упразднению \*. Религиозное сознание Израиля не могло допустить такого язычества: если оно и в «князьях» или богах других народов видело лишь подчиненных духов, поставленных Ягве, то в местных формах, в местных проявлениях Ягве, которым воздавалось народное почитание, оно признавало явления «ангела Ягве» и чтило в них лишь *Его* святое имя \*\*. Таким образом, в лице Мал'ак' Ягве мы находим не языческое представление, не результат скрытой инфильтрации политеизма, а, наоборот, явное торжество монотеизма. Мал'ак' Ягве есть от начала посланник, ангел Божий, посредник откровения. Впоследствии самые пророки, носители духа и Слова Божия, назывались вестниками, малаким' Ягве, как посредники откровения; так же называются и священники, носители закона (Ис. 42, 19; 44, 26; Агг. 1, 13; Мал. 2, 7 и 3, 1; Малакия, или Малеахи, = «Мой ангел») \*\*\*.

#### IV

В связи с вышеописанными представлениями нам выясняется ветхозаветное понятие о единстве Божиим как абсолютном и вместе конкретном единстве. Бог *Ел* (El), который открыл Свое имя Моисею, как *Ягве* (Jahwè), был признан, как Божество, Елогим, как Господь сил, Владыка владык. Понятие Elôhîm, несомненно, шире понятия Ягве; Ангел Ягве есть Елогим', но он не есть Ягве, хотя бы он и говорил от Его имени; в известном смысле другие лица, кроме Ягве, могут называться Елогим' (напр., Исх. 7, 1 или

\* Ср. Robertson Smith, The old Testament in the Jewish Church, 243: the worship of the one Jehovah, who was Himself addressed in old times by the title of Baal or Lord, practically fell into a worship of a multitude of local Baalim, so that a prophet like Hosea can say, that the Israelites, though still imagining themselves to be serving the national God... have really turned from Him to deities who are no gods<sup>4</sup>.

\*\* Smend (42 сл.) указывает на особенно тесную связь между Мал'ак' Ягве и главною святыней Израиля — ковчегом завета. Он напоминает также, что Мал'ак' в древнейших памятниках является всегда в единственном числе, за исключением Б. 28, 12 и 32, 2 (= Е); лишь впоследствии малаким' делается синонимом бене елогим. Но и он допускает, что различие между Ягве и Его малак'ом вызвано потребностью согласовать единство местопребывания Ягве (на Синае) с Его появлением во многих местах. Мы думаем, что если с самим ковчегом связывалось представление о Мал'ак' Ягве, то тем более с теми местными святилищами, самое основание которых связывалось с его явлением.

\*\*\* Wildeboer, die Litt. des A. T., 334 сл. Cornill, Einleitung, 207.

Пс. 109, 1); но, разумеется, никто, кроме Него, не может носить Его собственного имени — Ягве. И тем не менее Он есть единый Бог, единый Елогим в собственном смысле. Если перевести эти представления на язык позднейших понятий, то можно сказать, что *Ягве есть источник Божества, но что Его Божество не ограничивается Его личностью*; Его Божество сверхлично.

Разумеется, это есть не более как вывод, и притом весьма отвлеченный вывод, которого бы мы напрасно стали искать в Ветхом Завете. Однако он является нам вполне законным, и в этом смысле мы можем сказать, что уже в Ветхом Завете и его представлениях о Боге заключается основание для позднейших догматических понятий о Боге. Этот вывод находит себе подтверждение в ветхозаветных представлениях о *Духе Божиим*.

Здесь также мы не должны ожидать какого-либо учения о существе духа, его невещественности, непротяженности или иных свойствах, останавливающих на себе внимание философа. Говорится о духе человека в отличие от его плоти, о Духе Бога в противоположность всякой плоти, но самое учение о том, что *Бог есть дух*, нигде не формулируется положительно, — столь чужда ветхозаветная мысль всякой умозрительной рефлексии. Дух есть сила Божия, и Ягве является источником этой силы, но не отождествляется с нею нигде\*.

Обращаясь к словоупотреблению Ветхого Завета, можно сказать, что слово *руах*, дух, по-еврейски, как и по-русски, обозначает первоначально дуновение, дыхание, ветер. «Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, но не знаешь, откуда приходит и куда уходит». Без дыхания (*нешама*) нет жизни (Авв. 2, 19); при смерти оно оставляет человека (Пс. 146, 4; ср. Б. 35, 18), оно замирает от страха и возвращается вновь, когда человек приходит в себя. Дух (*руах*) и дыхание (*нешама*) суть синонимы: дух есть то, что дышит, что дает живому существу «дыхание жизни», что оживляет его или сообщает ему *душу живую, нефеш*: Ягве создал человека из праха земного и вдунул в ноздри его дыхание жизни (*nišmath hajjîm*), и стал человек душою (*першеš*) живою\*\*. *Руах* есть сила, оживляющая душу и постольку присущая всему живому: «дух жизни» есть

\* В Ис. 31, 3, где многие комментаторы усматривают такое отождествление, мы видим как раз указание на различие: египтяне люди, а не Бог, и кони их (т. е. принадлежащая им *боевая сила*) — плоть, а не дух.

\*\* По-евр. «моя душа» (*naphsi*) = я, «твоя душа» (*naphšô*) = ты и т. д.<sup>5</sup>

и в животных (Б. 6, 17; 7, 15). Душа, напротив того, обозначает психическую индивидуальность\*.

Дух человека определяет к действию его душу, но сам может испытывать различные состояния: он может быть в радости и в печали, он может превозноситься, унывать, быть озлоблен и т. д. Мало того, человек в своих действиях определяется нередко не своим, а каким-либо иным духом, который «нападает» или «находит» на него, как, например, «дух ревности» (Числ. 5, 30), «дух блуда» (Ос. 4, 12), дух сна (Ис. 29, 10), раздора (С. 9, 23), заблуждения (Пс. Соломона, 8) и т. д.\*\* Когда человек действовал под влиянием аффекта, такое действие объяснялось *наитием*: самый язык усвоил это представление, общее стольким народам древности. Особенно сильное проявление такого наития естественно усматривалось в иступлении, безумии, бреде, одержимости. Иногда наитие имеет религиозный характер, как, например, вдохновение пророка: в таком случае оно — от Бога и объясняется действием «духа Божия». От божественной жизненной силы, от Духа Ягве исходит божественный импульс слова и действия избранников Божиих, одушевление вождей и героев, как Гедсона, иступление Самсона\*\*\*, Саула (Й. Ц. 19, 23, сл.) или Ильи-пророка (3 Ц. 18, 46); от Духа Ягве — мужество воинов, мудрость царей, юродство Божиих людей.

Через избранников своих, судей, царей, священников, пророков, Дух Божий ведет Израиля: Его действия импульсивны и бессознательны в одних, в других они сознательны, но также произвольны и в обоих случаях являются как обнаружения высшей, сверхчеловеческой силы, в которых Израиль узнает внушения Ягве: Его голос слышат, но не знают, откуда он приходит и куда уходит. Правда, лжепророки также постоянно говорят от имени Ягве и нередко под наитием, внушением своих особых духов\*\*\*\*, в чем заключается несомненная опасность. Подобное же явление мы наблюдаем и в апостольской Церкви: требовался особый дар «различения духов» и устанавливался целый ряд признаков, по которым лжепророк отли-

---

\* Ср. Иов 27, 3... доколе еще душа (nešama) моя во мне и дух (rûah) Божий в ноздрях моих...

\*\* Ср. Н. З. Мк. 9, 18, лч. ἄλαλον, Л. 13, 10, лч. ἀσθενείας<sup>6</sup> и др.

\*\*\* См. кн. Судей 13, 25; 14, 6 и 19; 15, 14. При всяком подвиге Самсона (растерзание льва, избивание филистимлян) на него находит Дух Ягве; но сила Самсона связана с его назорейством: если остричь его, — «отступит от него» эта сила, 16, 17.

\*\*\*\* Напр., 3 Ц. 22 пророки Ахаба или Иер. 23, 16 сл. и Иез. 13, 3.

чался от истинного пророка \*. Единственным критерием является в конце концов самый дух, наполняющий религиозное сознание верных. Его действия в Израиле клонятся неизменно к единой, общей цели управления и исправления Израиля, к его назиданию и созиданию в истинное царство Божие; Его признаками являются Его сила, правда и святость, та святость, которая заключает в себе в одно и то же время залог освящения и очищения народа, помазанного духом, и вместе осуждения его «скверны», суда над его грехом: «Господь омоет скверну дочерей Сиона и очистит кровь Иерусалима из среды его *духом* суда и *духом* огня (истребления)» (Ис. 4, 4). Дух Ягве ведет Израиль к грядущему царству и вместе является величайшим из обетованных этого царства; Он будет духом мужества его воинов (Ис. 28, 6); Он почиет на Мессии, как дух премудрости и разума, совета и крепости, благочестия и страха Божия (Ис. 11, 2); и Господь изольет от Духа Своего на всякую плоть, на всех сынов царства (Иоиль 2, 28). Поэтому явления духа суть *признаки* пришествия царства и в этом смысле понимаются в Новом Завете (Мф. 12, 27; Д. 2, 33). Всякое царство предполагает силу, которою оно осуществляется, и царство Божие есть дело силы Божией.

Дух Божий есть мощь, которая противопоставляется ничтожной плотской силе человека (Ис. 31, 3); не воинством, не внешнею плотскою силою, а духом совершает Господь Свое дело (Зах. 4, 6). Дух Божий пребывает среди Израиля (Агг. 2, 5), и от Него ничто не может укрыться (Пс. 138, 7). Наконец, Дух Божий господствует над природой и оживляет ее: Он приходит как ветер, и от дуновения его расступаются воды (Исх. 15, 8); Он носился над хаосом до творения, «высиживал» его, по еврейскому выражению \*\*. Духом уст Господних утвердилось все воинство небесное. Им дана была душа живая человеку; когда Бог отнимает у тварей дух их, они издыхают и возвращаются в персть; когда Он посылает Дух Свой, они создаются (Пс. 103, 29 сл.).

Таким образом, Дух Божий есть *сила* Божия, отличная

---

\* Кроме посланий апостольских (напр., 1 Кор. 12, 3 или 1 Иоан. 4, 1—3) см. «Учение (διδάχη) 12 апостолов» гл. 11 и 12.

\*\* В одном галмудическом трактате (Хагига 15, у Edersheim, Life and time of Jesus the Messiah, 1, 287) Дух изображается в виде голубя, носящегося над водами.

от Него и вместе неотделимая от Него\*; она оживляет природу, как живое дыхание, и вместе, как бурный ветер, может сокрушить всякую противоборствующую силу, убить нечестивых и беззаконных. Дух говорит в пророках и сознается ими как божественное начало, отличное от них.

Наряду с этим представлением о едином Духе Божиим мы встречаем и представление об отдельных духах Божиих и о множестве духов, — представление, несомненно восходящее к глубокой древности и вместе переживающее до позднейших времен. Мы разумеем здесь не те места, в которых единый Дух как бы дифференцируется на отдельные дары (Ис. 11), но те, где прямо говорится о различии духа или о различных духах\*\*, посылаемых от Бога с теми или другими специальными функциями. Таков, например, дух пророка Иезекииля, отличный от Духа Божия; таков дух, который выступил перед лицом Бога и предложил сделаться духом лживым в устах пророков Ахаба (3 Ц. 22), или же, наконец, «злой дух» от Ягве, который был послан на Саула, когда отступил от него дух Ягве (1 Ц. 16, 14 сл.). Ясно, что здесь в отличие от единого Духа Божия разумеется множество *служебных* духов (λεγοῦσινὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἁλοστελλόμενα<sup>8</sup> Евр. 1, 14), подчиненных единому Ягве и его Духу. Отношение их к этому последнему указано особенно ясно у Иезекииля: они идут, куда хочет дух (Иез. 1, 12. 20). Таким образом, и здесь изначальное множество духов, отличных от Ягве, подчиняется ему одному и управляется Его единым духом\*\*\*.

---

\* Св. Дух нигде не отождествляется с Ягве, иначе самое выражение «Дух Твой святой» (напр., Пс. 50, 13) было бы немислимо. Вместе с тем Св. Дух никогда не называется просто «Духом» (как у Марка I, 10 τὸ πνεῦμα), что по-еврейски означало бы просто ветер или всякий иной дух, ср. Dalman, 166. Выражение «Св. Дух» в эпоху Христа было более употребительно, чем «Дух Божий».

\*\* О различии пророческих духов свидетельствуют еще καὶ πνεύματα προφητῶν προφήταις ἐποτάσεται<sup>7</sup> 1 Кор. 14, 32 или 14, 12 и 12, 10, чтобы не приводить множество других свидетельств. В В. З. характерно 4 Ц. 2, 9, 15 и Чис. 11, 17, 25. Ср. Gunkel, die Wirkungen des H. Geistes nach den populären Anschauungen d. apost. Zeit und nach d. Lehre d. Ap. Paulus 1888.

\*\*\* Самые «злые духи» подчинены Ягве, как показывает 1 кн. Ц. 16, 14; 3 Ц. 22 и кн. Иова. — Сатана (Зах. 3) есть прежде всего «обвинитель» (катигор раввинов), постепенно обращающийся в «клеветника» (дьявола), завистью которого в мир вошли грех и смерть (φθόνω διαβόλου Sap. Sal. 2, 24), и в искусителя, внушением которого объясняется грех. Ср. старинное повествование 2 Ц. 24, 1 с соответственным (позднейшим) местом в 1. Парал. 21, 1. Особое место занимает Азазель во главе тех «косматых», козлообразных демонов, которым евреи приносили жертвы, по-видимому, еще в эпоху пленения (Лев. 17, 7, ср. Ис. 13, 21); известен козел отпущения, отпущавшийся в пустыню к этому демону, ставшему столь

Духом Божиим создано все воинство небесное, все множество духов. Словом Ягве сотворены небо и земля. Представление о *слове* Ягве аналогично представлению о Его Духе.

Слово Божие издревле признавалось божественною силою, ведущею Израиль; пророки, люди Божии, суть носители этого слова, и они *ощущают*, испытывают его в себе как отличную от них сверхчеловеческую силу. Про истинного пророка говорят: «Слово Божие у него» (4 Ц. 3, 12) — и через него «вопрошают Слово Божие»; про лжепророков говорят: «слова нет в них» (Иер. 5, 13). Это «слово» не есть пустой звук: как дождь и снег падают с неба и не возвращаются туда, не напоивши земли, не оплодотворив ее и не произрастив в ней семян для сева и хлеба для еды, так и Слово Господне, которое исходит из уст Его, не возвращается к Нему пустым, не исполнив того, что Ему угодно, и не сделав того, для чего Он его послал (Ис. 55, 10—11).

Слову Божию присущи, таким образом, реальная мощь и творческая сила. Бог поражает народы, «бьет» их Своим словом \* через пророков: предсказание будущего не есть простое сообщение того, что имеет быть; оно само имеет роковой характер и действует как заклятие или благословение: таковы, например, пророчества Валаама, которого Валак призывает проклясть Израиля и который благословляет его; таково благословение Иакова, таково всякое действительное пророчество. По древнему представлению, оно заключает в себе не столько пассивное предвидение, сколько активное предопределение, преобразование будущего; пророк не только предсказывает будущее, он творит его и в слове своем *судит* народы: «Вот Я поставил тебя ныне народам и царствам, чтобы искоренять и разорять, губить и разрушать, строить и насаждать» — так говорит Господь Иеремии (1, 10). Поэтому не только люди, но и духи боятся Слова Господня. Князь царства Персидского 21 день мешал архангелу Гавриилу принести к Даниилу пророческое слово о восстановлении Иерусалима (Дан. 10,

---

популярным в апокрифической литературе иудейства (напр., в кн. Еноха или Апокалипсисе Авраама). Представление о «сатане» как *противнике* Божиим развивается не ранее эпохи *персидского* владычества, а «князем мира сего» он делается еще позже. Ср. Erik Stave, *Über d. Einfluss des Parsismus auf das Judenthum* 1898, последняя глава.

\* Ис. 9, 8; Ос. 6, 5.

13): в слове пророческом заключается начаток исполнения (ср. также Иез. 37, 9); Слова Божии «постигают» или настигают людей (Зах. 1, 6), они исполнятся и не будут отложены.

Слово Господа всемогуще: им Он творит историю, им созданы и держатся небо и земля; Он сказал — и стало. Он повелел — и создалось. Как мы видели уже, в этом образе высказывается мысль о безусловном всемогуществе Бога, т. е. абсолютная сторона Божественного творчества. Но с другой стороны, слово Ягве заключает в себе определенное конкретное откровение, в котором Ягве вступает в живое общение со Своими сыновьями, сообщает им Свою волю и «отвечает» на их молитвы. «Молчание» Ягве означает Его «удаление» (Пс. 34, 22); когда Он молчит, Израиль умирает, уподобляется «сходящему в могилу» (Пс. 106, 20); когда Господь слышит молитву народа Своего и посылает Свое Слово, оно избавляет сынов человеческих от могил (Пс. 27, 1), оно «оживляет» их (Пс. 118, 50). Израиль уповает на «Слово» Господне как на Божию силу и Божие обетование, и он слушается его как заповеди, как закона, которому подвластны небо и земля.

Таким образом, слово Божие посредствует между Богом и миром, Богом и людьми; но оно не есть существо, отличное от Бога, внешний посредник, каким оно является в некоторых позднейших учениях, как, напр., у гностиков, у ариан и, правда только отчасти, у Филона. У этого последнего Логос является посредством между вселенной и абстрактным, трансцендентным Божеством. Он служит органом универсального и притом естественного откровения, совершающегося во всей вселенной и в разуме человека. В Ветхом Завете как раз наоборот: в представлении о слове Ягве сказывается прежде всего Его живая личность: слово есть конкретное личное откровение Ягве. Обобщая представление об этом слове, можно сказать, что оно заключает в себе элементы новозаветного учения: Слово Божие, которым созданы небо и земля, представляется как реальное откровение Божьей воли и вместе как сила Божия, могущая почить на человеке. В этом смысле человек, вместивший в себе полноту реального богосознания, полноту божественного откровения, мог быть признан воплощенным «Словом» Божиим. Слово Ягве, несомненно, должно пребывать в Мессии, как и Дух, почивший на Нем. Но тем не менее мы должны отметить и различие: если Логос обнимает в себе начало универсального откровения, то Деббар Ягве, «изречение» Ягве, в словоупотреблении

Ветхого Завета означает скорее индивидуальное, единичное веление или обнаружение Его воли. Так, в книге «Премудрости» (18, 15) слово Божие, заключающее веление об избииении первенцев египетских, олицетворяется в виде ангела, сходящего с неба; это олицетворение *отдельного* слова, а не универсального Логоса, представление, аналогичное тем, которые мы нашли, рассматривая ветхозаветные идеи о силах Божиих, Его Духе и духах\*.

## VI

Ближе к понятию Логоса в филоновском смысле стоит понятие Премудрости Божией, которое мы находим в некоторых памятниках В. З., относящихся к эпохе персидского и в особенности греческого владычества.

Премудрость, *хокма*, означает прежде всего практическую, житейскую мудрость, достигающую целей человеческого блага посредством разумного, рассудительного выбора средств. Эта житейская «мудрость» наполняет собою притчи и пословицы Израиля и разрабатывается его книжниками в ряде «учительных» книг. Начало ее — в страхе Божиим и конечный источник ее — в самом Боге. От Него — всякое искусство и художество, от Него — мудрость Соломона и мудрость простого пахаря (Ис. 28, 24 сл.); в законе Его — самое мудрое указание жизненного пути. Таким образом, человеческая мудрость возводится к своему божественному началу: она не есть результат субъективного умствования, — она была от начала у Бога; ею все создано, ею определяется начало и конец всего творения, ею Израиль ведется к своей провиденциальной цели. Она вытекает из «неисследимого разума» Ягве (Ис. 40, 28) и олицетворяется как Его предвечное свойство: «...у меня совет и правда, я разум, у меня сила, мною цари царствуют и повелители узаконяют правду... Бог создал меня началом путей Своих, первенцем Своих творений, искони. От века была я поставлена, от начала, прежде бытия земли. Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источников, обильных водой. Прежде чем водружены были

---

\* В талмудической литературе и, главное, в таргумах или арамейских парафразах Библии (в особенности Таргум Онкелоса) слово Божие олицетворяется как особое посредствующее начало, *Мемра*. По-видимому, и сам Филон уже нашел это представление у современных ему толкователей Писания, хотя до него оно едва ли отличалось определенностью. В общем оно принадлежит позднейшей эпохе.

горы, прежде холмов я родилась... Когда Он уготовил небеса, я была там, когда Он утверждал свод над бездною, когда Он укреплял вверху облака... Когда давал морю предел, чтобы вода не переступала устава Его, когда полагал основания земли, когда я была художницей и была радостью изо дня в день, играя перед Ним все время, играя на земном кругу, и радость моя была с сынами человеческими».

Таким образом олицетворяется Премудрость в книге Притчей (8). Комментаторы обсуждают, является ли она здесь реальным или же только поэтическим олицетворением, причем указывают, что в той же книге глупость олицетворяется в образах, несколько не менее конкретных (9, 13 сл. и 7). Другое дело в позднейших произведениях, как в кн. Премудрости или кн. Иисуса Сирахова \*, где Мудрость, несомненно, гипостазируется, как особая мощь Божества. Но уже в книге Притчей и у Иова (28) ее образ не есть простое поэтическое олицетворение, или, точнее, за этим образом, или олицетворением, стоит действительная сила. Она есть «начало путей» Божиих и первое из Его «дел»; она является провиденциальною силою в истории вселенной и в истории Израиля точно так же, как и в жизни индивидуального человека: «переходя из рода в род в святые души, она приготовляет друзей Божиих и пророков» \*\*. Она не доступна в своей полноте никакой твари: один Бог «знает путь ее и ведает место ее»; Он *видел* ее «до создания мира» (Иов 28, 23, сл.); но ее «радость» с сынами человеческими, она сама идет к ним, говорит с ними, как «сестра», призывает их на трапезу в свой чертог.

## VII

Итак, дух Божий, слово Божие, Премудрость Божия в Ветхом Завете отнюдь не являются отвлеченными догматическими понятиями; но они не являются и самостоятельными существами, отдельными от Бога. Дух Божий есть дыхание Ягве, неотделимое, хотя и отличное от Него; это Его сила, исходящая от Него. Он не исчерпывается ею, но сообщает ее Своим тварям, животворит их ею. Слово Ягве есть выражение, откровение Его воли, Его могущества; оно

---

\* Кн. Баруха (3, 28) по своему позднему происхождению (Шюрер 11, 721 сл.) сюда не относится. О кн. Премудрости мы уже говорили в главе о предшественниках Филона.

\*\* Прем. 7, 27 — воззрение, которое вполне соответствует первоначальному представлению.

также отлично от Него, «посылается» Им и вместе не имеет независимого, отдельного от Него существования. Наконец, Мудрость есть свойство Божества, и если она изображается как первое из созданий Ягве, то даже там, где она, по видимому, всего более отличается от Него, как в книге Премудрости, она изображается лишь как «дыхание Его силы» (7, 25): она не отличается от «неисследимого разума» Господня.

В этих представлениях мы не находим ничего, кроме выражения абсолютного и вместе конкретного монотеизма: единство Ягве в Его многообразном откровении и всемогуществе, единство Бога в живом общении с человеком и творческом действовании во вселенной — вот содержание всех этих образов. Бог создал мир одним своим Словом, одним своим Духом, одной своей Мудростью. Словом он вызвал его из небытия к бытию, Духом оживил его, Мудростью дал ему целесообразное устройство. И вместе Он сказал Свое слово человеку, дал ему от Своего Духа и от Своей Мудрости. Для верного Израиля Дух, Слово и Мудрость Ягве являются прежде всего реально переживаемыми фактами опыта. В законе и в устах пророков он слышит слово, в котором он признает голос Ягве; во вдохновении Божьих людей, в наитии, которому следуют вершители его судеб и провозвестники воли Божией, он узнает Дух Господень, вдохновение свыше; и, наконец, в мудрости закона, в мудрости своих священников, царей и пророков он также видит высшую мудрость. Ягве един — все Слово Божие, вся мудрость пророков этому учит. И если все создано Его словом, духом и мудростью, то этому началу соответствуют настоящая действительность, переживаемая в истории Израилем, и часмый конец: Духу, носившемуся над хаосом, и Слову, вызвавшему мир из небытия, соответствует изливание Духа на «всякую плоть» и царство Слова, которое «изыдет из Иерусалима».

Ягве есть источник Духа, Слова и Мудрости, — поскольку они неотделимы от Него; но Он не исчерпывается ими, Его существо не уходит в них, — поскольку они отличаются от Него. Этими началами посредствуется откровение и ведение Ягве, но в них выражается лишь Его самооткровение. В живом конкретном богосознании ветхозаветного Израиля эти начала не только не вносят какого-либо дробления в единство Ягве, но, наоборот, посредствуют понятие Его *всеединства*. Если абсолютное определяется философски, как начало самоопосредствованное, т. е. имеющее в себе самом основание всех своих отношений, то Ягве является

актуально абсолютным в религиозном сознании Израиля, в живом общении с Ним.

Но перенесемся из центра этого религиозного сознания в его периферию: единство Ягве станет внешним и отвлеченным, и все то содержание, которое в нем заключалось, либо потонет в этой отвлеченности, либо выделится из него. Так именно и случилось в Израиле, когда угас в нем пророческий дух и закон, составлявший ограду религиозной жизни Израиля, сделался ее действительным средоточием. Это замечается отчасти уже в период, предшествующий христианству, и в особенности в период, следующий за ним. Бог все более и более удаляется от человека и от мира, делается внешним ему, непознаваемым, недоступным, а с другой стороны, между Ним и человеком становится ряд посредников, более или менее самостоятельных. В теософии раввинов такими самостоятельными посредниками являются Дух Божий, Голос Божий, Слава Божия, верховный ангел Метатрон, отчасти Мемра — Слово Божие; в народной религии такими посредниками служат прежде всего ангелы, праотцы и святые, усопшие или живые. Самый мессаниззм в связи с этой тенденцией получает новое направление и характер. Живое богосознание заменяется апокалиптическим гностицизмом: *почва для гностицизма создается еврейской апокалиптикой*. Для поверхностного взгляда эти гипостазированные абстракции и эти посредствующие начала зарождающегося гностицизма представляют собою приближение к христианскому богословию. На деле, наоборот, христианское богословие с первых шагов своих боролось с этим гностицизмом и тем ложным монотеизмом, от которого он отпирывался. Оно противопоставало ему веру в живого и всеединого Бога Отца, открывшегося в Иисусе Христе и Духе, и в самом учении этого богословия о Логосе восторжествовал конкретный монотеизм, коренившийся в богосознании пророков и нашедший во Христе свое полное откровение.

## I

Внешняя история Израиля от первого возвращения из вавилонского плена (537) до времен Ездры и Неемии известна нам весьма недостаточным образом. Почти неизвестна нам и судьба Израиля после Неемии, в течение второй половины персидского владычества, хотя эта эпоха была богата внутреннею жизнью: новый духовный строй иудейской общины сложился именно в этот период.

Мы знаем, что первоначально лишь незначительная часть плененных воспользовалась разрешением Кира вернуться на родину. Множество левитов, множество верных сынов Израиля, из среды которых вышло впоследствии религиозное обновление Иерусалима, оставалось в Вавилонии. Во главе первой партии переселенцев стояли первосвященник Иисус, сын Иоцадака, Зерубабель, «Отпрыск Вавилонский» — истинный отпрыск от корня Иесева, внук царя Иоакима.

Мессианические чаяния пробудились с новой силой среди иерусалимской общины, и, по-видимому, они связывались с личностью Зерубабеля, истинного сына Давида, воздвигшего новый храм из развалин. Казалось, царство Давида должно было восстановиться немедленно по истечении 70 лет пленения, предсказанных Иеремией. Во второй год царя Дария (520) в 24-й день седьмого месяца было слово Господне к пророку Аггею: «скажи Зерубабелю, правителю Иудеи: Я потрясу небо и землю, Я ниспровергну престолы царей и истреблю силу царств языческих, опрокину колесницы и сидящих на них, и низринуты будут кони и всадники один мечом другого. В тот день, говорит Господь Саваоф, Я возьму тебя, Зерубабель, сын Салфииеля, отрок Мой... и буду держать тебя как перстень с печатью, ибо тебя Я избрал, говорит, Господь Саваоф» (Аг. 2, 20). Великая гора — равнина перед Зерубабелем; руки его положили основание новому храму, руки его и окончат его (Зах. 4, 7. 9). Пророк Захария получает повеление возложить *венцы* на главу первосвященника Иисуса (и Зерубабеля) и сказать им: «Воистину муж по имени *Отрасль* (*zemannah*)... он построит храм Ягве (ср. Зах. 4, 7. 9). Он создаст храм Ягве и примет славу и воссядет и будет владычествовать на престоле своем (т. е. на престоле Давида);

будет и священник (одесную его ἐχ δεξιῶν αὐτοῦ LXX), и будет совет мира между ними обоими» (Зах. 6, 10 и 15) \*.

Но пророчествам этим — о храме и мессианическом царе — суждено было сбыться иначе, чем могли ожидать современники Аггея и Захарии. Слава не наполнила нового храма при Зерубабеле, и не этот последний «отпрыск», князь из дома Давидова, оказался «Отраслью» — чаемым Мессией. Мы ничего не знаем о его участи. Знаменательно, что ни один из его потомков не был наместником Иерусалима: напротив, Иерусалим был, по-видимому, вскоре подчинен *самарийскому* наместнику \*\*. По-видимому, новую общину постигла какая-то катастрофа: еще в 445 г. Неемия с плачем узнает весть о полном разорении и бедственном положении Иерусалима; и только в дни Ездры царь персидский дает ему «ожить», обстроиться и воздвигнуть разрушенные стены.

«Не силой, не воинством, а Духом Моим, говорит Господь» — так поучал Зерубабеля пророк Захария. Если Зерубабель не послушал этого увещания, его ожидала гибель; если он венчался на царство, если мессианическое движение приняло политическую форму, катастрофа была неизбежной и Зерубабеля ожидала участь тех мятежных наместников или претендентов, которые восставали против Дария, как Фраорт, Читрантакма, Орет, Интаферн и другие, искупившие свою вину позорною казнью, иногда *смертью на кресте*. В эту тревожную эпоху не требовалось, впрочем, и прямого восстания — достаточно было одного подозрения, чтобы погубить наместника \*\*\*. Мы не знаем, чем кончил Зерубабель: быть может, он мирно дожил свои дни; быть может, он «воссел на престоле своем» \*\*\*\*, и затем был низложен, поруган и предан казни, послужив живым прообразом страдающего «Отрока Божия». Последнее предположение представляется нам весьма возможным, хотя, разумеется, оно далеко от полной достоверности \*\*\*\*\*. Несомненно одно, что духовное обновление Изра-

---

\* Мы следуем общепринятой эмендации <sup>9</sup> текста, предложенной Hitzig'ом, ср. перев. Kautsch'a.

\*\* Ср. в особенности донос самарийского начальника Рекума и писца Симсае I Ездры 4, 12—15 (12 «к нам в Иерусалим»).

\*\*\* Ср. Maspéro, Hist. ancienne des peuples de l'Orient, 610—616.

\*\*\*\* Ср. Пс. 131, который еще Феодор Мопсуетский относил к Зерубабелю.

\*\*\*\*\* Ср. Sellin, Serubbabel, 1898, хотя чересчур смелые комбинации этого ученого, несмотря на остроумие некоторых из них, нередко производят впечатление «уравнений со многими неизвестными». Ср. его толкование Пс. 88, 131 и др.

иля, наступившее в дни Ездры и Неемии, исходило от той партии, которая оставалась в Вавилоне и пребывала как бы в стороне от первоначального движения, связанного с Зерубабелем.

После Ездры и Неемии пророчество вскоре умолкает; пророков сменяют книжники, и идеал национального царства временно уступает место идеалу теократического строя, который дисциплинирует религиозную жизнь Израиля. Закон, который принес Ездра из Вавилона, тот закон, который отчасти предносился уже духовным очам Иезекииля, тора священников и левитов заменяет собою живого судию, национального князя, помазанника из рода Давида \*. «Помазанником», облеченным в пурпур и тиару, является первосвященник, наряду с которым не остается места для национального царя. Первосвященник представляет народ и носит на наплечниках своих камни с именами 12 колен Израилевых.

Артаксеркс дает свою санкцию закону Моисея; таким образом, при помощи персидского царя закон Моисея, принесенный книжниками, становится в Иерусалиме законом государственным: его нарушение есть не только грех, но и преступление, влекущее за собой уголовную кару (1 Езд. 7, 26). В этом законе и в той иерократии, с которой он связан, уже нет места для мессианического царя в прежнем политическом смысле. Идеал национального царства лежит не в будущем, а в прошедшем. В настоящем царство Бога Израилева в Его народе есть духовное царство, осуществляющееся посредством организации священства и посредством закона этого священства. Верховная светская власть надолго переходит к язычникам, и, поскольку народ добивается относительной автономии, эта власть сосредоточивается в руках священников и книжников.

## II

Как отразилась реформа Ездры на мессианических чаяниях Израиля и на его религиозном идеале? Прежде чем рассматривать позднейшие формы еврейского мессианизма, имеющие непосредственное историческое отношение к предмету нашего исследования, мы считаем не лишним сказать здесь несколько слов о религиозном значении этой

---

\* Иезекииль, как мы видели выше (стр. 239), еще говорит о «князе» из дома Давида (характерно определение его религиозных функций в теократическом государстве Иез. 45, 13—17).

реформы; ибо многие историки, исходя из крайне субъективного понимания религии, впадают в чрезвычайно серьезную ошибку, умаляя значение или искажая смысл того «господства закона», в котором они нередко видят лишь признак внутреннего, духовного упадка и который на деле спас и сохранил Израиль навсегда.

Ввести религию абсолютного монотеизма в жизнь народа и укрепить ее среди всеобщего язычества, окружавшего Израиль, можно было лишь посредством иерократии<sup>10</sup> и посредством дисциплины священнической торы. Без них иудеи неизбежно смешались бы с другими племенами и в Палестине вернулись бы к тельцам и ваалам прежнего времени\*. Реформа Ездры была глубоко консервативною по духу; она примыкала к древнему религиозному закону и обычаю, к предшествовавшим реформам, и закон, который она принесла, имел за собою в глазах Ездры и последующих книжников несомненный авторитет Моисея, подобно тому как Талмуд сохранил такой авторитет в глазах позднейших раввинов. И этот закон, который вырос из зерна синайского законодательства, по мнению многих авторитетных критиков, исказил религиозный и нравственный идеал веры Израилевой и подавил ее мессианические чаяния! Рассмотрим, насколько такое мнение справедливо.

Прежде всего у многих ученых приходится встречать обратившееся в общее место утверждение, что Бог священнической торы, Бог того закона, который ввел Ездра, есть «внемирный», «трансцендентный» Бог в отличие от «живого» Бога, наполнявшего сердца пророков и жившего среди Израиля,— «отвлеченный» Бог в отличие от реального Ягве, являвшегося человеку и непосредственно действовавшего в природе. Нельзя достаточно предостерегать от злоупотребления подобными общими формулами, бессодержательными и неточными, но подкупающими своей сомнительной широтой и удобством. Всякий раз, как нам встречается подобная общая схематическая характеристика, она должна будить нашу подозрительность и заставлять нас с особенным вниманием относиться к специфическим

---

\* Schwally (Das Leben nach d. Tode 1892, стр. 95) справедливо замечает, что самые законы о чистом и нечистом не суть обрядовые, ритуалистические ухищрения, а почтенные памятники борьбы религии Ягве против национального (и заимствованного извне) язычества. В «немошные и нищие вещественные начала» (Гал. 4, 9) они обратились лишь впоследствии, когда их историческая миссия была уже исполнена. Ср. Benziger, Hebräische Archäologie (1894) с. V, die cultische Reinheit.

особенностям тех явлений или понятий, к которым она прилагается.

В понятии Божества «трансцендентность» столь же необходима, как и «имманентность», и было бы крайне ошибочно думать, что великие пророки Израиля ограничивались одним сознанием непосредственного присутствия Бога в природе и в истории: они-то и раскрыли Его сверхнародное и сверхприродное существо, Его *святость*: Бог потому и господствует в мире, что Он, безусловно, *над* ним. Закон священников действительно глубоко проникнут идеей «святости» Божества, и все обряды и предписания ритуальной чистоты стремятся внушить эту идею; но в этом едва ли возможно усматривать упадок религиозного сознания, тем более что помянутые предписания носят отпечаток глубокой древности. Далее, если в тех частях Пятикнижия, которые единогласно относятся критиками к так называемому священническому кодексу, мы не находим антропоморфных образов более ранних источников, мало того, если такие образы прямо исключаются, то это еще не значит, чтобы представление о Боге обратилось в абстракцию. Непосредственная близость Бога к человеку, Его живой промысл в природе и в истории, Его реальное и вместе конкретное всемогущество находит в псалмах самое яркое, вдохновенное выражение. А между тем те самые критики, которые утверждают, что представление о Боге делается внешним и отвлеченным при господстве священников и левитов, признают в псалмах богослужебные песнопения левитов второго храма — чем они и были в действительности совершенно независимо от того, кем и когда они были созданы. Идея союза, завета с Богом, составлявшая самую суть веры и надежды Израиля, всего менее могла быть затронута реформой Ездры. Напротив, реформа требовала от народа целомудренной верности этому союзу, требовала жизни, сообразной с ним. Языческое представление о мнимой солидарности с местным национальным божеством, вдохновлявшее прежних лжепророков, было разрушено самою историей; ход событий обличил тех националистов и шовинистов, которые кричали «с нами Бог», когда Бог был всего менее с ними. Союз Израиля с Богом есть не политический союз, не союз кровных родственников, а религиозный союз, который заключает в себе закон жизни и осуществляется прежде всего в правде, в согласовании человеческих действий с волей Божией. Сознание сыновнего отношения к Богу получает знаменательное выражение в самом языке народном: избегая называть Его по имени

(согласно Исх. 20, 7) и употребляя другие названия для Его призывания или обозначения, народ нередко зовет Его тем именем, которое мы слышим постоянно в устах Христа: Отец наш небесный \*.

Другой существенный упрек, который поверхностная критика делает обыкновенно закону, состоит в его ритуализме, в его внешней обрядности, которая привела к фарисейству, к лицемерному внешнему деланию, причем мотивом такого делания выставляется внешнее возмездие — страх наказания или обещание награды. Закон требует внешних дел и предполагает внешнюю санкцию; он довольствуется внешним удовлетворением, и потому культ и обряд легко становятся на место нравственности. Человек вступает с Богом в юридическое отношение, и его дела, рассматриваемые с формальной точки зрения закона, определяются как проступки или заслуги, между которыми устанавливается баланс. Поэтому закон вызывает отчуждение людей от Бога, которое в свою очередь обуславливает и самую отвлеченность, «трансцендентность» представления о Нем.

По-видимому, религиозная жизнь Израиля в эпоху Христа во многих отношениях дает известное основание таким упрекам. Однако в законе ли, в обряде ли следует искать причину этих злоупотреблений, этого извращения закона и обряда? Если взглянуть внимательно в тору священников, нетрудно усмотреть основные религиозные мысли, которые ее проникают. Строго говоря, она имеет одну цель — воплотить монотеизм в жизни Израиля, внушая каждому из его сынов, что Бог его есть единый Бог, единый собственник и владыка всей его жизни и всего его достояния. Все сыны Израиля принадлежат Ему одному, как и все то, что они имеют. Он уступает им в *пользование* то, чем они владеют. Они «пришельцы» у Него; Себе Он берет лишь часть того, что принадлежит Ему всецело, и народ отдает ему часть своих сынов в услужение (левиты), часть земли, часть доходов (десятины), часть времени (субботы), часть и самой плоти своей — с тем чтобы сознавать непрестанно, что Ему принадлежит все. При таком условии часть святит целое. Жертва имеет свою цену не сама по себе, а в послушании человека, или, как высказал еще пророк Самуил, «повиновение лучше жертвы и послушание достойнее бараньего жира, ибо непокорность есть то

---

\* Cp. Dalman, Die Worte Jesu mit Berücksichtigung d. nachkanonischen jüd. Schrifttums u. der aramäischen Sprache (1898), стр. 150 сл.

же, что волхование, и самочинство то же, что идолослужение» (1 Ц. 15, 22).

Законодательство это *по существу* своему не представляет компромисса. Как ни сложна была работа книжников, она была проникнута благоговением к «закону Моисея» и стремлением провести его в жизнь народа; она была одушевлена верой в древнее предание и глубоким религиозным идеализмом. Ярким образчиком такого идеализма может служить хотя бы законодательство об юбилейных годах (Л. 25), которое, очевидно, никогда не исполнялось на практике, как того требовал законодатель. Разумеется, в сложном целом торы есть много положений, которые представляются компромиссами с человеческим «жестокосердием» (ср. Мф. 19, 7 сл.). Но это не изменяет существа закона и его основных тенденций, которые, по свидетельству Христа, выражаются в двух «наибольших заповедях» всецелой любви к Богу и любви к ближнему (Вт. 6, 5 и Лев. 19, 18) \*. Основным мотивом священнического закона являются не внешние побуждения награды или наказания, корысти или страха, а простая заповедь: «будьте святы, потому что Я свят». Конечно, идея возмездия связана с законом. Но такая идея может и должна быть бескорыстной, поскольку вера в возмездие требует верою в правду Божию, в правду полную и всеильную и в ее грядущее торжество. По ветхозаветным представлениям, возмездие является естественным плодом дел в силу самой реальности правды или нравственного мироправления. Такая вера дает человеку нравственную силу, но не делает его рабом суеверного страха или суеверной корысти.

Юридическая форма, несомненно, присуща закону, и в этом действительно заключалась своего рода опасность, так как при внешнем отношении к закону он естественно должен был распасться на множество отдельных предписаний, внутренняя связь которых утрачивалась. Живое нравственное сознание уступало место казуистике. Другая опасность обрядового закона заключалась в том, что при его господстве центр тяжести мог легко быть перенесен на обряд.

Это случилось отчасти впоследствии. Но то же бывало и раньше и даже в худшей степени, например во времена Амоса (4, 4—5; 5, 4—5, 21—23) или Осии, когда самый обряд к тому же извращался в идолослужение. Сама по

---

\* Мф. 22, 34 сл.; Л. 10, 27 влагает эти две заповеди в уста «законника».

себе, однако, священническая тора несколько не умаляет и не упраздняет нравственных заповедей закона: напротив, она подтверждает их; но вместе с тем она имеет и свою специальную цель — создать систему культа, который, в отличие от прежних палестинских порядков эпохи царей, соблюдал бы народ в «чистоте» перед Ягве, воздвигая стену между ним и язычеством. Искать в законе корень фарисейского лицемерия или в обряде — начало отчуждения от живого Бога было бы столь же несправедливо, как искать в раннем ягвизме основания для идолопоклонства и культа ваалов. В действительности отношение было как раз обратным: внутреннее отчуждение от Бога, отсутствие живой религиозности при суеверной приверженности к ее внешним формам извращали смысл закона и обряда; а что закон и обряд не противоречили истинной живой религии, этому учит нас уже Сам Христос.

Св. Павел, который впервые выяснил новое отношение христианства к закону, дает нам оценку этого закона, наиболее верную и глубокую как в религиозном, так и в историческом смысле. Он отмечает, что закон, по-видимому, как бы усугубляет отчуждение людей от Бога; на самом деле, однако, он служит не причиной такого отчуждения, а только основанием для познания его: «законом познается грех», существовавший и до закона. Там, где закона нет, грех не вменяется; там, где он есть, грех сознается как *вина* и становится *объективным* грехом, преступлением против закона. Значение закона состоит, таким образом, в безусловном *осуждении* греха, который вменяется человеку и делается сознательным грехом. Нравственное сознание вступает, следовательно, на новую и высшую ступень развития, и вместе «грех становится крайне грешным посредством проповеди» (Рим. 7, 13), которую он преступает. Апостол указывает далее, что не законом оправдывается грешник, так как задача закона скорее в осуждении, чем в оправдании. «*Завет*» был заключен Богом с праотцами еще до Моисея, и его заключение обуславливается не законом, а актом благоволения Божия, благодатью и милостью Ягве; наоборот, самый закон обуславливается заветом, обетом взаимной верности, который народ исполняет, принимая на себя закон. Равным образом не законом, а благодатью восстанавливается и нарушенное общение человека с Богом. Эта же мысль проникает собою псалмы левитов: благодать покрывает грех, милость Ягве оправдывает грешника, несмотря на грех, несмотря на закон. Верность народа должна выражаться в повиновении закону и в освя-

щении; верность Ягве выражается в Его правде и милости. И в законе Израиль находит залог того и другого, поскольку самый очистительный культ, установленный законом, рассматривается как дар милости Божией, поддерживающей и восстанавливающей общение с человеком в самой его неизбежной греховности и нечистоте.

В своем целом закон пробуждает и углубляет сознание нравственного зла и потребность оправдания и спасения от этого зла. Он подготавливает религию искупления, и его господство составляет новый момент в развитии религиозной жизни Израиля. Какое же влияние он оказал на мессианические чаяния? Справедливо ли, что он подавил их, и в каком смысле?

### III

Завет Бога с Израилем есть обет взаимной верности; верность народа должна осуществляться в повиновении и освящении; верность Ягве — в исполнении Его обетований, данных праотцам, народу и Давиду, царю его. Господство закона закрепило, усилило веру в завет Божий, и уже по одному этому оно не могло разрушить упование Израиля, надежду на конечное торжество правды и милости, конечное осуждение и упразднение зла — физического и нравственного. Полное освящение Духом, о котором пророчествует Иоиль, есть полное помазание, осуществление мессианического идеала, которое представлялось чаемым «концом» при господстве закона.

Закон не отнял у Израиля его пророков; их канонический авторитет непрерывно возрастал — они сами становились «законом» для книжников \*. И если в учении синагоги закон Моисея выдвигался на первое место, если он стал нормою настоящего, то в слове пророков Израиль видел объяснение, толкование этого закона и продолжал видеть откровение будущего. Священные песнопения, вся псалтирь левитов проникнута мессианическими чаяниями не в отдельных частях только, но в целом \*\*. Отречься от мысли, что дело Божие восторжествует, что придет спасение Израиля, что Бог будет судить все народы и осуществит Свое царство — значило бы отчаяться в самом Ягве. Ожидание близкого торжества народа Божия получает противо-

\* Schürer, II, 312 (3 Aufl. 1898) и Cornill, 305.

\*\* Stade, Die messianische Hoffnung im Psalter в Zschft f. Theol. u. Kirche 1892, 369—413.

вес в сознании великих религиозно-нравственных задач. Но и это только временно. Достаточно изменения политической атмосферы, чтобы в народе оживились все его земные надежды. Правда, после Аггея и Захарии представление о мессианическом царе как бы ступшевывается вплоть до времен маккавейских, когда оно оживает вновь. Но во-первых, и этого нельзя утверждать безусловно\*, а во-вторых, это еще не доказывало бы, что Израиль мог, хотя временно, отказаться от веры в грядущее царство Божие и наступление дня Господня. Напротив, крушение мечтаний, связанных с идеалом политической реставрации, должно было, как и прежде, послужить развитию и углублению религиозной стороны мессианизма: суд Божий представляется как всемирный суд над всеми народами и над отдельными людьми, и грядущее царство, имеющее прийти на смену звериным царствам язычников, сознается как истинно божественное и всемирное, которое утвердится «не силою, не воинством, а Духом».

Еврейская апокалиптика, известная нам из памятников позднейшего происхождения, несомненно, основывается на более древних преданиях. Прежде всего она примыкает к пророкам, в особенности к пророчествам, еще не сбывшимся, о последних днях\*\*. Былая слава Израиля прошла, величайшие испытания, возвещенные пророками, были пережиты, а чаемое спасение не наступало. Его ожидали непосредственно по возвращении из плена, и несбывшиеся надежды возбуждали ропот (Мал. 1, 2, 3, 14 сл.). Затем персидское владычество было разрушено греками, и 70 лет Иеремии растянулись до 70 седмин Даниила; но прошли и они, пронеслось гонение Антиоха Епифана, рухнуло греческое владычество — последнее, «четвертое царство», и наступила эпоха римлян — новая монархия, в которой нельзя было видеть «царство святых Всевышнего». Тогда стали искать четвертое царство Даниила в римской империи\*\*\*, и дошедшие до нас апокрифические апокалипсисы задаются вопросами о том, почему медлит спасение. Как пламенны были надежды Израиля, как устойчивы были

---

\* См., напр., Зах. 9—14 (ср. Cornill, 200 сл.). На историю мессианических чаяний после Захарии бросают свет и многие другие тексты («die secundäre und reproduzirende prophetische Schriftstellerei ca 250») <sup>11</sup>.

\*\* Ср. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, VI (1899), 216 сл.

\*\*\* Бог говорит Ездре (4 Ездр. 12, 11, 12): орел, которого ты видел восходящим из моря, есть царство, виденное в видении братом твоим Даниилом; но оно не было истолковано ему так, как Я ныне истолковываю тебе (*quomodo ego nunc interpretor tibi*).

традиционные представления, связанные с храмом и Иерусалимом, показывает нам трагическая история иудейского восстания и последних дней Иерусалима. Когда город был взят и храм еще держался, его защитники верили, что враг не пойдет далее двора язычников, что храм останется цел \*, что Господь явится в решительную минуту. Но и тогда, когда храм был разрушен, надежды Израиля остались несокрушимы, как показывают позднейшие апокалипсисы Ездры и Баруха. Мало того, тут-то апокалиптика и получает особенное развитие.

Мы рассмотрим мессианические верования той переходной эпохи, которая непосредственно предшествовала христианству. В обычной характеристике религиозной жизни этого времени мы опять-таки должны относиться с большим недоверием к ходячим и нередко противоречивым формулам, как «индивидуализм», «партикуляризм», «универсализм», «трансцендентное понятие о Боге», «ритуализм», «фарисейство» и т. п. Нередко отдельные уродливые явления позднейшего талмудического иудейства обобщаются и обращаются в «характерные черты» более ранней эпохи. Внимательное изучение памятников показывает нам, однако, что в эпоху христианства религиозная жизнь Израиля, несмотря на дисциплину закона, не только текла широким руслом, но образовывала многочисленные разветвления, которые не укладываются в отвлеченные схемы. Она была и *глубже* и *разнообразнее*, чем думают иные критики; она свято хранила предание, но самое предание это еще не было замуровано стеною Талмуда. Она была чревата будущим, и в ней таились противоположности, которые выступили наружу в критическую эпоху первого века. Ошибочно думать, что Христос пришел в период упадка, и ошибочно рисовать в черных красках среду Его для вящего контраста. Суд, который Он принес «миру сему», не имел бы своего универсального, общечеловеческого значения, если бы Он имел дело с исключительными явлениями религиозного вырождения. Он пришел не во время падения, а во время жатвы и нашел зрелой ниву Израиля с ее пшеницей и с ее плевелами.

Вопрос о том, в какой мере были распространены мессианические чаяния в эпоху Христа и в эпоху, непосредственно предшествовавшую Ему, имеет чрезвычайную важность для понимания ранней истории христианства,

---

\* Wellhausen (1. с., 221 сл.) указывает отголосок этой веры в откр. 11, 1, 2.

и мы знаем, какие споры он возбудил. В первой половине нашего века были критики, учившие, что христианская «легенда» сложилась в значительной степени благодаря предвзятым верованиям относительно Мессии; во второй половине века другие критики признавали самое значительное влияние этих верований на самого Христа и на Его деятельность; а наконец, третьи умаляют до крайности значение мессианизма в дохристианскую эпоху, признавая его лишь исключительным явлением, и превращают самого Христа в моралиста, в учении которого мессианизм не имел существенного значения. Но наряду с крайними и односторонними суждениями научное исследование, которое велось столь энергично и такими превосходными силами, добывает постепенно и положительные результаты, позволяющие глубже заглянуть в первоначальную историю христианства и выяснить отношение Мессии Иисуса к верованиям и чаяниям Его среды.

Прежде всего обратимся к имеющемуся налицо материалу для изучения этих верований. Позднейшие книги, вошедшие в собрание Ветхого Завета, ввиду их частью дидактического, частью исторического содержания дают нам сравнительно мало данных. Мы находим в них, однако, прямое засвидетельствование надежд Израиля — *веру в грядущий суд над язычниками, в избавление Израиля, в возвращение его из рассеяния, в славное восстановление Иерусалима и храма и даже в обращение язычников* \*. Этого мало: если Иезекииль предрекает воскресение дома Израиля, то у Даниила в связи с пришествием грядущего царства святых Всевышнего возвещается воскресение отдельных людей, праведных — в жизнь вечную и грешных — в «вечное поругание и посрамление» (12, 2); и начиная со II в. это верование в связи с целым рядом эсхатологических воззрений распространяется все более и более в широких кругах, не только среди книжников и фарисеев, но и в народе.

По мере того как мы подвигаемся к христианской эре, мы наблюдаем непрерывный рост апокалиптической (апокрифической) литературы, которая была одинаково распространена среди палестинских иудеев и среди иудеев «рас-

---

\* Суд над язычниками Ис. Сир. 35, 18—20; 36, 1 сл. Юдифь 16, 17; искушение Израиля Ис. Сир. 50, 24 и возвращение рассеянных сынов Израиля 33, 11 сл.; 2 Макк. 2, 18; книга Баруха 2, 27—35; 4, 36—7; 5, 5—9. Товит описывает грядущий Иерусалим 13, 16—18; 14, 7 и предсказывает обращение всех язычников 13, 11. 14, 6—7. Cp. Schürer, II, 506 сл. и Hühn, Die messianische Weissagungen (1899) 81—3.

сеяния» и которая служит живым памятником мессианических верований. Сивиллинская литература, тянущаяся в течение нескольких веков (начиная от II в.); книга Еноха (древнейшая часть которой принадлежит II в.); Псалмы Соломона (эпоха Помпея); книга тайн Еноха (II в. по Р. Х.) \*; Вознесение Моисея (вскоре по смерти Ирода В.); книга Юбилеев (I в. по Р. Х.); апокалипсис Баруха и IV кн. Ездры (по разрушении Иерусалима); даже талмудическая литература, поскольку она основывается на древних преданиях, — дают нам обильный материал для изучения эсхатологии и мессианических верований иудейства дохристианской эпохи. Сам Филон, несмотря на спиритуалистическую, морализирующую тенденцию своей философии, разделяет эти верования, развитие которых сказывается в Александрии уже в переводе LXX, — в некоторых знаменательных отклонениях от еврейского текста. Величайший вес и значение имеют свидетельства Нового Завета, которые показывают нам, как напряженны были ожидания народа. Самые народные движения, самые восстания Израиля, приведшие к окончательному разрушению Иерусалима, имели мессианический характер и показывают, что народ ежечасно ожидал чудесного знамения Божия и пришествия Его царства. В пламени, пожирившем храм, погибли тысячи иудеев, которые взошли на его кровлю по слову одного лжепророка, уверившего их, что в тот день Бог явит им «знамения спасения» \*\*.

#### IV

Каково же особенное содержание апокалиптических верований этой эпохи, сравнительно с мессианическими чаяниями прежнего времени? Каковы их отличительные признаки?

Известный историк Шюрер, автор лучшей книги по

---

\* Благодаря любезности М. И. Соколова я имел под руками изданный им славянский текст, но пользовался также изданием Charles'a (1896): The book of the Secrets of Enoch transl. from the Slavonic by Morfill. Произведение это несомненно еврейского происхождения и, написанное до разрушения храма (59, 2 Charles), весьма важно для изучения этики и эсхатологии позднейшего еврейства. Книгу Еноха (эфиоп.), а равно и апокалипсис Баруха и Вознесение Моисея я цитирую по изд. того же Charles'a, а IV Ездры — по изд. James'a.

\*\* Jos. Jos. de bello jud. VI. 5, 2 τούτοις αἴτιος τῆς ἀλώλειας ψευδοπροφήτης τις κατέστη, κατ' ἐκείνην κηρύξας τὴν ἡμέραν τοῖς ἐν τῆς πόλεως, ὡς ὁ Θεὸς ἐπὶ τὸ ἱερόν ἀναβῆναι κελεύει δεξομένους τὰ σημεῖα τῆς σωτηρίας <sup>12</sup>.

истории иудейского народа в эпоху Христа, следующим образом перечисляет эти признаки. 1) С течением времени горизонт апокалиптики расширяется все более и более и охватывает всю вселенную. Грядущее царство обнимает не одну Палестину, а все человечество; суд Божий касается не одного дома Израиля и его врагов, но всех племен и народов земли, всей твари и всех духов. 2) В связи с возрастающим религиозным индивидуализмом в новых мессианических чаяниях все более и более высказывается интерес личного спасения и личного индивидуального возмездия. В более раннюю эпоху все упования сосредоточиваются на возрождении, спасении и воскресении и торжестве *народа*; теперь развивается вера в личное участие праведных в блаженстве мессианического царства, в воскресение мертвых и в загробное воздаяние. 3) Будущее представляется в чертах все более и более сверхъестественных, сверхприродных. Ранее оно рисовалось в рамках земной действительности, хотя идеализированной; теперь оно является в новом небесном свете, причем между «нынешним веком» и «будущим веком» устанавливается полная противоположность. «Нынешний век» (*олам хаэзе*), находящийся под безбожною властью князя мира сего и его ангелов, подлежит конечному чудесному суду и упразднению; царство будущего века (*олам хабба*) сходит с неба вместе с Мессией и небесным новым Иерусалимом. Наконец, 4) эсхатологические и мессианические представления все более и более становятся предметом догматической книжной богословской разработки \*. Подобная характеристика, в общем верно отмечающая господствующие тенденции апокалиптики, может быть, однако, принята не иначе как с значительными оговорками. Прежде всего вышеприведенные черты присущи *не всем* произведениям апокалиптики; а затем *все они* встречаются нам ранее, в памятниках ветхозаветных. Сам Шюрер допускает это отчасти, хотя и в недостаточной степени: новая апокалиптика имеет еще более глубокие корни в предании Ветхого Завета, чем это показывает почтенный историк. Рассмотрим перечисленные им признаки. Во-первых, *универсализм*; он сказывается в отдельных апокалипсисах, но мы уже отметили и в пророческих писаниях представления о всемирном суде, о просвещении и спасении всех народов; с другой стороны, параллельно такому универсализму мы должны, однако, отметить и в апокалиптике старинную национали-

\* Schürer II, 499—505.

стическую тенденцию, которая нередко является весьма узкою; и даже там, где иудейское царство будущего изображается всемирным, было бы ошибочно заключать, чтобы народы, подвластные ему, непременно считались причастными его блаженству. Во-вторых, *индивидуализм*. И эта черта, бесспорно, развивается в нашу эпоху; но и ее мы находим несравненно ранее, поскольку всякая интенсивная религиозность предполагает личное отношение к Богу; а затем и про нее мы не можем сказать, чтобы она *безусловно* определяла собою эсхатологические чаяния, поскольку сознание солидарности Израиля в спасении ярко выступает в отдельных памятниках. Правда, в эпоху Христа вера в загробную жизнь и возмездие была распространена в тех или других формах во всех кругах иудейства, за исключением саддукеев. Вера в воскресение также пользовалась широким, но все же меньшим распространением, а в связи с этим некоторого ограничения требует и то, что Шюрер говорит о супранатурализме апокалиптиков. Мы знаем опять-таки, что уже и в пророческих писаниях говорится о преображении всей твари; но с другой стороны, в некоторых апокалипсисах мы встречаемся с чрезвычайно грубыми представлениями о благоденствии и долгоденствии мессианской эпохи и о восстановлении царства Давида \*. Наконец, четвертый и последний признак — книжный и богословский характер позднейшей апокалиптики. Со времени господства книжников вся литература естественно принимает такой характер, что отмечается критиками уже на многих произведениях, принадлежащих ко второй половине персидского владычества; те немногие апокалиптические памятники, которые до нас дошли, не составляют исключения в этом отношении. Но это еще несколько не означает, чтобы эсхатологические верования не распространялись в самых широких кругах и помимо книжников, на что указывают народные мессианские движения, успех проповеди Крестителя и самого христианства. Ожидание личного, индивидуального Спасителя, Мессии, по-видимому, всего сильнее было распространено именно в народных кругах, между тем как среди книжников и священников скорее наблюдается как бы опасливое

---

\* Ср. Dalman, Die Worte Jesu mit Berücksichtigung d. nachkanonischen jüd. Schrifttums u. d. aramäischen Sprache (1898) I, 108: он также признает, что в рассматриваемый период Божество представляется более трансцендентным, чем прежде. Но вместе он полагает, что ходячее мнение о том, будто само «спасение» представляется вследствие этого как нечто «чисто-трансцендентное», — нуждается в значительном ограничении.

отношение к такому мессианизму, о чем свидетельствует весь Новый Завет. Поэтому мы не находим в эпоху Христа строгого, догматически выработанного учения о Мессии ни в народе, ни у книжников, несмотря на тенденцию к такой разработке. Разнообразие представлений о спасении Израиля, о последних временах и о самом Мессии не допускает строго определенной богословской схемы, хотя в этих представлениях, несомненно, выражаются старинные предания, которые постепенно фиксируются. Некоторые из этих преданий были приняты христианством, другие — были отвергнуты им. Но образ Мессии Иисуса был настолько нов, несмотря на всю связь Его с проповедью пророков, что христианское учение о Нем не могло довольствоваться прежними представлениями и требовало новых понятий — вывод чрезвычайно важный для всего нашего исследования.

Действительно новою чертою, характеризующею всю эпоху, является вера в загробную жизнь и возмездие — все равно после воскресения или помимо него, в загробном мире. Эту веру связывают с развитием религиозного индивидуализма, и несомненно, что понятие личного возмездия, которое мы находим, напр., уже у Иезекииля, получает полное развитие лишь при господстве закона и под его дисциплиной. Другие исследователи объясняют загробные чаяния евреев, и в особенности их веру в воскресение, влияниями парсизма, — вопрос, к которому мы еще вернемся. Но опять-таки у Иезекииля (как и в некоторых псалмах) мы находим предсказание *коллективного* воскресения дома Израилева — представление, которое вытекает из самого существа еврейской религии точно так же, как вера во всемогущество Ягве. Переход от коллективного воскресения Израиля к индивидуальному воскресению отдельных сынов его мог произойти легко и без посредства внешних влияний, при развитии понятия о личном возмездии. Религиозное основание веры в воскресение указано самим Христом: Ягве есть Бог живых, а не мертвых. Если в древности из этого выводили заключение, что в шеоле прекращается общение с Ним, то именно эта мысль должна была привести к признанию конечного торжества Его над самою смертью (Ис. 25): самый шеол не представляет границы всемогуществу живого Бога, и пророчество грядущего воскресения сознается как истинное откровение Божие\*.

\* Что воскресение считалось возможным и ранее, показывают сказания о чудесах пророков Илии (3 Ц. 17) и Елисея (4 Ц. 4, 25—37).

Как бы то ни было, вера в жизнь и возмездие после смерти дает новую окраску всей эсхатологии. Религиозная мысль стремится проникнуть в таинственный мир духов и жадно ищет новых откровений: является новая, *гностическая* тенденция, стремление к мистическому гнозису или сверхъестественному знанию, которое обеспечивало бы человеку загробное блаженство. Наряду с прежними национально-религиозными представлениями о конечном спасении Израиля и о царстве Мессии являются новые мистические идеи о небесном мире, в котором как бы в «сокровищнице» хранятся все грядущие блага — Мессия, новый Иерусалим, манна небесная, эдемский сад с его чудесными деревьями. Эти новые идеи вступают в различные комбинации со старыми представлениями.

## V

Все это до крайности мешает систематизации эсхатологических представлений еврейства той переходной эпохи, которую мы рассматриваем. Если даже ограничиться некоторыми господствующими представлениями, то, для того чтобы выработать для них одну, общую схему, приходится обращаться к памятникам сравнительно поздним, как это делает Шюрер, или даже к крайне поздним памятникам, как это делает Буссе в своей монографии об антихристе \*. Но дело в том, что позднейшие апокалипсисы сами представляют попытки богословской, книжной систематизации и состояются либо путем компиляции более ранних источников, как это показывает, напр., тщательный анализ IV кн. Ездры и апокалипсиса Баруха \*\*, либо путем переработки и согласования различных ранних преданий \*\*\*. Необходимо иметь в виду, что поворотным пунктом в истории мессианизма является именно первый век — век Иоанна Крестителя, век Христа и апостолов, век мессианических восстаний и разрушения Иерусалима. Великие события этого века имели решительное влияние на эсхатологию и апокалиптику еврейства. Падение Иерусалима не могло не усилить ее «трансцендентных» стремлений, и спор

---

\* Bousset, Der Antichrist in d. Ueberlieferung d. Judentums, des N. T. und der alten Kirche, 1895.

\*\* Ср. исследование Charles'a в его издании апокалипсиса Баруха (The Apocalypse of Baruch, translated from the syriac, London 1896, XV — LXXXIV) и Kabisch, Das vierte Buch Esdra 1889, Göttingen.

\*\*\* Ср. Schürer, III о композиции Еноха, Баруха и 4 Ездры и Wellhausen, Skizzen VI.

с христианами о толковании Ветхого Завета не мог пройти бесследно. Этот спор оказал не только отрицательное, но и положительное влияние, поскольку целый ряд ветхозаветных текстов получил в толковании книжников мессианский смысл, которого они до христианства не имели. Сюда относится, например, пророчество Исайи о страдающем отроке Божием, которое лишь крайне поздно стало объясняться в синагоге в смысле предсказания о страданиях Мессии\*.

Рассматривая еврейскую эсхатологию, Шюрер принимает схему, близко подходящую к схеме IV кн. Ездры апокалипсиса Баруха, по которой он распределяет свой материал. Эта схема представляется следующим образом: 1) скорбь, теснота, казни и знамения последних времен; 2) пришествие Илии-пророка, предтечи Мессии; 3) появление самого Мессии из рода Давидова в связи с различными о нем представлениями; 4) последняя борьба и восстание враждебных сил в связи с *антихристом*; 5) победа над врагами десницею Мессии или же Самого Бога; 6) обновление Иерусалима; 7) собрание рассеянных сынов Израиля; 8) царство славы в Палестине, благоденствие и долгоденствие (от 400 до 1000 лет), воскресение праведных (иногда — смерть Мессии и новая борьба); 9) обновление мира; 10) конечное общее воскресение; 11) страшный суд, вечное блаженство и вечное осуждение (Schürer, II, 522 сл.).

Такая схема может служить для систематического обозрения материала; но если от нее мы обратимся к памятникам, то ни один из них, не исключая Баруха и IV Ездры, под нее не подойдет, не говоря уже о том, что по каждому отдельному пункту они существенно отклоняются друг от друга: одни вовсе умалчивают о Мессии, другие ничего не знают об Илии, о воскресении или об антихристе. Поэтому, прежде чем перейти к каким-либо обобщениям, рассмотрим все перечисленные пункты в отдельности.

## VI

Безусловно общими чертами являются предсказания «скорби» последних времен и «утешения» пришествия Господня, восстановления Иерусалима и суда Божия, который начнется с врагов Израиля, но постигнет также и всех

---

\* Cp. Dalman, *der leidende u. sterbende Messias d. Synagoge* 1888 u. Schürer'a II, 553.

беззаконных и нечестивых — иудеев и язычников. *О скорби последних дней* говорят древние пророки и новозаветные книги; о них говорят и внеканонические книги \* и писания Талмуда. Все великие исторические катастрофы возбуждали в еврействе сознание близости и действительности суда Божия, и наоборот, представление об этом суде и о пришествии Господа вызывало представление о крайнем напряжении зла и неправды, подлежащих конечному осуждению, и о видимом торжестве нечестивых, врагов Божиих. В критические эпохи обращались к апокалипсисам более раннего времени, возникшим при аналогичных обстоятельствах и проникнутых однородным настроением. Их применяли к новым событиям, истолковывали, иногда перерабатывали сообразно требованиям времени, оставляя неизменным основное предание. Апокалиптика родилась среди тесноты и скорби Израиля, и ее предание связывало ожидание близкого «утешения» и «спасения» Божия с представлением о глубине предшествующих бедствий. В этом отношении апокалиптика следовала общей схеме пророческой проповеди: сперва скорбь, казнь, разрушение, видимое торжество врагов Израиля, врагов Божиих; затем суд над ними и спасение, утешение, обновление и воскресение Израиля.

Эта схема разрабатывалась различным образом и на различные лады в связи с обстоятельствами времени или в связи с определенными толкованиями отдельных священных текстов. Основное воззрение остается неизменным — суд Божий в истории и конечное торжество Бога правды над всеми противоборствующими силами. Это воззрение выражается, однако, в чертах, все более и более определенных и конкретных, внутренне связанных между собою в своем различии.

## VII

Ход истории представляется в одно и то же время стихийным и провиденциальным, predetermined от начала. Как мы видели уже в предшествовавшей главе, исторический процесс связывается с космогоническим процессом: книга Бытия есть первая глава апокалиптического откровения. Господь создал вселенную для своего царства

---

\* См. Schürer, II, 523 сл. и Hühn, Die messianischen Weissagungen, 116; срв., напр., Апок. Baruch (ed. Charles) 27—8 (с примеч. издателя)

в человеке, для Израиля, для народа святых \*. В истории нет неожиданностей; ее скрижали хранятся на небесах, ее свиток начертан, и со свитка этого снимаются печати, когда наступают предназначенные времена \*\*. Самим пророкам дано читать в этом свитке лишь отчасти; но одно из преимуществ Израиля состоит в том, что ему Господь раскрывает Свою волю. История не должна застигать врасплох верных Господа, Который «не делает ничего, не открыв Своей тайны рабам Своим, пророкам» (Ам. 3, 7). Поэтому и перед величайшим событием истории, перед ее концом, Он, несомненно, пошлет Израилю величайшего Своего пророка, чтобы приготовить народ к Своему суду. «Вот Я пошлю к Вам Илию пророка перед наступлением дня Господня великого и страшного, говорит Господь через пророка Малахию: он обратит сердца отцов к детям и сердца детей к отцам их, чтобы Я, пришедши, не поразил землю проклятием» (Мал. 3, 23—24). Иисус Сирахов (48, 10) ссылается на это пророчество, и, по свидетельству евангелистов, мы знаем, что в эпоху Христа вера в Илию как предтечу Мессии была всеобщей (Мф. 17, 10) \*\*\*.

Замечательно, впрочем, что наряду с Илией ожидали «пророка» (ὁ προφήτης), подобного Моисею, обетованного в Второзаконии (18, 15), причем такой пророк представлялся не предшественником Мессии, а непосредственным предшественником «дня Господня». Таким образом «пророк» как бы заступает место мессианического царя. За такого пророка принимали Христа (Мф. 16, 14 и Иоан. 6, 14), а также и Иоанна Крестителя, как это видно из знаменательной последовательности вопросов, предлагавшихся ему священниками и левитами: на вопрос «Кто ты?» Он отвечал, что он *не Христос*; и спросили его: что же? *ты Илия?* он сказал: *нет. Ты пророк?* (ὁ προφήτης εἰ σύ)<sup>14</sup>. И отвечал: «нет» (Иоан. 1, 20—21). Пророк, или «тот пророк, который

\* Assumptio Moysi (ed. Charles) 1, 12 creavit enim (Dominus) orbem terrarum propter plebem suam, ср. Апок. Баруха XIV. 18 (ed. Charles'a и его примечание к этому месту) 4 Ездры VI, 55 и 59 propter nos creatum est saeculum; мир создан для праведных Израиля Апок. Баруха XIV, 19; XV, 7, XXI, 24. Впоследствии это переносится на Церковь, напр. в «Пастыре» Гермы (Vis. II, 4, 1, διὰ ταύτην (т. е. церковь) ὁ κόσμος κατατίσθη ср. примеч. Гарнака к этому месту в его издании «Пастыря»)<sup>13</sup>.

\*\* О небесных скрижалях (πλάκες τοῦ οὐρανοῦ), или небесных книгах, см. книгу Еноха (ed. Charles) гл. 47, 3 вместе с ученым примечанием Charles'a к этому месту, где указаны многочисленные параллели из апокрифов, в особенности из кн. Юбилеев (I) и других. О тех же скрижалях говорилось и в «Молитве Иосифа». Ср. Schürer, III 266.

\*\*\* Ср. позже Justinus, Dial. Cum Tryph. 8 и 49.

имеет прийти в мир» (6, 14), отличается, таким образом, и от Мессии — Христа и от Илии — предтечи Мессии \*. В книге Деяний (3, 22 и 7, 37) предсказания Второзакония о грядущем пророке относятся ко Христу: здесь признается, следовательно, Его пророческое служение. Но в еврействе времен Спасителя Мессия считался царем по преимуществу, и потому образ грядущего Пророка стоял, по-видимому, особо либо же отождествлялся с каким-либо из великих мужей Ветхого Завета — с Иеремией или Енохом, который, подобно Илии, был восхищен на небо и пришествие которого в последние дни ожидалось весьма многими \*\*. Явление Иоанна Крестителя с его проповедью покаяния и близкого пришествия Господа произвело сильное впечатление среди еврейства не только в Иудее, но и в среде рассеяния. Александриец Аполлос, «муж красноречивый и сведущий в Писании» (Д. 18, 24), проповедовал крещение Иоанново в Ефесе еще во дни Павла, и сам апостол нашел там учеников его, которых он крестил во Христа Иисуса (19, 4); еще четвертый евангелист, по преданию пребывавший в Ефесе, был вынужден в прологе к Евангелию указывать, что сам Иоанн Креститель «не был свет, но был послан, чтобы свидетельствовать о свете», и что он отрекся от не принадлежавшего ему звания \*\*\*. Как бы то ни было, все это указывает нам, что в «пророке» мессианических времен многие ждали не простого предтечу, а действительного спасителя и учителя, нового законодателя, подобного Моисею. Самарянский ересиарх Доси-

---

\* То же видно и из Иоан. 7, 40: «многие из народа... говорили: Он истинно есть (чаемый) Пророк (ὁ προφῆτης), другие говорили: это Христос».

\*\* Замечательно, что в связи с различием между «Илией» и «Пророком» мы находим представление о двух пророках, двух свидетелях, предшествующих славному пришествию Господа — Илии и Енохе. Об Иеремии см. Мф. 16, 14 и 2 Макк. 2. В представлении об Иеремии как пророке, обетованном в Втор., можно видеть следы древнего предания, относящегося к самой эпохе нахождения этой книги при царе Иосии. Попытка Spitta (*Christi Predigt an die Geister*, 1890, стр. 34), который хочет доказать, что в 1 Пет. 3, 19 сл. предвечный Мессия отождествляется с Енохом, есть явная натяжка (ср. Schmiedel, *Handcommentar* к этому тексту).

\*\*\* Ср. также постоянные указания евангелиста на различие между «решением водою», которой крестил Иоанн, и Христовым «решением духом». Ср. Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evangeliums. Sein polemisch apologetischer Zweck* (1898), где мы заимствуем это ценное указание. Оно имеет несомненный вес в пользу предания о ефесском происхождении евангелия от Иоанна.

фей выдавал себя за такого «пророка» \*. Мы знаем несколько апокалипсисов, в которых образ Мессии отсутствует; те, которые не ожидали Его, могли видеть в грядущем Пророке не Мессию и не предтечу Мессии, а предтечу Самого Господа и Его Суда — представления, различие которых как бы намечается в вопросах, поставленных Иоанну. Но *религии Пророка* не суждено было развиваться в Израиле, несмотря на попытки некоторых лжепророков, как Досифея или Февды и Египтянина, о которых говорят кн. Деяний (5, 36 и 21, 38) и Иосиф Флавий (Ant. 20, 5, 1; 8, 6; Bell. Jud. 2, 13, 5).

Если впоследствии христиане признали во Христе пророка, обетованного во Второзаконии (18, 15) и подобного Моисею, то иудейские раввины также объясняли иногда это пророчество в мессианическом смысле, но в своей полемике против христиан толковали его в смысле предсказания особой приверженности Мессии Моисееву закону. Тем не менее они допускали известный параллелизм между судьбою грядущего Мессии и жизнью Моисея. Подобно Моисею, Мессия должен быть утаен после своего рождения, подобно ему он должен дать манну — «хлеб с небес» и иссечь чудесный источник — представления, существовавшие, по-видимому, уже в I в. по Р. Хр.\*\*

## VIII

Вслед за знамениями пришествия Господня наступает и самое пришествие Его — последняя борьба и поражение вражьей силы, суд, воскресение и обновление. Но если мы станем рассматривать здесь все различные дошедшие до нас памятники апокрифической апокалиптики и позднейшей религиозной литературы, то мы найдем весьма значительное разнообразие представлений.

Во-первых, в целом ряде таких памятников мы вовсе не находим Мессии: таковы книги Товита, Иисуса Сирахова, книги Маккавейские, книга Юбилеев, славянский Енох («Книга тайн Еноха»), древнейшие части эфиопского Еноха (1—36 и 91—104), отдельные части апокалипсиса Баруха, Вознесение Моисея и некоторые другие апокрифы. Сообразно представлениям, которые в них выражаются,

---

\* Ср. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte d. Urchristentums* (1884), 157. Этому соответствует предание о его необычайной строгости в исполнении отдельных заповедей закона (напр., субботы).

\*\* Ср. Baldensperger d. *Selbstbewusstsein Jesu im Lichte d. messian. Hoffnungen* (2) 1892, *der mosaische Messiasypus*, 138—142.

сам Бог воцарится в Иерусалиме, сам Бог сотворит свой суд. Идеал «Вознесения Моисея» есть, по мнению Шюрера и Визлера, «не монархический, а демократический строй царства Божия» \*. Таким образом, спасение и суд исходят здесь от Бога без всякого человеческого посредника.

Во-вторых, существуют указания на представление о том, что суд Божий над сатаной и антихристом совершится через посредство Ангела лица Божия (Мал'ак Ягве) или архангела Михаила, «князя еврейского народа». Это своеобразное представление, о котором Шюрер не упоминает вовсе, связывалось с пророчеством Малахии (3, 1—3 сл.) и Даниила (12) \*\*. Впоследствии эти предания стерлись, и место архангела занял Сын Человеческий, хотя и в позднейших апокалипсисах святой архангел сохраняет первенствующее значение во главе воинства небесного (Откр. 12, 7).

В-третьих, наконец мы имеем представления о Мессии. Но и они существенно различаются между собою. Были простые патриоты, которые в грядущем «Давиде» или «Сыне Давида» видели лишь династию \*\*\*. Другие видели в Нем индивидуального Мессию. Согласно некоторым памятникам, такой Мессия является деятельным посредником суда Божия — судией, избавителем Израиля; в других он играет пассивную роль, и царство его наступает лишь *после* суда Божия (4н. 90, 16—18 и Ап. Баруха). В одних он является национальным царем из рода Давида, помазанным свыше, рожденным от смертных родителей и смертным, подобно прочим людям. В других он изображается как предвечное, небесное существо, являющееся на землю, чтобы основать на ней вечное царство \*\*\*\*.

При всем своем видимом разногласии все эти представления в сущности выражают собой лишь различные

\* Schürer, II, 514.

\*\* Ср. Assumptio Moysi (ed. Charles) X, 2, Откр. 12, 7 и W. Lueken, Michael (1898) стр. 24—30, где приводятся позднейшие еврейские предания о борьбе архангела с сатаной или антихристом и о его «последней трубе». Ср. также «Пастыря» Гермы Sim, 5, 8 и 9, в котором мы находим отголосок представлений о мессианском значении архангела, о чем мы скажем в другом месте. Люкен указывает на любопытное издание E. A. Wallis Budge, St. Michael the Archangel, London 1894. Three encomiums by Theodosius Archbishop of Alexandria, Severus, Patriarch of Antioch and Eustathius Bishop of Trake (коптский текст и английский перев.): Север (стр. 70) прямо называет архангела «могущественным сыном» Божиим, а Евстафий (100) — образом (εἰκὼν) всемогущего Бога. Ср. Феодора Студита Oratio VI у Lueken'a 88; ib. 63.

\*\*\* Schürer II, 328, 16.

\*\*\*\* 4 Ездры 13 и «Притчи» книги Епоха.

моменты одного и того же цикла эсхатологических идей. Мысль о том, что сам Бог придет в Своем царстве, по существу своему еще не исключает представления о Мессии, через которого это царство приходит; наоборот, Мессия предполагает Божию десницу, Божье царство. Равным образом ветхозаветная идея о том, что Израиль есть сын и помазанник Божий, первенец Ягве (Исх. 4, 22; Вт. 32, 6 и др. ср. выше стр. 239—240), нисколько не исключает того, что грядущий царь есть Мессия и Сын Божий по преимуществу. Самое человеческое происхождение его из рода Давида не только не противоречит предвечному существованию «имени Мессии» (Ен. 48, 3; Пс. 71, 17 [LXX]), но, наоборот, одно естественно связывается с другим, поскольку само рождение сына Давидова и его пришествие есть пришествие «свыше», т. е. от Бога, и предопределено от века, по свидетельству пророков.

В понятии иудейского народа Ягве есть уже в настоящем веке *Царь* и *Отец* Израиля, и тем не менее цель истории состоит в том, чтобы Бог *явил* Свое царство и Свое отеческое отношение к Израилю, даровав ему обещанное «наследие» и «жизнь». В законе Израиль принимает на себя «иго царствия Божия, повторяя ежедневно так называемое Шма<sup>15</sup> (Вт. 6, 4—9, 11, 13—21 и Чис. 15, 37—41), благочестивый иудей исповедует свою принадлежность этому царству\*. Но в настоящем народ Божий находится под гнетом неверных язычников, которые не признают этого царства. И потому как в древних псалмах, так и в молитвах позднейшей синагоги неизменно повторяется заклинание Господу прийти и воцариться: «Ей гряди Господи!» Мысль о грядущем царстве проникает и псалмы Соломона (17, 3) и Сивиллинские оракулы (III, 47 и III, 766). Бог есть царь и ныне, царство Его *близко*, и *потому* Он, несомненно, *явит* Свое единое царство, которому не будет конца: *Tunc parebit regnum illius et tunc Zabulus (diabolus) finem habebit et tristitia cum eo abducetur*<sup>16</sup> (Ass. Moys. X, 1)\*\*. Бог и ныне есть Отец Израиля (Иис. Сир. 36, 13 и Пс. Сол. 17), и потому он *явит* Себя его Отцом. «Душа их прилепится ко Мне и ко всем заповедям Моим, и Мои запо-

\* Dalman, 80.

\*\* Быть может, Zabulus знаменует собою соединение князя бесовского с Зевсом, царем богов, которое мы находим впоследствии, напр., у Татиана (8 р. 36 ed. Schwartz, οἱ δαίμονες μετὰ τοῦ ἡγουμένου αὐτῶν Διός)<sup>17</sup>; великолепный «престол сатаны», находившийся в Пергаме (Откр. 2, 13) и который можно видеть теперь в берлинском музее; также свидетельствует о подобном соединении.

веди вернутся к ним, и Я буду им отцом, и они будут Моими детьми. И все они будут называться сынами Божиими, и всякий дух познает, и они сами познают, что они сыны Мои и что Я их Отец в правду и праведность, и что Я их люблю» (Юбил. 1, 24).

Таким образом, грядущее явление Царства есть, безусловно, всеобщее упование Израиля; суд Божий состоит в том, что одни вступают в это царство, достигают, наследуют его, как «сыны царства», записанные в «книге жизни», а другие, напротив, исключаются из него в вечное «поругание», как «сыны осуждения». Царство Божие должно стать на земле, как на небе. Естественно, что для верующего иудея вся суть этого царства — в Боге; в небесном Отце сосредоточивается центр тяжести всего представления о грядущем царстве. А потому мы не должны усматривать радикального противоречия между отдельными памятниками или даже между отдельными текстами одних и тех же памятников, в которых грядущим царем является то Бог, то Мессия. Различие существовало несомненно — напр., между Вознесением Моисея или IV книгой Ездры; но оно не было радикальным, иначе редакторы книги Еноха или апокалипсиса Баруха не могли бы составлять эти книги из более древних источников, в которых высказывается подобное различие воззрений на грядущее царство.

Тем не менее нам важно отметить, с другой стороны, что *некоторые основные различия в воззрениях на Мессию, развившиеся впоследствии, определяются до известной степени уже в еврейской апокалиптике*: Мессия, как простой человек ( $\psi\lambda\omicron\varsigma \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\lambda\omicron\varsigma$ ), и Мессия, как небесное, ангелоподобное существо, унитариянство и адоптианство, хилиазм и многие другие представления, о которых мы скажем ниже. Во всяком случае в одних памятниках, как упоминающих, так и не упоминающих о Мессии, выдвигается преимущественно божественная сторона грядущего царства, а в других, наоборот, человеческая сторона национально-иудейского мессианизма. Христианство признало в Христе Бога и человека, осудив мирской национальный мессианизм, искавший в Христе лишь *князя мира сего*. Но, признав относительную истину предшествовавшей апокалиптики и переработав еврейский апокалипсис, оно не примкнуло ни к одному из предшествовавших представлений о Мессии. Особенное значение Христа в Его отношении и к Богу, и к человечеству, особенное Существо Его определяется в Новом Завете иначе, чем в еврейской апокалиптике.

С пришествием Мессии связана последняя борьба с враждебными силами, причем их натиск сокрушается Божьей силой, Божьим судом, все равно — без Мессии или чрез него.

Тогда от востока пошлет Господь государя,  
Который от злобной войны всю землю избавит,  
Одних умертвит, а другим исполнит святые обеты,  
Все же сие сотворит не по собственной воле.  
Но повинуюсь велениям вышнего Бога (Sibyll. III. 652—6).

Представления о последней борьбе и суде были разнообразны. Есть памятники, которые говорят лишь об одном грядущем суде, между тем как другие предполагают *двойной* суд Божий — один до мессианического царства или во время его, а другой после него. Различны также представления о врагах, хотя в религиозном смысле это не имеет значения: враг Божий, или сатана, враг Мессии, или антихрист, впоследствии прямо становятся во главе противоборствующих сил. По сивиллинским книгам (III, 319, 512) и позднейшим таргумим'ам, нападение исходит от Гога и Магога, о которых пророчествовал еще Иезекииль \*. Во главе вражьей силы признается нечестивый царь (Дан. 7 и Ап. Бар. 39—40), которого, смотря по обстоятельствам, видели в лице Антиоха, Елифана, Помпея, Нерона или вообще римского кесаря: таков «Армилл» в талмудической литературе. Самое имя «антихрист» встречается впервые в откровении Иоанна Богослова, но представление о «сыне погибели, человеке беззакония» (2 Фесс. 2, 3) было, по видимому, распространено и ранее. Противником Мессии называется Белиар \*\* — явление сатаны. Богопротивный

\* О Гоге и Магоге в особенности трактовала книга «Елдада и Молада» см. Schüger III, 266. Сам Иезекииль имел в виду пророчества Иеремии 2—6 и Софонии, грозивших скифским нашествием (ср. Иез. 38, 8 и 17). Он говорил о Гоге, князе Магога; впоследствии Гог и Магог обратились в два народа *Γῶγ ἠδὲ Μαῶγ*.

\*\* Ср. 2 Кор. 6. 15; какое согласие между Христом и Белиаром? Этот вопрос поясняется сопоставлением со следующими текстами: Зав. XII патр. Дан 5: и взыдет вам из колена Иуды и Левия спасение Господне и Он сотворит брань против Белиара: Sibyll II, 67; *καὶ Βελίαρ θ' ἤξει καὶ σῆματα πολλὰ ποιήσει ἀνθρώποις* <sup>18</sup>; 63 и 73; в Ancensio Jesaiae 4, 2 «Белиар, ангел великий, царь мира сего», сходит «в образе человека». Отцы церкви видели в антихристе воплощение сатаны, напр. блаж. Иероним к Дан. 7, 8 признает в нем человека *in quo totus satanas habiturus sit corporaliter* <sup>19</sup>, также Иоанн Златоуст ad. Thess. 2, 2 Hom. Ср. Bousset, Antichrist 88 и сл. Отсюда объясняются изображения антихриста в виде чудовища, см. ib. 101 сл. Ср. Texts and Studies ed. Robinson'a II, 3 Apocrypha anecd. James'a 151 сл.

«зверь» получает венчанную главу в человеке, точно так же как «народ святых Всевышнего», олицетворяемый «Сыном Человеческим». В большинстве памятников, однако, нет индивидуального «антихриста», что весьма естественно, так как во многих из них нет и индивидуального Мессии.

*Суд* Божий состоит уже не в одном явлении силы Божией над врагами, но иногда становится действительным судоговорением. Из прежних пророков Иоиль, предшественник апокалиптики, изображает день Ягве как судбище над народами, собранными в долине Иосафата (3, 2, 12, 14). В кн. Даниила это судбище изображается еще подробнее: ставятся престолы, садятся Ветхий днями и с Ним другие судьи, раскрываются книги, в которых записаны дела человеческие. Об этих книгах много говорится и в апокрифических апокалипсисах, где суд описывается с новыми подробностями, как в книгах Еноха и IV Ездры и в апокалипсисе Баруха. В более ранних писаниях судьей является Сам Бог. В «притчах» Еноха рядом с Ним помещается Мессия, и перед ними собираются праведные и беззаконные. Согласно премудрости Соломона, праведные будут судить язычников (3, 7 сл.), а в пс. Соломона судьей признается Христос (17, 36 и 18, 6, 8), сын Давида и отрок (לאִיִּם) Божий (17, 23).

Представление о *двойном суде* обусловливается ближайшим образом предшествующими пророчествами великих пророков Израиля, которые предсказывали, что вслед за освобождением из плена и воцарением Помазанника из рода Давида последует новая великая борьба, которая завершится конечным поражением «врага». За судом над народом Божиим, который был посещен гневом Господа, последует суд над народами земли. Другое основание этого представления о двойном суде заключается в указанной уже двойственности воззрений на самый грядущий суд, в котором судьей признается то Бог, то Мессия: позднейшие апокалипсисы, перерабатывая древнейшие предания, стремятся согласовать и совместить их — иногда довольно внешним образом. Наконец, в Сивиллинах IV кн. Ездры и апок. Баруха идея о двойном суде связывается с мыслью о временном характере царства Мессии, которое рассматривается лишь как подготовительная ступень к концу. Мессия (или его династия) царствует в течение более или менее продолжительного периода времени — от 400 лет (IV Ездры 7, 28) до тысячи лет (хилиазм), причем все участники этого царства пользуются благоденствием праотцев и долгоденствием праотцев. Но по истечении

этого периода наступают новые смуты, новая конечная борьба с освобожденными силами бездны и языческими народами. Сивиллинские стихи (III, 652—794) предсказывают эти события: небо, земля и преисподняя придут в движение; с неба ниспадет серный дождь и огненные мечи, и всякая плоть умрет, но Бог оградит храм как огненной стеною \*, и верные будут благоденствовать вместе с обратившимися язычниками, составив единое теократическое царство под единым главою — Богом (780—1). Апокалипсис Баруха также признает общее воскресение и суд *вслед* за мессианическим царством: царство Мессии продлится «*навсегда*, доколе тленный век сей не придет к концу и не исполнятся установленные времена» (40, 3) \*\*. То же находим мы в IV книге Ездры: по истечении 400 лет умрет Мессия и с Ним все человечество; мир вернется «в древнее молчание, как было вначале», и по истечении семи дней наступит общее воскресение. При этом, как и у Баруха, после воскресения о Мессии уже не упоминается, и сам Бог творит суд (7, 28—44). За последнюю тысячу лет, по словам слав. книги Еноха, наступает период, в котором прекращается счисление времени (33, 2): времени более не будет.

В других памятниках (напр., в слав. книге Тайн Еноха) также говорится о двойном суде, но в ином смысле: есть суд над душою человека, непосредственно следующий за его смертью, и есть великий и всеобщий грядущий суд \*\*\*.

## X

За уничтожением врагов следует обновление Иерусалима и храма, чудесное возвращение рассеянных сынов Израиля и явление царства славы в Палестине.

Обновление Иерусалима понимается иногда как чудесная перестройка и религиозно-ритуальное очищение (Пс. Сол. 17, 25, 33), а иногда как сошествие с небес того, «нового Иерусалима», который носился перед очами про-

---

\* Откр. 20, 7 сл. *καὶ ὅταν τελεσθῆ τὰ χίλια ἔτη, λυθήσεται ὁ Σατανᾶς ἐκ τῆς φυλακῆς αὐτοῦ καὶ ἐξελεύσεται πλανῆσαι τὰ ἔθνη τὰ ἐν ταῖς τέσσαρσιν γωνίαις τῆς γῆς τὸν Γῶγ καὶ τὸν Μαγῶγ, συναγαγεῖν αὐτοὺς εἰς πόλεμον... καὶ ἀνέβησαν ἐπὶ τὸ πλάτος τῆς γῆς, καὶ ἐκύκλωσαν τὴν παρεμβολὴν τῶν ἁγίων καὶ τὴν πόλιν τὴν ἡγαλημένην. Καὶ κατέβη πῦρ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατέφαγεν αὐτοὺς* <sup>20</sup> и т. д.

\*\* Ср. Dalman, Die Worte Jesu; 121 сл. о значении слова «век» (olam) по-арамейски.

\*\*\* Суд после смерти 9, 1 и 10, 3; общий суд 65, 6; ср. 18, 1—6.

роков \*. Этот небесный Иерусалим, по словам Баруха (Ап. 4, 2—6), находился в раю до грехопадения Адама, а затем вместе с раем был перенесен на небо, где его видели Моисей и пророки \*\*. Этот новый Иерусалим имеет явиться на месте старого, и тогда праведные сыны Израилевы, чудесным образом собранные от четырех ветров, придут «унаследовать землю».

Блаженство и слава мессианического царства описываются в самых ярких чувственных красках. Господь предаст в руки Израиля его врагов, и они продадут в рабство детей их самым отдаленным народам земли. Семени Иакова даст Бог всю землю, и все народы обратятся к Господу, Который явит Себя Отцом и Царем Израиля — непосредственно или в Своем Помазаннике. Мир водворится на земле, — мир всех народов и всей твари, прекратятся войны, укротятся дикие звери, исчезнет всякая скорбь, и диаволу придет конец. Исполнятся обетования пророков, и наступит великая суббота Господня: шести дням творения соответствует шесть тысяч лет истории, ибо у Бога тысяча лет как один день (Пс. 87, 5), и одному дню покоя должна соответствовать тысячелетняя суббота \*\*\*. Таково происхождение хилиазма, или веры в тысячелетнее царствование Мессии. Это время покоя и благоденствия изображается иногда как пир, в котором примут участие все праведные, все сыны царствия. Левиафан и Бегемот <sup>22</sup> будут закланы на трапезу, и земля принесет свои плоды в чудном урожае: на одной лозе будет 1000 ветвей, на каждой ветви — 1000 гроздей, на каждой грозди — 1000 ягод и в каждой ягоде — бочонок вина. Голодные возрадуются; сокровищницы манны раскроются, и ею будут насыщаться в те годы (Ап. Бар. 29, 4—8) \*\*\*\*. «Дни начнут возрастать, и сыны человеческие

---

\* Ис. 54, 11; Иезекииль 40—48; Агг. 2, 7—9 и др.; ср. описание в кн. Товита 13, 16. Ср. также свидетельство бл. Иеронима в его толковании на Ис. 49, 14 (opp. ed. Vallarsi IV, 570) о вере иудеев и иудействующих христиан в небесный Иерусалим — auream atque gemantem <sup>21</sup>. Ср. Откр. 21—22.

\*\* Талмудические трактаты помещают горний Иерусалим на четвертое небо, а рай обыкновенно на третье, см. ниже, гл. IV.

\*\*\* Впервые мы находим это представление в слав. кн. (Тайн) Еноха, см. гл. 32—33 с ученым примечанием Чарльза в его издании этого памятника (1896), где приведены параллельные места из других апокрифов и патристической литературы. Ср. также стр. XXIX—XXX.

\*\*\*\* Ср. примечания Charles'a к этому месту. О грядущем плодородии см. кн. Еноха 10, 19 и Папия у Иринея 5, 33. О манне ср. Огас. Subul. VIII, 144: ...μάννην τὴν θεοσερῆν λεβοῖσι ὀδοῖσι φάρονται <sup>23</sup>. О Левиафане и Бегемоте см. IV Ezrae 6, 49—52... servasti ea ut fiant in devorationem quibus vis et quantum vis; Енох, 40, 7, 9, 25 и Вебер, стр. 156, 195, 370,

будут становиться все старше и старше, пока жизнь их не приблизится к 1000 годам (ср. Ис. 65, 20, сл. Зах. 8, 4). И не будет старого и пресыщенного жизнью, но все они будут как дети и отроки. Они достигнут полноты дней в мире и радости, и будет так, как если бы не было сатаны или иного злого губителя (ср. Иез. 34, 27), ибо все дни будут днями спасения и благословения. В то время Господь исцелит своих слуг, и будут всегда иметь глубокий мир и вновь преследовать своих врагов» (Юб. 23). Безболезненно будут рождаться дети, и улицы Иерусалима наполнятся отроками и отроковицами.

Замечательно, что даже такой спиритуалист, как Филон, разделяет веру в чувственное благоденствие Израиля в мессианическую эпоху среди обновленной Палестины\*. Сыны Израиля возвращаются в нее внезапно, чудесным образом, предводимые знаменем, которое видимо лишь спасенным, причем изобилие и плодородие внезапно сменяют пустынное бесплодие. Апокрифическая «книга Баруха» и 11 пс. Соломона ярко изображают это чудесное возвращение, о котором столько раз говорили древние пророки, начиная от Амоса\*\*. Наряду с чувственными благами не забываются и блага духовные. Народ Божий есть «народ святых Всевышнего», сынов Божиих по правде и истине. Нет вражды, нет неправды среди его, ибо все святые (Пс. Сол. 17, 27 сл. и 18, 9 сл.). Мессия есть не только царь во славу Израиля, но и «свет в просвещении язычников».

## XI

Блага мессианического царства наследуются не одними сынами Израиля, которых оно застанет в живых, но также и всеми усопшими праведниками, которые встанут из гробов при «последней трубе», возвещающей его наступле-

384. Бл. Иероним in Jes. 59, 5 (opp. IV, 705) упоминает об иудейских преданиях относительно «тысячелетнего объядения» евреев. О пире последних времен ср. Завет Иакова (Texts and Studies, II, 2, 149), Dalman, Worte Jesu, 90 сл. и Spitta, Zur Gesch. und Literatur des Urchristentums, I, 268 след. Wellhausen, Skizzen 6, 232: dass der Behemoth den Braten und der Leviathan den Fisch für die Tafel des Messias liefert an dem die Reichsgenossen beständig sitzen ist aus dem Ps. 74 (73), 14 entsponnen; Theodotion übersetzt: ἔδωκας (τὸν δράκοντα) βρώμα τῷ λαῷ τῷ ἐσχατῷ<sup>24</sup>.

\* Philo de exer. 8 и 9 (II, 495 M.). Индивидуальный Мессия как победитель народов упоминается в De praem. et poenis 16.

\*\* Ам. 9, 14 сл. ср. Ис. 66, 20; Зах. 10, 9; Ис. 24—7; Пс. 69, 34; 102, 21; из апокр. см. Товит 13, 10; 11 Макк. 2, 17, 18; Енох 90, 33; Юбил. I; IV Ез. 13, 39—47; ср. также Вебера о позднейших верованиях.

ние \*. Так учат те памятники, которые признают воскресение мертвых.

В связи с учением о двойном суде мы встречаем и представление о двойном воскресении: первое воскресение одних праведных происходит в начале мессианического царства; второе, общее воскресение — перед последним страшным судом. По-видимому, и здесь мы имеем дело с двумя различными представлениями, которые были впоследствии комбинированы между собою. Как сказано, рассматривая памятники, составленные из более ранних источников, мы нередко можем отметить различие воззрений в самих составных частях их. Так, в книге Еноха, гл. 22, 13, мы читаем, что грешники, получившие возмездие на земле, никогда не воскреснут, между тем как в других местах той же книги (27, 2, 3; 90, 26 и 51, 1) высказывается вера в общее воскресение.

В общем относительно всего учения о воскресении мертвых мы должны отметить следующие различия: 1) о воскресении вовсе умалчивают Ис. Сир., Юдифь, Товит, 1 Макк., книга Баруха, Вознесение Моисея, слав. Енох (см., впрочем, 66, 7), Филон, кн. Юбилеев, таргумим'ы; 2) воскресение одних праведных, составлявшее, по свидетельству Иосифа, учение фарисеев, признают 2 Мак. (12, 42—45; 6, 26), пс. Соломона (3, 16; 14, 27 и др.), позднейшие мидрашим' и так называемое Шмоне Есре \*\*; наконец, 3) общее воскресение признается в кн. Еноха (особливо в «притчах»), в заветах XII патриархов, в IV кн. Ездры и апокалипсисе Баруха. В последнем подробно описываются изменения тел после воскресения и суда: праведные приобретают ангельский вид, уподобляются звездам и даже превосходят ангелов (51).

Как уже сказано выше, эсхатологические воззрения получают новый смысл в связи с верой в загробную жизнь, о которой свидетельствуют все памятники нашей эпохи. Существенная перемена состоит не столько в вере в воскресение, сколько в том, что начало возмездия полагается в самом *шеоле*, непосредственно вслед за кончиной человека. Согласно античным народным представлениям, шеол, подземная страна мрака и забвения, был местопребывани-

---

\* О последней трубе (Зах. 9, 14 и Ис. 27, 13) ср. Bousset XX и Lueken, Michael 49 и 130.

\*\* Воскресение дома Израиля в В. З. у Иезекииля (37), Исайя (в эсхатологии 25—27; 25, 8; 26, 19), Даниила (12, 2 — праведные и грешные).

ем всех мертвых, праведных и грешных. Там вели они призрачное существование, подобно теням Аида; там прекращалась всякая сознательная жизнь и деятельность (Экклез. 9, 10), и самая память о Боге и упование на Него не могли иметь места (Пс. 38, 18; Пс. 6, 6). Такое представление, чуждое всякого нравственного и религиозного элемента, естественно могло возбуждать сомнения и должно было вызвать против себя религиозный протест, особенно тогда, когда Израиль столкнулся с верованиями других народов: смерть не может, *не должна* служить границей могущества Божия. И сообразно этому воззрения на шеол существенно изменяются в занимающую нас эпоху. В кн. Премудрости (2, 1—9; 3, 2—4), точно так же как и в книге Еноха (102, 4—104, 9), мы находим прямую полемику против прежних представлений (Еккл. 2, 15 сл., 3, 19), в защиту которых выступают одни саддукеи. В обоих означенных памятниках, как и во многих других, высказывается вера в посмертное возмездие, причем самые местопребывания грешных и праведных в загробном мире предполагаются различными. Впервые книга Еноха дает нам описания этих местопребываний, открывая целую литературу загробных хождений. Праведные обретаются на востоке, в благоухающем раю, вместе с Илией, Енохом и другими избранниками. Грешные помещаются на крайнем западе, в месте мучений, причем для них существует, по видимому, несколько ступеней наказания, а для праведных — несколько ступеней блаженства. Возмездие носит, впрочем, лишь временный, предварительный характер: и праведные, и те грешные, которые не получили земного воздаяния, находятся в своих местопребываниях до дня суда и воскресения. Книга Тайн Еноха (слав. Ен.) помещает рай на третьем небе; на том же небе, впрочем, на севере, среди огня, холода и мрака, лежит и место мучений (гл. 8—10). В кн. Премудрости праведники получают венец красоты и царство славы от Господа и причисляются к ангелам — к святым и сынам Божиим (5, 4 и 16), между тем как грешные со стыдом и страхом видят их славу. Апокалипсис Баруха и IV кн. Ездры сообщают об особенных «сокровищницах» (*promtuaría*), куда поступают души усопших. В течение семи дней после смерти души усопших рассматривают различные пути, которые ведут в места мучения или упокоения: для грешников 7 путей и для праведных 7 путей, причем каждому, очевидно, соответствуют особые степени блаженства или мучения. По свидетельству Иосифа Флавия, учение о загробном возмездии

было общепринято среди фарисеев \*, а в эпоху Христа оно является общераспространенным.

Поскольку оно было новым, оно естественно является в разнообразных формах. В одной книге Еноха мы встречаем следы нескольких различных представлений. Иногда трудно разобрать, где происходит действие — в шеоле, на земле или на небе. Иногда ад помещается в преисподней, а рай — на земле, в том самом саду Эдемском, который Господь насадил на востоке (Б. 2, 8). Иногда этот сад переносится на небо, точно так же как и самое место мучений (слав. Ен. 8—10). Иногда только исключительные праведники, как Илия, Енох, Авраам, Моисей, Барух, Ездра, помещаются в этот сад, а затем и прочие верные стали допускаться на «лоно Авраама» \*\*. При неопределенности представлений и их относительной новизне в них легко могли просачиваться инородные влияния — персидские, египетские и в особенности греческие. Всего чаще и очевиднее сказываются греческие влияния: в книге Еноха, напр., мы встречаем и Тартар, и Коцит, и Пирифлегетон, а в позднейших находятся и Лето, и Ахерусийское болото \*\*\*.

*После общего воскресенья* наступает состояние окончательного блаженства праведных в обновленной вселенной и вечного осуждения грешных, которые вместе с падшими ангелами осуждаются на вечную муку в аду (Пс. Сол. 15, 11, ср. Откр. 20, 10), в огне неугасимом (Е., 22, 11) или в геенне \*\*\*\*. По истечении времени, положенного веку сему (ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος), — 7000 лет, по исчислению славянского Еноха, наступает обновление вселенной и но-

---

\* Ant. XVIII, 1, 3: ἀθανατόν τε ἰσχύον ταῖς ψυχαῖς λίστιν αὐτοῖς εἶναι καὶ ὑπὸ χθονὸς δικαιοῦσαι τε καὶ τιμὰς αἰς ἀρετῆς ἢ κακίας ἐπιτήδευσις ἐν τῷ βίῳ γέγονε καὶ ταῖς μὲν εἰργμὸν αἰδίων προτίθεσθαι ταῖς δὲ ῥαστώνην τοῦ ἀναβιοῦν <sup>25</sup>. Schürer II, 548.

\*\* Ср. The Testament of Abraham James'a (Texts and Studies ed. by Robinson II, 2), Abraham's bosom, the Patriarchs in Paradise.

\*\*\* Египетские влияния на завете Авраама указаны Джемсом, хотя, надо сказать, его аргументы не имеют характера явных и прямых улик. Зато греческие влияния более заметны. Об адских реках см. кн. Еноха, гл. 17—19 (ed. Charles); ср. христианский «апокалипсис Павла» (Tischendorf, Apocal. Aposcyphae, 50) и фрагмент из апок. Петра, по поводу которого Dietrich написал исследование о греческой некийе в ее отношении к апокалиптическим представлениям. Dietrich, Nekya (1893).

\*\*\*\* Геенна = долина Хинном (ап. Бар. 44, 15; 51, 1; IV Ездры 7, 36—38, 84) — некогда местность, связанная с культом Молоха. Вечность мук (в отличие от парсизма) признается уже в Юдифи 16, 17 (ср. Ис. 66, 24 «червь их не умрет, и огонь их не угаснет»). Ср. также Н. Schultz, Alttestam. Theologie (4 изд.), стр. 747г.

вый век, в котором уже не будет счисления времени. Наступит вечность. Конечно, иные представляли себе и самую вечность по аналогии времени и видели высший идеал в установлении всемирной теократии с иудейской столицей в Иерусалиме. Другие, однако, шли дальше, и грядущее царство славы, обнимающее небо и землю, являлось им как полное обновление, как упразднение зла и смерти, которому предшествует огненное крещение вселенной.

## XII

Таким образом, мы рассмотрели в беглом обзоре главные идеи, вдохновлявшие апокалиптическую литературу переходной эпохи. Подробный анализ каждого памятника в отдельности не входит в нашу задачу, читатель найдет его у Шюрера (II, 505—22 и III, § 32—34) или в других сочинениях, посвященных тому же предмету\*. Но уже приведенного краткого обзора достаточно, чтобы установить некоторые общие черты, несмотря на все отмеченные различия.

Прежде всего нам представляется несомненной преемственная связь, соединяющая еврейскую апокалиптику с ветхозаветным учением. В своем целом она, разумеется, не стоит на религиозной высоте Ветхого Завета; но она остается ему верной, и те самые идеи ее, которые представляются нам новыми или относительно новыми, объясняются в главных своих очертаниях процессом внутреннего развития помимо внешних влияний, хотя такие влияния и сказывались в отдельных особенностях.

Отдельные представления этой апокалиптики поражают своей наивностью и грубостью, но основные идеи ее коренятся в самом священном существе веры Израилевой в живого, всемогущего и всеправедного единого Бога Отца, Вседержителя неба и земли. Еврейская апокалиптика есть прежде всего *теодицея*, оправдание Бога во всемирно-историческом процессе, основанное на Его живом откровении. Чем мрачнее исторический горизонт, тем сильнее потребность в таком откровении, в апокалипсисе. Так было в Израиле в эпоху пленения, так было впоследствии во времена Антиоха или римского завоевания, во времена

---

\* Hühn, *Messianische Weissagungen* § 32—46; Stanton, *The Jewish and Christian Messiah* (1886); O. Holtzmann *Neutestamentliche Zeitgeschichte* (1895) 19—32 и 235—245; Hausrath, *Neutestam. Zeitgesch.* I, 165—76; Baldensperger, *Das Selbstbewusstsein Jesu* (2. Aufl. 1892) и др.

Ирода или во время осады и после разрушения Иерусалима. Язычество торжествует, храм осквернен и погран язычниками; народ Божий, носитель дела Божия на земле, помазанный на царство, — в плену, в угнетении и поругании у язычников. В частной и общественной жизни, как и во всемирной истории, видимо, торжествует неправда и насилие. Что же это значит? Неужели Бог есть виновник зла и неправды, неужели зло и насилие будут вечно существовать? Зачем было родиться человеку, зачем Адаму дана была земля, зачем ему дана была возможность пасть? Как мы увидим, впоследствии эти вопросы породили в самом иудействе гностические системы, объяснявшие зло падением ангелов — посредников творения или, наконец, падением самого Творца — «демиурга», которого пытались отличить от верховного Божества.

Апокалиптика остается, однако, на почве ветхозаветной веры. Есть Бог, единый Отец небесный, Царь и Творец вселенной, святой и праведный: значит, есть вечная правда, есть суд и возмездие для каждого человека и для всего человечества. Есть Бог всесильный, значит, зло осуждено и не может вечно господствовать: зло, не только нравственное, но и физическое зло, подлежит упразднению, и, как «последний враг», упразднится смерть. Есть добро полное, совершенное и всесильное, стало быть, есть жизнь, и есть конечная победа над смертью (Ис. 25, 8), есть *воскресение*. Эти мысли до такой степени тесно связаны между собою, что мы не видим никакой нужды прибегать к иноземным влияниям для объяснения веры в воскресение и мирообновление\*.

Есть Бог, есть живой Промысл, стало быть, в истории есть смысл, есть свой *логос*, как выражались греки. А следовательно, есть начало и конец мирового процесса. Мы видели, что уже в Ветхом Завете апокалиптика связывается с космологией и космогоническими преданиями. И позднейшее раввиническое богословие не теряет сознания этой связи\*\*. Если цель всемирного процесса состоит в по-

---

\* Последнее мнение высказывает и Erik Stave в своем прекрасном исследовании о влиянии парсизма на иудейство (Ueber den Einfluss d. Parsismus auf das Judentum, Haarlem, 1898, стр. 203).

\*\* Так, Шимеон бен-Лакиш (около 260 по Р. Х.) в своем толковании на книгу Бытия объясняет 1, 2 в апокалиптическом смысле: tohū обозначает Вавилон, bohū — мидийское царство, hošeh — аллинское, tēhōm — римское, а gūah élohīm (дух Божий) — Мессию (ср. Dalman, Worte Jesu, 248). Как ни искусственно такое толкование, оно показывает, что до позднейших времен апокалиптическая мысль держалась традиционных идей.

льном осуществлении добра и правды как «царства Божия», то и самая эта конечная цель предзаложена от начала мира, и самый путь, ведущий к ней, не может быть случайным. В начале творения Бог не уничтожает хаоса, но образует его; и также в процессе историческом Он образует самый человеческий хаос. Смысл всемирно-исторической драмы состоит в организации, просвещении хаоса и в борьбе сил «бездны» с высшею силой, в борьбе «зверя» и «сына человеческого», т. е. носителя дела Божия на земле. Поскольку царство Божие представляется «помазанником Божиим», или Мессией, — все равно, индивидуальным или коллективным, — то «царство» или те царства, которые враждуют «против Господа и Христа Его», суть антимессианические царства; всемирная борьба сосредоточивается в последнем акте своем в борьбе Христа с антихристом. Самая победа заключает в себе два момента — во-первых, осуществление царства Божия на земле в реальном человеческом обществе как цель человеческой истории и, во-вторых, полное одухотворение и преображение всей природы как цель всего мирового царства в его целом.

Пророк Иона проповедовал, что Ниневия погибнет через сорок дней, и, однако, она простояла еще долгое время. Апокалиптика ждала конца в самом ближайшем будущем, и он не наступал; она видела «последнего врага» в чертах современных ей гонителей, Антиоха Епифана или Нерона; она видела «последние времена» в непосредственном настоящем, и тем не менее история текла по-прежнему. С эмпирической точки зрения чаяния апокалиптики не сбылись; но с точки зрения религиозной они не теряют своей достоверности, и притча пророка Ионы показывает, что к ним не следует применять эмпирическую мерку. Только что изложенный порядок идей, — т. е. вера в провиденциальный ход, в «логос» истории, вера в конечный суд и осуществление безусловного добра и правды, — нераздельно связана с верой в живого Бога. И если сама эта вера есть живая, а не мертвая вера, она необходимо должна отражаться на всей оценке, на всем понимании действительности. Сознание близости конца, близости суда есть результат сознания непосредственной близости Бога: «Судия у дверей». В этом смысле истинная вера не только может, но и должна смотреть на действительность с эсхатологической точки зрения. Иное дело вычисление «времен и сроков»; здесь апокалиптика необходимо оставляет эту религиозную точку зрения, имеющую в виду вечный пребывающий смысл истории, и применяет временный, эмпи-

рический масштаб к тому, что вне времени. Здесь она неизбежно впадает в эмпирическую ошибку, а иногда и в нравственно-религиозную ошибку пророка Ионы, для которого судьба растения оказалась дороже судьбы человечества.

### XIII

Основная мысль еврейской апокалиптики вошла в христианский апокалипсис, в апокалипсис самого Христа. Но именно это обстоятельство возлагает на нас обязанность точнее установить различие между еврейским мессианизмом и христианством.

Первое различие, очевидное сразу, заключается в самом представлении о Мессии. Мы не останавливались на нем подробно, но уже из вышеизложенной общей схемы еврейской эсхатологии можно убедиться, что личность Мессии не занимала в ней центрального, господствующего значения. Мы видели, что в отдельных памятниках индивидуальный Мессия вовсе отсутствует, в других — он играет пассивную роль, в третьих — власть его носит временный характер; он представляется смертным, хотя и весьма долговечным, а о предсуществовании его говорят лишь весьма немногие памятники. Далее, он выступает царем, полководцем, облеченным силою свыше, иногда судьей и правителем, освободителем Израиля, но никак не искупителем в христианском смысле. О страданиях Мессии не говорит ни один из памятников нашей эпохи, и мы знаем, что самая мысль о страданиях Христа была величайшим соблазном для всех иудеев (Мф. 16, 22; Лк. 18, 34; 24, 21; Иоан. 12, 34).

Мы указали, что идея искупления была, несомненно, присуща Ветхому Завету. Израиль представлялся как единое тело, и заслуги одного праведника, молитва и заступничество одного пророка могли иметь искупительное значение для всего общественного тела, коего он был частью. Особенно распространена была мысль об искупительном значении заслуг праотцев, и мы знаем, что Иоанну Крестителю и Христу приходилось обличать сынов Авраама, уверенных в своем грядущем наследственном оправдании. В апокалипсисе Баруха упоминается о небесных «сокровищницах (добрых) дел», которыми спасаются праведные (24, 1); и в связи с этим является мысль, весьма близкая к позднему католическому учению, — об *избытке* добрых дел, который может служить и всему Израилю (2, 2;

14, 7; 84, 10). IV книга Ездры (7, 102—115) и славянский Енох, напротив того, полемизируют против такого понятия, указывая, что на страшном суде никто не спасется чужими заслугами, но что каждый получит воздаяние исключительно по своим делам. В других памятниках, как, напр., в завещании Авраама или заветах Исаака и Иакова, мы находим чрезвычайно яркое выражение мысли о заступничестве праотцев и о значении их заслуг \*. Сам Филон вполне разделяет такое верование, а в талмудической литературе самым останком праведных приписывается чудесная спасительная сила \*\*. И тем не менее, несмотря на все это, именно в литературе эпохи, предшествующей Спасителю, мы не находим ничего об искупительном подвиге Мессии или об искупительном Его страдании. Древнее пророчество о страдающем Отроке Божиим (Ис. 52 и 53) оставалось без применения, и нет никаких указаний, чтобы оно понималось в мессианическом смысле кем-либо из книжников дохристианской эпохи. Искупителем (goel) Израиля является единый Ягве \*\*\*.

Правда, во II и III вв. дело меняется. Трифон иудей в «диалоге» Иустина соглашается с тем, что страсти Мессии предсказаны пророком, и притом соглашается в такой форме, которая позволяет предполагать, что многие из современных ему раввинов допускали в известных пределах правильность христианской эксегезы соответственных текстов книги Исаяи \*\*\*\*. Далее, в связи с бедствиями, испытанными народом, появляется даже особенное, странное учение о двух Мессиях — страждущем и прокаженном «сыне Ефрема» или «сыне Иосифа» и славном торжествующем «сыне Давида» \*\*\*\*\*. Но и здесь еще нет речи об искуплении, и во всяком случае до означенной эпохи, т. е. до II в., мы не видим в еврействе никаких указаний на представления о страстях Мессии. И потому мы полагаем, что эти представления объясняются косвенным влиянием христианской эксегезы, а отчасти и теми глубокими бедствиями, которые испытал Израиль и которые могли

---

\* The testament of Abraham ed. by James (в Texts and Studies Робинсона II, 2, 1892); про Авраама сказано  $\sigma\upsilon\ \gamma\alpha\rho\ \epsilon\tilde{\iota}\xi\ \alpha\rho\chi\eta\varsigma\ \epsilon\lambda\omicron\iota\eta\sigma\alpha\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\nu\ \epsilon\lambda\epsilon\epsilon\iota\nu\ \psi\upsilon\chi\alpha\varsigma\ \lambda\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \alpha\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega\nu$  <sup>26</sup> (109, 7) ср. Б. 18. Ср. стр. 148 сл. из «Завета Исаака».

\*\* Philo, De exsecr. 9, ср. IV Макк. 6, 29 и 17, 21; Ен. 22, 12 и др.; о Талмуде ср. Weber 287, 314.

\*\*\* Ср. Пс. 129, 8 с Мф. 1, 21.

\*\*\*\* Just Dial. cum Tryph. (ed. Oehler), 89—90.

\*\*\*\*\* См. Baldensperger, Selbstbew. Jesu, 145—152.

привлечь внимание его учителей на таинственный образ страждущего Отрока Божия в Ветхом Завете \*.

Отсюда получается один в высшей степени важный вывод. Рассматривая апокалиптическую литературу эпохи пришествия Спасителя, мы убеждаемся в том, что христианство вложило совершенно новый смысл в идею Мессии и впервые придало ей центральное, основное значение в целом религии, которая определяет себя как религию Мессии, религию Христа. И эта коренная реформа объясняется всецело личным делом и учением Иисуса Христа, подготовленным проповедью Иоанна Крестителя.

Этот вывод подрывает те ошибочные мнения о происхождении раннего христианства, на которые мы указали выше. Прежде всего падает сама собою так называемая «мифологическая» теория, учившая, что евангельская «легенда» сложилась под влиянием народных чаяний и ходячих представлений о Мессии. В настоящее время эта теория оставлена, но отголоски ее сказываются и доселе в очень многих критических сочинениях о жизни Иисуса. Я не говорю уже о пресловутой книге Ренана, где доказывается, что Иисус «разыгрывал роль Мессии» (Jesus jouait le Messie), приспособляясь к верованиям и представлениям толпы \*\*: именно в Своем мессианическом служении Он им в действительности более всего противоречил. Я разумею здесь те ученые сочинения, которые стремятся объяснить мессианическое «самосознание Иисуса Христа» \*\*\* из литературно-религиозных влияний Его эпохи, либо же те, которые стремятся объяснить или оправдать Его «мессианизм» из таких влияний, прибегая до известной степени и к старой «мифологической» теории: новые поклонники «Иисуса» стремятся доказать, что Он не был и не хотел быть «Христом», и относят «христианство» на счет Его

---

\* Ср. Schürer II, 553 сл. Dalman, Worte Jesu, 245. Он же посвятил этому предмету специальную книгу Der leidende und d. sterbende Messias im ersten nachchristlichen Jahrtausend, 1888, 1—26.

\*\* Хорошо высказывается по этому поводу сам Штрауц: «dass bei einer Persönlichkeit von so unermesslicher geschichtlicher Wirkung, wie sie bei Jesus vor Augen liegt, von Anbequemung, von Rollespielen, gleichsam von irgend einem leeren, nicht mit der treibenden Idee ausgefüllten Raume im Bewusstsein nicht die Rede sein kann, dass bei einer solchen Persönlichkeit jeder Zoll Ueberzeugung gewesen sein muss» <sup>27</sup> (У Holtzmann'a N. T. Theologie I, 345); в издании, бывшем у меня под руками, я этого места не нашел.

\*\*\* Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte d. messian. Hoffnungen seiner Zeit (1892).

учеников, — если не всецело, то по крайней мере отчасти стараясь по возможности выделить мессианизм из Его учения или отодвинуть его в «периферию» этого учения из того центрального положения, какое он действительно занимает в Евангелии\*.

Все эти попытки рушатся о свидетельство фактов, которые показывают нам, что до Иоанна Крестителя, до пришествия Христа индивидуальный Мессия не занимал центрального места в религиозном сознании евреев. «Закон и пророки свидетельствуют о Нем»; но только Иисус Христос впервые сосредоточил в себе, как в едином фокусе, разрозненные лучи ветхозаветного откровения, именно потому что Он был носителем еще большего откровения — Нового Завета.

Мы уже видели, что умолчание некоторых апокалипсисов о Мессии еще не доказывает, чтобы их составители отрицали грядущего Царя во дни спасения Израиля. Оно доказывает, безусловно, только одно — что лицо этого царя не занимало центрального места в их эсхатологии. То же доказывают и те апокалипсисы, в которых Мессия играет второстепенную, чисто пассивную роль. Представления о спасении, о суде, о царстве лежали на первом плане, занимали центральное положение; представления о Мессии находились как бы в периферии. Отсюда объясняется их разнообразие при единстве основных религиозных мотивов еврейской апокалиптики. Как видно из Нового Завета, ожидание Мессии было живее в народе, чем среди книжников. Но учение о Мессии, представления о нем нормировались все же не народом, а его учителями. Эти представления были разнообразны, но все же, подвергая их тщательному рассмотрению, мы не найдем среди них ни одного, которое бы соответствовало христианскому идеалу. Сам Креститель в смущении спрашивал Иисуса, тот ли Он, которому надлежит прийти, или должно ожидать другого (Мф. 11, 2). Как мы уже сказали, дохристианские представления о Мессии объясняют нам первоначальное различие мнений о Христе, но, разумеется, ни одно из них не объясняет нам единого и живого Христа.

Мы надеемся, что это явствует уже из предшество-

---

\* Holtzmann, Lehrbuch d. Neutestam. Theologic, I (1897), 278 сл., где приведены мнения различных ученых об этом вопросе. Особенно резко высказывается Meinhold, Jesus und das Alte Testament (1896), ст. 98 сл. 101: er ist nicht der Messias und wollte es nicht sein<sup>28</sup>, Ehrhardt, d. Grundcharakter d. Ethik Jesu (1895) 103, и др.

вавшего краткого изложения. Тем не менее вопрос настолько важен, что мы считаем полезным остановиться на нем еще несколько подробнее, чтобы уяснить себе более точно образ Мессии в еврейской апокалиптике.

#### XIV

Прежде всего обратимся к самому имени грядущего царя Израилева. Он называется *Мессией* (Пс. Сол. 17 и 18), Ен. 48, 10; 52, 4; Ап. Бар. 39, 7; 40, 1; 72, 2 и др. \*, Помазанником (Unctus IV Ез. 12, 32) или Христом Божиим, Избранником (Ен. 45, 3, 4; 49, 2 и др.) или Сыном Божиим, подобно ветхозаветному царю (Ен. 105, 2; IV Ез. 7, 28—9; 13, 32, 37, 52; 14, 4). В книге Еноха (в «притчах») Он называется «Сыном Человеческим» (Ен. 46, 1—4; 48, 2; 62, 7. 9. 14; 63, 11; 64, 26—7; 70, 1) и однажды даже «Сыном жены» (62, 5). Наконец, одним из самых употребительных наименований, как мы знаем это из Нового Завета, является «Сын Давидов» (Пс. Сол. 17, 5, 23 и IV Ез. 12, 32).

Рассмотрим происхождение и значение этих наименований. Во-первых, «Мессия». *Обозначался* ли этим именем грядущий царь в Ветхом Завете? Он несомненно *признается* «помазанником» и «Сыном Божиим», ибо помазанниками и сынами Божиими признавались цари, а он есть царь по преимуществу, помазанный и рожденный свыше. Мы имеем псалом второй, в котором впервые говорится о царе как помазаннике и сыне Божиим. Но относили ли сами евреи этот псалом к грядущему Мессии? Первое прямое свидетельство об истолковании пс. 2 в мессианическом смысле находится в псалмах Соломона (эпоха Помпея) 17, 26 и 18, 8. Но это едва ли не единственное дохристианское свидетельство. В позднейшей раввинической литературе пс. 2 объясняется иногда в мессианическом смысле, а иногда «сыном» и «помазанником» признается сам Израиль — на основании текстов, о которых мы уже говорили в первой нашей статье о еврейском мессианизме. Если бы такое толкование было справедливым, то во всем Ветхом Завете

---

\* Ср. Dalman, Die Worte Jesu, 234: «Помазанник Ягве», «Мой» или «Его» помазанник. Просто «Мессия», как сокращенная общеупотребительная форма, помимо Н. З. впервые встречается в IV Ез. 7, 28 и 12, 32.

не было бы ни одного текста, в котором грядущий царь назывался бы именем «Мессия»\*.

В эпоху Христа термин «Мессия» был, несомненно, общеупотребителен, точно так же как и термин «Сын Божий». Но является вопрос: как понимали эти термины современники Христа? Мы знаем, в каком смысле понимали их Христос и Его апостолы; но это еще не дает нам права отождествлять это высшее понимание с пониманием народа или его книжников. Мы знаем, что по-еврейски или по-арабски слово «сын» далеко не всегда обозначало прямое рождение или физическое происхождение (напр., «сыны гнева» или «сыны чертога брачного»): Израиль считал себя сыном, первенцем Ягве (Исх. 4, 22), но это еще не значит, чтобы он вел от Него свое родословие или чтобы он считал себя сыном Ягве в том безусловном божественном смысле, в каком Христос понимал Свое отношение к Отцу.

То же следует сказать и относительно помазанничества. В античном смысле помазание делает особу помазанника священной и неприкосновенной (напр., 2 Ц. 1, 14), облакая ее силою свыше для определенного служения (помазание духом). Отсюда объясняется, что лица, явно облеченные силою свыше, могли называться помазанниками и помимо внешнего помазания, какое получали, напр., цари или первосвященники: таковы праотцы (Пс. 104, 15) или даже сам Кир (Ис. 45, 1). Естественно, что грядущий Царь, о котором пророчествовал Исайя (11, 1 сл.), есть «помазанник» по преимуществу, хотя пророк и не употребляет здесь этого термина: на нем почиет Дух Господень, и этим Духом помазал его Господь на его служение (ср. Ис. 61, 1). В этом смысле, если термин «Мессия» и нов, он вполне соответствует древнему понятию, обозначая полноту даров Духа, божественной благодати и силы, почиющей на грядущем Избраннике. Таким представляется он и в сивиллинских стихах III, 44 сл., и в 17-м пс. Соломона. Но о самом существе и происхождении помазанника этим еще ничего не предрешается, и только Тот, Кто на Себе испытал такое избранничество, такое «помазание свыше», раскрыл его истинный смысл.

---

\* Ср. обстоятельное рассуждение Дальмана (Die Worte Jesu, 219—224) о судьбе второго псалма в еврейской литературе. Он указывает, впрочем, что о помощи и милости, оказываемой Богом помазаннику Своему, говорится не раз (Ц. 2, 10; 2 Ц. 22, 51; Пс. 17, 51; 19, 7; 28, 8 и др.); но по *буквальному* смыслу этих текстов (каков бы ни был их «сокровенный» смысл) нельзя утверждать, чтобы в них безусловно разумелся грядущий Мессия.

Перейдем к другим наименованиям, с которыми связан вопрос о происхождении и существовании Мессии как «сына Давидова» и «Сына Человеческого». Представление о происхождении Мессии из семени Давида имеет самые древние корни в Ветхом Завете, где Он называется «отпрыском» или «отраслью из корня Иесева» (Ис. 11, 10, ср. «Младенец» и «Сын» Ис. 9, 5). «Сыном Давида» он называется впервые опять-таки в пс. Сол. 17, 23, и с тех пор «бен Давид» становится постоянным наименованием Мессии \*. Как сын Давида, Он происходит из Вифлеема, города Давидова (Мих. 5, 1, ср. Мф. 2, 5 и Иоан. 7, 41 сл.) и должен воцариться на престоле Отца Своего. Согласно такому представлению, многие памятники видят в нем простого человека, рожденного от смертных родителей и получающего помазание свыше — обыкновенно через посредство пророка Илии. Так характеризует общее верование своих соплеменников Трифон, собеседник Иустина: «если Христос и родился и находится где-нибудь, так он неизвестен, и сам себя не знает, и не имеет никакой силы, доколе Илия, пришед, не помажет его и не явит его всем» \*\*. Любопытны отголоски этого представления среди *иудействующих* христиан, которые видели в крещении божественное помазание избранного человека. Таково изображение крещения в евангелии ебионеев: «Дух Святой в виде голубя сходит на Иисуса и входит в Него, и раздаётся голос с небес, глаголящий: Ты еси сын Мой возлюбленный, в Тебе Я соблаговолил, и паки: Аз ныне родих Тя» и т. д.\*\*\* Ириной (1, 26) указывает, что, по учению Керинфа, на человека «Иисуса» сошел небесный «Христос» в виде голубя при крещении; другие иудействующие христиане исходили из того представления о помазаннике, о котором свидетельствует Трифон, и видели Илию в Иоанне; гностики из язычников не могли понять смысла этого чисто иудейского представления, сообразно которому сын Давида становится Мессией

\* Ср. Dalman 260 сл.

\*\* Dial. с. Tryph. 8. Ср. гл. 49: ...καὶ γὰρ πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενῆσθαι καὶ τὸν Ἠλίαν χρίσαι αὐτὸν ἐλθόντα <sup>29</sup>.

\*\*\* Ср. Деян. 10, 37—38. Ср. Epiph. haer. 30 (Hilgenfeld, Novum test. extra canon. recept. IV, 33). Аналогичное представление сказывается и в евангелии назореев (Hilgenf. IV, 15) ...factum est autem, quum ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum et dixit illi: fili mi, in omnibus prophetis exspectavi te, ut venires et requiescerem in te <sup>30</sup> и т. д. Тертуллиан adv. Marc. IV, 18, 2 также упоминает о представлении, согласно которому Мессия есть лишь человек, впоследствии получивший «дух своего Бога»; в этом смысле толковалось Ис. 11.

лишь *после* своего помазания, и отличали Мессию, или Христа, от Иисуса\*.

Вслед за помазанием сын Давида вступает на престол, и те иудеи, которые видели в нем простого человека, понимали следующим образом дальнейшую его судьбу, по правдивому изложению Ипполита (Philos. IX, 30): они признают, что «Христос произойдет из рода Давида, но не от Девы и Духа Святого, а от мужа и жены, подобно тому как всем суждено происходить от семени. Они утверждают, что Он будет царем над ними: муж воинственный и сильный, Он весь соберет народ иудейский и будет воевать против всех народов, после чего воздвигнет царствующий град Иерусалим, куда соберет весь народ, и вновь восстановит его в древних обычаях, царствуя, священствуя и пребывая в нем довольно долгое время. Затем воздвигнута будет война против воссоединенного народа; в этой войне Мессия падет от меча, после чего немного спустя наступит конец (συντέλεια) и воспламенение вселенной и таким образом исполнится ожидаемое относительно воскресения и воздаяния каждому по делам его».

Замечательно, что о рождении Мессии от девы не говорит ни один из памятников апокалиптической или раввинической литературы, так что предположение сторонников мифологической теории, будто сказание о рождении Христовом случилось под влиянием предвзятой «мессианической схемы», лишено всякого основания, тем более что самый текст из Исаяи (7, 14) никогда не объяснялся евреями в мессианическом смысле и допускал такое объяснение, лишь будучи оторван от своего контекста\*\*.

---

\* Ср. Bornemann, die Taufe Christi durch Johannes in der Dogmat. Beurteilung d. christl. Theologen d. vier ersten Jahrhunderte (1896), 19—41.

\*\* К тому же евр. *almā* значит не *παρθένος*, а *νεάνις*, «юница». Usener (Weinachtsfest, 1899, 70 сл.) старается приводить параллели из греческих мифов, что является грубой ошибкой. Единственный пример чудесного зачатия в позднейшей еврейской литературе мы находим в сказании о Мельхиседеке, сохранившемся в славянских текстах, изданных Тихомировым (Памятники отеч. русской литературы 1, 26—31), и в продолжении слав. книги Еноха (по рукописи Е. Барсова, изд. М. И. Соколовым, гл. XXIII), см. ниже. О девстве матери Моисея в позднейшей евр. легенде см. Edersheim I, 188. Отрывок из (неизвестной нам) книги Баруха, цитируемой в *Altercatio Simoni Judaei et Theophili Christiani — hic inctus meus... vulvae incontaminatae jaculatus*<sup>31</sup> (Gebhardt u. Harnack Texte u. Unters. 1, 3, стр. 25), — несомненно христианского происхожде-ния.

Итак, в апокалиптических воззрениях евреев эпохи Спасителя мы можем искать корень следующей «адоптианской» христологии — учения, сообразно которому сын Давидов усыновляется Богу и становится Мессией через помазание. Но с другой стороны, в еврейской апокалиптике мы находим и иные мистические представления о Мессии, как о предвечном, небесном «Сыне Человеческом».

В книге Даниила перед лицом «Ветхого» днями мы видим впервые образ «Сына Человеческого», грядущего на облаках небесных (7, 13). Он олицетворяет собою «народ святых Всевышнего», подобно тому как чудовища, предшествующие ему, олицетворяют собою царства языческих народов. «Сын человеческий», по-арамейски *bar énaš*, точно так же как и соответственное еврейское *ben adam*, есть выражение необычное как в древнеарамейской, так и в древнееврейской прозе и принадлежащее к торжественному языку поэзии. Еврейское *adam* — человек — обозначало понятие собирательное, как русское «люди»; люди во множественном числе назывались *ben adam* — «сыны человеческие», а в единственном числе употреблялось слово *ish* (*iš*), «муж». «Сын Человеческий» встречается лишь в поэтической речи, на которую указывает в данном тексте и необычное выражение «Ветхий днями». Даниил видит на облаках «как бы Сына Человеческого» (*k bar é naš*), т. е. человеческий лик\*.

В тесной связи с этим видением Даниила стоит образ Сына Человеческого в «притчах» Еноховой книги и образ человека (*quasi similitudo hominis*) в четвертой книге Ездры (XIII, 3).

В «притчах» «Сын Человеческий» представляется мессианическим термином. Сын Человеческий есть избранник Божий, грядущий царь и судия вселенной, чаемый Мессия (48, 10; 52, 4). Лицо его подобно лицу человеческому и вместе прекрасно, как лицо ангела (46, 1). Он обладает высшей праведностью, мудростью и силой. Праведность обитает с ним, и мудрость, которая не может найти себе места на земле, почиет в нем (49, 3): тайны ее истекают из уст его (51, 3). В нем пребывает «Дух разумения, и дух силы, и дух тех, которые почил в праведности». Он есть носитель откровения и придет обличить все тайное и сокровенное, раскрыть правду и обличить тайны греха и беззакон-

\* Ср. Dalman, Worte Jesu, 191—7. См. приложение к этой гл.

ния (46, 3; 49, 2, 4). Общее воскресение последует за его пришествием (51, 1; 61, 1), и перед лицом его всякая неправда исчезнет как тень (49, 2). Ему дан весь суд. Он воссядет на престол славы и будет судить не только людей, но и ангелов (51, 2; 55, 4; 61, 8; 69, 27). Никакая ложь перед ним невозможна, и одним словом уст своих он убьет нечестивого (62, 2, 3). Тогда грешные вместе с падшими ангелами будут ввергнуты в вечный огонь, а праведные облекутся в славу и будут блаженствовать вместе с Избранником в непосредственном присутствии Господа духов (45, 4; 62, 14).

Сын Человеческий есть существо предвечное. Прежде нежели были сотворены солнце и знаки зодиака, прежде чем созданы были звезды, его имя называлось перед Господом духов (48, 3). Он будет светом в просвещение язычников и надеждой смущенных сердцем; перед ним преклонят колени все сущие на земле, «и посему он был избран и сокрыт перед Господом до сотворения мира» (ib. 6). Енох видит Избранника между крыльями Господа духов, и все праведные блистают перед ним во свете, и уста их полны благословения и хвалы (39, 6).

Таким образом, Мессия есть предвечное небесное существо, стоящее в тесной связи с миром небесных духов. «Господь духов, — говорит Енох, — созовет все воинство небесное и всех святых ангелов сил и ангелов начальств, и *Избранника*, и *прочие силы* над водами и землею» (61, 10). Мессия, следовательно, является здесь одною из перво-созданных небесных тварей Божиих, подобно великим архангелам, и во всяком случае причисляется к воинству небесному, хотя и оно подсудно ему. Аналогичное представление встречаем мы у ебионеев Епифания\* и у елказайтов — также еврейской секты, которая чтит Сына Божия в образе исполинского ангела, передавшего священную книгу пророка Елксаи.

К сожалению, время происхождения «притч» Еноховой книги всего более спорно; были ученые, которые признавали эту часть христианской вставкой и в особенности в «Сыне Человеческом» усматривали явный след интерполяции\*\*. Однако большинство критиков основательно от-

\* Eriph. haer. 30, 16: σὺ φάσκουσι δὲ ἐκ Θεοῦ πατρὸς αὐτὸν γεγεννησθαι ἀλλὰ κεντῖσθαι, ὡς ἓνα τῶν ἀρχαγγέλων, καὶ ἔτι περισσοτέρως, αὐτὸν δὲ κυριεύειν καὶ ἀγγέλων καὶ πάντων ὑπὸ τοῦ παντοκράτορος πεποιημένων<sup>32</sup>.

\*\* Drummond, The Jewish Messiah, 61 сл. Pfleiderer, Das Urchristentum 315 сл.

вергают такое предположение, указывая, что никаких специфических христианских черт в этом «Сыне Человеческом» не замечается вовсе\*. Следует иметь в виду, что с самым образом предсуществующего Мессии соединялись иногда прежние грубые представления о земном благоденственном царстве Сына Давидова. Так, в четвертой книге Ездры Мессия, «Сын Божий», является предвечным-существом (*Ipse est quem conservat altissimus multis temporibus qui per semet ipsum liberabit creaturam suam*<sup>33</sup>); одним дыханием уст своих он уничтожает своих врагов (13, 26 сл.). И между тем мы узнаем, что царство этого Мессии продлится всего 400 лет, по истечении коих он умрет вместе с прочим человечеством: *et erit post annos hos et morietur filius meus Christus et omnes qui spiramentum habent hominis*<sup>34</sup> (7, 29).

Насколько понятия о предсуществовании Мессии и с ним благ грядущего века были распространены в эпоху пришествия Спасителя? Мы не имеем никакого основания полагать вместе с Бальденшпергером, чтобы небесное предсуществование Мессии было «догматом» в известных кругах еврейства того времени\*\*. Мало того, сам Шюрер (II, 503) чрезмерно преувеличивает значение идей о предвечном существовании благ грядущего века: такие идеи, несомненно, зарождались, но развились они гораздо позже и в самом Талмуде играли сравнительно скромную роль. Спасение предопределено от века, оно близко, оно есть у Бога, существует уже в идеальной божественной действительности — вот религиозная мысль, которая лежит в основании такого рода понятий: отсюда выводилось впоследствии и то, что все средства спасения, все посредники его имеют предвечную реальность — закон, храм, праотцы, имя Мессии, скиния, ковчег, «покаяние», наконец, самый Израиль. Дальман указывает, что древнейшие памятники раввинической литературы знают лишь о предсуществовании имени Мессии, а в позднейших памятниках предвечное существование приписывается Мессии наравне со всеми человеческими душами, с тою, впрочем, разницею, что дело идет здесь не об одной душе, а о всей личности Мессии: он должен явиться внезапно, как совершенный человек, значит, он находится где-либо, на земле или на небе, в раю,

\* См. Schürer III, 201; Lietzmann, *Der Menschensohn* (1896), 42—8; Dalman, 199.

\*\* Baldensperger, *Das Selbstbewusstsein Jesu* (1892), 85. См. также Harnack, *Dogmengesch.* I, 755 сл. и A. Titius, *Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit* I (1895) 6.

куда он был восхищен. Впоследствии встречалось даже мнение, согласно которому в нем видели возвращающегося Давида или Езекию \*. Спасение готово, оно может наступить с часу на час, во мгновение ока, — значит, Мессия существует уже, и ему остается лишь явиться, как и новому Иерусалиму.

Мы признаем относительную верность этих замечаний, но не можем вполне согласиться и с ними. Если Бальденшпергер преувеличивает распространенность и значение представлений о предвечном Мессии в эпоху Спасителя, то не прав и Дальман, отрицая всякое их значение и приписывая им слишком позднее происхождение. Самое учение о предсуществовании душ находится уже у Филона, в слав. Енохе, а может быть, и в Прем. Соломона \*\*. Во-вторых, предсуществование храма, скинии, нового Иерусалима, по-видимому, признавалось в некоторых еврейских кругах и до христианства \*\*\*. Наконец, в-третьих, самый перевод LXX свидетельствует о вере в предвечное существование Мессии. Я разумею пс. 109, 3: «из чрева прежде денницы Я родил Тебя» (по-евр.: «(как) роса из чрева зари — тебе твое юншество») и 716, 17: «прежде солнца пребывает имя его» (по-евр.: «имя его пребудет вовек, перед лицом солнца будет возрастать имя его»).

Этого мало: если мы перенесемся в таинственный мир еврейской апокалиптики с его бесчисленным множеством духов, населяющих семь небес, если мы рассмотрим все множество странных, причудливых образов, которые послужили материалом для последующего гностицизма и, несомненно, существовали уже в дохристианский период, то мы вынуждены будем согласиться, что мысль о небесном мире духов, в котором заключаются невидимые начала настоящего и будущего, была близкою верующему иудею первого века.

---

\* Dalman 105 сл., 245—8. Представление о родившемся, но восхищенном Мессии см. Gunkel Schöpfung und Chaos 198 сл. (к Откр. 12, 5) и Vischer, Die Offenbarung Johannis, eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung 1886. Представление о «возвращающемся» Мессии, по-видимому, разделялось самарянами, у которых Мессия именовался «Возвращающийся» (tā' eb).

\*\* См. выше, стр. 126 сл. и 189.

\*\*\* См. уже в «codex leviticus» (Исх. 25, 9; 40). Ср. в Н. З. Гал. 4, 26; Евр. 8, 5; 12, 22; Откр. 3, 12; 21, 2, 10; см. также Апок. Баруха (ed. Charles) IV, 2 4 с примеч. издателя и 4 Ездры 8, 52 3 и 10, 44—59. О предсуществовании Моисея ср. «Вознесение Моисея» 1, 14. В гл. 30, 1 Апок. Баруха Charles усматривает указание на предсуществование Мессии.

Таким образом, в еврейском мессианизме заключалось основание не для одной «адоптианской»<sup>35</sup> христологии иудействующих сект, но и для гностической христологии, которая видела в Мессии особенное небесное существо, особый эон. В евангелии от Иоанна мы также имеем учение о предвечном бытии Сына Божия. Но там оно имеет иное происхождение, иной смысл и постольку требует иного, нового понятия для своего выражения: оно не есть результат попытки проникнуть в тайны загробного мира с целью увериться в *наличности* спасения, в действительности грядущего мессианического царства. В христианстве учение о предсуществовании «Сына» вытекает из веры в Божество, в божественность Христа, и евангелист указывает источник этой веры в самосознании самого Христа, в Его сознании своего совершенства и вечного единства с Отцом. Ничего подобного в еврейской апокалиптике не было и не могло быть. Отсюда становится понятным, что учение о вечности Сына стало правилом веры христианской, между тем как в еврейской апокалиптике признание предсуществующего Мессии могло быть только исключением. Для того чтобы уразуметь исторически христианскую идею богочеловечества, чтобы понять религию Богочеловека, нужно обратиться к богосознанию пророков, а не к апокалиптическому учению книжников.

## ГЛАВА IV

### НАЧАТКИ ГНОСТИЦИЗМА

#### I

Ягве был Богом Израиля, и Израиль не знал иного Бога, кроме Ягве. Но, как мы уже указывали, наряду с верой в Святого Израилева, которая жила в пророках и господствовала в законе, мы находим обильные следы всевозможных языческих суеверий в частной, а иногда и в общественной жизни евреев. Атмосфера, в которой жил Израиль, была языческой атмосферой. Народы, с которыми он соприкасался, египтяне, сирийцы, халдеи, персы, греки, превосходили его в культурном отношении, и, несмотря на все национальное обособление Израиля, языческие верования этих народов невольно просачивались в его среду. Этого мало: в самом Израиле, несомненно, была почва для восприятия таких влияний. Старинные общесемитские верования и суеверия, восходящие к седой старине, к эпохе до-народной, до-Моисеевой, никогда не были забыты, и постоянное общение с другими семитскими племенами, постоянное внешнее влияние среды никогда не давали заглухнуть этим верованиям, коренившимся в первобытном анимизме. Высоты Сиона были доступны не всем, и в народе таилось *двоеверие*. Священные книги Ветхого Завета отражают лишь свет религии Ягве, ясный как день. Этот день проникал не всюду; он светил среди тьмы, которая не могла его объять, но сама не проникалась светом или, точнее, не везде его пропускала. Не все сыны Израилевы были «сынами света», и в сердце каждого было место для «тьмы».

Изучая позднейшую еврейскую литературу, мы поражены возрастающей массой языческого суеверия в представлениях о мире всевозможных демонов и духов, добрых и злых. В апокалиптике мы встречаем пневматологию и космологию, приближающуюся к миросозерцанию гностиков; апокалиптика переходит к гностицизму, и самые памятники ее, попадая в руки гностиков, перерабатываются в новом смысле. Но напрасно было бы видеть в фантастических и мифологических представлениях этой литературы явления, относящиеся всецело к позднейшей эпохе, и объяснять их как результат общего смешения, синкретизма верований, знаменующего собой эпоху гности-

цизма. Самый синкретизм этот начался задолго до эллинизма: трудно сказать, когда он начался, когда его не было. Наши апокрифы все, несомненно, принадлежат к сравнительно позднему времени — многие из них относятся к христианской эпохе. Но верования и представления, высказывающиеся в них, нередко коренятся в несравненно более древних временах.

Поверхностный наблюдатель может подумать, что древние евреи не знали загробного мира, магии, мифологии, что они не знали иного культа, кроме культа Ягве. Все суеверия, коренящиеся в первобытном анимизме, он может объяснять чужеземными заимствованиями, отступничеством. Но если закон не признает этих суеверий, карает их, упорно борется с ними, то отсюда еще не следует, чтобы их не было и чтобы они не носили национального традиционного характера. Следует помнить, что книги Ветхого Завета суть священные книги, из которых составляется канон, и что ими, очевидно, далеко не исчерпывалась не только светская, но даже и религиозная литература Израиля. Канонизация отдельных книг естественно должна была обречь на гибель остальные, и те немногие памятники внеканонической еврейской литературы позднейшего времени, которые до нас дошли, уцелели лишь случайно под покровом священных псевдонимов или благодаря христианским симпатиям. Поэтому в священных книгах Ветхого Завета мы далеко не можем искать полного выражения народных верований и воззрений. «Закон» — а впоследствии все писание понимается евреями под именем закона — борется с национальным язычеством и суеверием и во всяком случае не служит их проводником, отражая религиозное сознание высшего порядка. Поэтому лишь тщательное археологическое исследование может осветить нам живые остатки общесемитского язычества, составлявшие низший слой народных верований. Изучение «остатков арабского язычества» \* и семитских культов, обличения пророков, запреты закона, наконец, отдельные черты еврейского обычая и ритуала дают нам много ценных указаний. Уже Иисус Навин увещевает колена Израилевы отвергнуть богов, которым служили их отцы за Евфратом и в Египте, или же избрать, кому служить — этим ли богам или богам аморреев; в земле которых они поселились (24, 14 сл.); позднее Иезекииль указывает не раз на отече-

---

\* Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, в его Skizzen und Vorarbeiten III. 1877 и Robertson Smith, Religion of the ancient Semites.

ственное язычество Израиля (20, 5, сл.; 23, 16, 3). Рассматривая, в чем заключалось это язычество, мы находим, что у Израиля, подобно сродным ему народам, были — *вне ягвизма* — и культ мертвых \*, и культ стихийных демонов \*\*, и магия, точно так же как и совокупность мифологических представлений, связанных с такими суевериями. Борьба с этими старинными культурами была исконной; уже Саул, первый из царей, помазанный Богом, изгоняет волшебников и гадателей (I Ц. 28, 3), что не мешает ему самому идти к эндорской волшебнице, когда он сознает, что Ягве его оставил, и эта волшебница видит бога — *elohim* — в призраке усопшего (ib. 13).

Аналогичный порядок вещей наблюдается у всех народов древности: наряду с официальным, законом установленным культом общенародной святости встречается *суеверие* двойного характера, отечественное и заимствованное извне, нередко преследуемое законом, но уживающееся и упорно держащееся на старой или на новой почве. Таким образом, и в еврействе хранился запас анимистических верований, постепенно обогащавшийся заимствованиями сиро-финикийскими, халдейскими, персидскими, а впоследствии даже и греческими. Упорная борьба с язычеством, строгая и всеохватывающая дисциплина закона, объединение и регламентация религии, разумеется, не могли не оказать самого сильного давления на этот низший, подпочвенный слой верований. Там, где не произошло полного подчинения, претворения, ассимиляции, там образовались компромиссы. Многие суеверия стали традиционными, получили санкцию (напр., козел отпущения, которого выгоняли к Азazelю в пустыню); другие все же держались настолько сильно, что пробивались наружу многочисленными путями — в легенде, в устном предании, в апокалиптике. Впоследствии религиозная мысль пыталась согласовать различные элементы народной веры и народного суеверия. Языческие элементы были в некоторых случаях претворены ягвизмом, как это показывает нам

---

\* Cp. Schwally, *Leben nach d. Tode nach d. Vorstellungen d. alten Israel und des Judentums* (Giessen, 1892). Новейшее сочинение Frey, *Tod Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel* (Leipzig, 1898), стремится доказать, что у евреев не было культа душ, но была вера в их существование. Что такого культа не было в ягвизме или что он исключался ягвизмом — не подлежит сомнению. Но что вне ягвизма существовали в еврействе суеверия, связанные с анимизмом, и «пережитки» анимистического культа — это Schwally доказывает весьма убедительно (Cp. Baudissin в *Theol. Literaturzeitung*, 1899, N 19).

\*\* См. ниже стр. 367.

изучение еврейских праздников, еврейской космологии или в особенности изучение загробных верований позднейшего иудейства \*. В других случаях, наоборот, язычество брало перевес, как, напр., в магии и связанных с нею суевериях, столь сильно распространенных среди того же позднейшего иудейства.

Так или иначе, процесс религиозного синкретизма начался задолго до тех форм гностицизма, которые являются лишь позднейшим из его продуктов. Он сказывается уже в еврейской апокалиптике, в которой мы наблюдаем и гностическую тенденцию — стремление проникнуть путем откровения в тайны неба, земли и преисподней, в тайны мира духов. Задолго до христианской эпохи мы наблюдаем в еврействе стремление к магическому знанию и магическому искусству; до христианства евреев занимают умозрения о силах, посредствующих между миром и трансцендентным Божеством, учение об именах Божиих, о небесных сферах, ангелах и демонах; до него они обогащают свою апокалиптику преданиями халдеев и персов, и, наконец, до него они пытаются сблизить учение своих раввинов с греческой философией, как мы видим это в Александрии.

Но если так, то не следует ли искать в еврействе источник гностицизма? Не следует ли признать, что до христианства в еврействе существовал гностицизм, который впоследствии попытался овладеть христианством? Это важный вопрос для истории мысли, и это вопрос первостепенной важности для всей истории Церкви первых веков, в особенности для истории первоначального христианского учения.

В последнее время в ряде ценных трудов греческое влияние на христианскую мысль было подвергнуто тщательному рассмотрению. Но, как нам кажется, это бы не должно было приводить к одностороннему отрицанию или умалению еврейских влияний. Еврейство было почвой, на которой зародилось христианство, но в этой почве сеяли многие народы, на ней росло много различных злаков, и на ней впервые взошли и семена гностицизма.

Надо иметь в виду, что ранние гностические секты не имели той философской окраски, какую они получили впоследствии у Валентина или Василида. Первоначальная суть гностицизма заключалась в магии (теургии) и апокалиптике — откровении тайн небесного мира, учении об ангелах, демонах и посредствующих духах, описании мы-

---

\* Cp. Wildeboer, *Jahvedienst und Volksreligion in Israel* 1899.

тарств и т. д. «Родословия» и «местоположения ангельские», небесная иерархия (τοιοθεσία ἀγγελικαὶ καὶ συστάσεις ἀρχοντικαὶ<sup>36</sup>, Ign. ad. Trall. 5, 2), таинственные имена сил небесных и заклинательные формулы, астрологические суеверия и всякого рода кабалистика переносились с востока на запад, и деятельными факторами этого обмена между восточным и западным суеверием были евреи и самаряне.

## II

Вопрос о происхождении гностицизма служит предметом оживленных споров. Одни ищут его источников в Вавилонии (Кеслер, Анц), другие — в Египте (Амелино), третьи — в Персии или Греции. Но самое происхождение гностицизма указывается обыкновенно в христианстве, и притом преимущественно в «христианстве языков», т. е. в крещеном эллинизме, сплавившем в себе различные мифологические и мистические верования Востока. Так, например, большинство учеников А. Ричля с знаменитым историком Гарнаком во главе видят в гностицизме «острое» вырождение христианства на почве эллинизированного древнего мира, точно так же как в церковном догмате они признают «продукт греческого духа на почве христианства». И здесь и там христианство эллинизируется и принимает в себя языческие элементы, причем в гностицизме наблюдается острый процесс (*acute Verweltlichung des Christentums*), а в Церкви — процесс постепенной эллинизации христианства (*allmähliche Verweltlichung, allmähliche Hellenisierung*). История раннего христианства и его учения, очевидно, явится нам в ином свете, если мы убедимся, что колыбелью гностицизма был не эллинизм, а еврейство и что гностицизм предшествовал христианству. Вместе с этим нам станет очевидной и необходимость раннего развития богословского учения о Христе среди самого первоначального христианства; нам выяснится специально христианский смысл и интерес этого богословия, завершившегося учением о Логосе.

Существование дохристианского гностицизма среди евреев признается всеми, но этому еврейскому гностицизму не придается никакого исторического значения на том основании, что о еврейских сектах мы почти ничего не знаем, кроме имен. Тот факт, однако, что древние ересеологи, как Егезипп, видели в них источник позднейшего гностицизма, заслуживал бы большего внимания.

Между тем гипотеза о еврейском происхождении гностицизма обладает уже тем преимуществом, что она не только не исключает другие гипотезы, но согласует и дополняет их собою. Говоря о еврействе, мы разумеем не ветхозаветную веру Израиля, а скорее наоборот, те элементы, которые заключались в нем наряду с нею, — то двоеверие, которое мы уже отметили и которое послужило почвой для дуализма и синкретизма гностиков. В первоначальном своем зерне гностицизм и был, как мы полагаем, специально еврейской формой религиозного синкретизма, в которой скрещивались всевозможные влияния — греческие, персидские и прежде всего сиро-вавилонские.

Новейшие исследования шаг за шагом выясняют то необычайное богатство и разнообразие духовной жизни, какое наблюдается в среде раннего христианства и в иудействе, ему современном. С каждым днем становится очевиднее, что еврейство эпохи Христа совершенно невозможно принимать за какую-то однородную, компактную массу, дисциплинированную одной верой, одним законом. Власть книжников была, бесспорно, сильна, но все же недостаточна для подавления всех центробежных стремлений; этим оправдывается ритуализм еврейских учителей, их стремление «создать ограду вокруг закона». Чем стало бы еврейство без их деятельности и без их авторитета, показывает пример самарян, которые в эпоху Христа действительно не знали, чему они поклонялись (Иоан. 4, 22). Центробежные стремления сказывались среди иудеев рассеяния, и сам Филон обличает либертинизм, освобождавший себя от исполнения закона \*. В самой Палестине власть книжников была далеко не безусловной и проникала не всюду, как это показывает постоянная борьба с беззаконием и противниками закона \*\*. То же самое доказывает самое христианство и секты. Но и помимо сект была в правоверном иудействе целая область верований, которую книжники долго не могли овладеть и в которой религиозный синкретизм проявлялся с особой силой: я разумею те новые верования относительно загробного мира и воскресения, относительно ангелов и сил небесных, которые получали все большее и большее распространение. Здесь книжники и законники сами не имели тех твердо установленных

---

\* De migrat. Abrah. 16 (CW. II, 289, 25—286, 20). Филон обличает сектантов, которые путем аллегорического истолкования закона освобождают себя от соблюдения обрезания, суббот, праздников и других обрядов.

\*\* Cp. Schürer в Theol. Literaturzeitung, 1899, 171.

норм, какие принесло с собою христианство; здесь сами они нередко теряли почву под ногами и погружались в бездну гнозиса, упоенные новым «медом» \*. И мы увидим, какой хаос представлений господствовал в этой сфере.

При всем глубоком различии между еврейской религией предхристианской эпохи и религиозным состоянием языческого мира существовал некоторый параллелизм между ними, обуславливавший возможность взаимодействия. Религиозное состояние разлагавшегося язычества было верою во множество отдельных демонов, господствующих над миром, причем над этим неопределенным множеством религиозная и философская мысль все энергичнее утверждала высшее божественное единство. В этом смысле многие греческие философы и даже еврейский мыслитель Филон признавали аналогию между ангелами позднейшего юдаизма и божественными демонами народов \*\*. Разница была в том, что у иудеев центр тяжести религии лежал в Боге, а у язычников — в демонах или богах. Но в той мере, в какой Бог юдаизма становился трансцендентным и бездна между Им и миром заполнялась посредствующими духами, религиозный центр тяжести грозил незаметно переместиться, и иудейское религиозное мирозерцание могло сблизиться с мирозерцанием языческого синкретизма, как это и случилось в гностицизме. При этом и здесь, и там было стремление к искуплению и искание посредника между душой человека и трансцендентным Божеством. И здесь, и там была вера в духов, в демонов, в магию и жажда откровения, жажда таинственного гнозиса, дающего человеку власть над духами и обеспечивающего ему загробное блаженство.

Отсюда легко объясняется то обстоятельство, что самые различные религии древнего мира могли влиять на гностицизм или представлять с ним значительные анало-

---

\* Ср. Hönig, Die Ophiten 87—98 о гностических стремлениях среди еврейских раввинов, которые впоследствии нашли себе выражение в Кабале.

\*\* Οὗς ἄλλοι φιλόσοφοι δαίμονας, ἀγγέλους Μωυσῆς εἶπεν ὀνομάζειν<sup>37</sup> (De gig. 2). Никомас Гераский также соединяет ангелологию с демонологией (и астрологией). См. Zeller III, 2, 138. О демонологии Плутарха см. выше 219. Conybeare (у Blau, d. altjüdische Zauberwesen 1898, 28): the truth is that the Pagans, Christians, and jews of the first five centuries all breathed the same air and were inspired by the same beliefs about good and evil spirits. There was some difference of names but nothing (?) more<sup>38</sup>. Прекрасную картину демонологии апологетов дает Weinell, die Wirkungen des Geistes u. der Geister im nachapostol. Zeitalter (1899), 1—26.

гии. Теогонические системы и мистика вавилонян, египтян, персов, орфиков<sup>39</sup>, неоплатоников представляют яркие примеры таких аналогий. Но какие же отличительные черты позволяют нам обособить гностические учения от аналогичных им систем языческой жреческой теософии или греческого мистицизма, в котором также сказываются следы восточных влияний? Обыкновенно указывают на христианство и видят в гностиках христианских сектантов. Но во-первых, мы знаем гностические секты, образовавшиеся независимо от христианства, какова, напр., секта «отца всех ересей», Симона Волхва или секта Менандра. Во-вторых, мы можем указать гностические секты, в которых христианский элемент является как бы внешним заимствованием. Возьмем для примера орфитские секты; уже одного разъяснения, которое дает Ориген в своей любопытной полемике с Кельсом (VI, 24—38), достаточно для того, чтобы доказать, что секта эта имеет мало общего с христианством\*; а между тем без еврейской англелологии и без специального отношения к еврейской религии и еврейскому Богу офитства объяснить невозможно. В-третьих, наконец, характерный антиномизм гностиков и их восстание против еврейского Бога, против Бога Ветхого Завета, в связи со всей их философией мирового процесса не объясняется ни из христианства, которое, наоборот, прежде всего исходило из единства Бога Отца и видело во Христе «исполнение закона и пророков», ни из язычества, которому не было дела ни до Моисеева закона, ни до Бога Израилева; в среду крещеного язычества могла проникать проповедь иудействующих, но решительный успех апостола Павла показывает, что большого успеха она иметь не могла.

Но в таком случае как объяснить ту крайнюю оппозицию против всей ветхозаветной веры, против самого Бога Ветхого Завета, какую мы находим у гностиков? Не христианство могло внушить такую оппозицию, и не от Павла могли они научиться дуализму. Керинф, гностик, разделявший еврейские представления о происхождении закона (от ангелов), о происхождении и помазании Христа, о грядущем хилиазме, восставал против учения Павла

\* ... μή πρότερον προσέσθαι τινα ἐπὶ τὸ συνέδριον αὐτῶν, ἐὰν μὴ ἀρχὰς θῆται κατὰ τοῦ Ἰησοῦ<sup>40</sup>. Филастрий причисляет офитов, каинитов и сефитов к дохристианским сектам; характерно самое еврейское имя офитов — наасены. Еще старый историк Мосгейм (Versuch einer unpart. Ketzergesh. 132) характеризует их, как eine alte unter den Juden entstandene Bande.

и причисляется к иудействующим гностикам — не только по внутренним, но и по внешним основаниям \*. А между тем и он признавал, подобно другим гностикам, что мир сотворен не первым Богом, но некоторою силой, весьма отличной и отдаленной от Всевышнего и не ведающей Его \*\*. По свидетельству Епифания, он отчасти склонялся к юдаизму (Филастрий сообщает, что он соблюдал обрезание и субботы), но признавал «неблагим» того законодателя, закону которого он считал нужным повиноваться (φάσκει γὰρ τὸν νόμον δεδωκότα οἱκ ἀγαθόν, οὗ τῆ νόμῳ λείθεσθαι δοχεῖ) <sup>41</sup>. Это учение отчасти напоминает нам земляка Керинфа, Филона, который также признавал, что закон дан не «благою силой» Божества, а «справедливостью», причем он различал между справедливым «Господом» и благим «Богом» — различие, по-видимому заимствованное самим Филоном от его предшественников \*\*\*. Во всяком случае Керинф мог найти его в еврейской среде. И точно так же представление о том, что мир создан ангелами или творческою силою, отличною от абсолютного Божества, находит свой первый отголосок у Филона. Одного Керинфа достаточно было бы для того, чтобы показать, что не в «извращенном павлинизме» следует искать источник гностических учений. Но если мы не находим такого источника ни в язычестве, ни в христианстве, то остается обратиться к самому иудейству и близкому к нему самарянству.

### III

Проф. Гарнак в своей истории древнехристианской литературы (1, 1, 144) делает следующее характерное признание: «несомненно, что до христианского и иудейско-христианского гностицизма существовал иудейский гностицизм. Как показывают апокалипсисы, со II века до Р. Х. гностические элементы проникли в кровь иудейства, воспринявшего в себя сирийские и вавилонские учения; но, по всей вероятности, отношение этого иудейского гностицизма к христианскому более никогда не может быть выяснено. Из трудов современных раввинов об иудейско-христианском гностицизме (Grätz, Joël, Hönig) немногому

\* О Керинфе см. Hilgenfeld, Ketzergeschichte d. Urchristentums, urkundlich dargestellt (1884), 411 сл.

\*\* Iren. 1, 26. 1; Hippol. Philos. VII, 33 и X 21.

\*\*\* По-видимому, Керинф был александрийцем — Αἰγυπτίῳ παιδεία ἀσκηθεῖς <sup>42</sup>. Hippol I. с.

можно научиться». Сам Гарнак поэтому оставляет иудейский гностицизм в стороне и объясняет христианский гностицизм как продукт «острой эллинизации христианства».

Однако если допустить, что апокалиптическая литература еврейства пропитана гностическими элементами, то почему не попытаться выделить такие элементы путем тщательного анализа этой литературы и почему не рассмотреть их отношения к системам позднейшего, христианского гностицизма? Неудача «современных раввинов» \* вряд ли может иметь решающее значение. И самый вопрос настолько важен для всей истории раннего христианства, которому с первых шагов пришлось столкнуться с элементами гностицизма, что мы признаем необходимым выяснить значение этих элементов.

Прежде всего припомним те иноземные влияния, которым подвергался Израиль, и те долговременные условия, которые подготовили почву еврейскому синкретизму.

Первое место среди иноземных влияний занимает сирававилонское влияние: оно было и наиболее древним, и наиболее продолжительным, и наиболее обширным; оно простиралось на Палестину еще до поселения в ней евреев, оно охватывало Сирию, Персию и отчасти даже, в древнейший период, Египет, как это показывает знаменитая находка в Тель-ел-Амарне. Как могущественно было это влияние в Палестине среди самого расцвета пророческой проповеди, показывает IV Ц., гл. 23, или та картина языческого культа, которую рисует Иезекииль (напр., гл. 8). В эпоху пленения вавилонское влияние, а также и влияние других языческих семитов, сирийцев, сказывалось сильнее на населении, оставшемся в Палестине, чем среди эмигрантов в самой Вавилонии \*\*. Здесь мы находим начало настоящего религиозного синкретизма, который в еще большей степени развился в Самарии. Наконец, после пленения и вплоть до христианской эпохи сирававилонские идеи продолжают просачиваться в иудейство и сказываются решительным образом в апокалиптике, магии и гностицизме. Вавилонская рели-

---

\* К числу авторов, упомянутых Гарнаком, можно причислить еще Freudenthal'я (*Der Vorchristliche jüdische Gnostizismus*, Wein 1899), который также не совладел с своей задачей. Отдельные замечания Freudenthal'я заслуживают внимания, но в целом он заходит чересчур далеко, откапывая офитов, сефитов и каннитов у самого Филона. См. о нем рецензию Schürer'a в *Theol. Literaturzeitung*, 1899, N 6.

\*\* Впрочем, и среди пленения идолопоклонство не прекращалось, см. Иез. 20 и обличения идолопоклонства у Второсайи.

гия пережила вавилонское государство и сохраняла долгое время свою жреческую организацию. Селевкиды покровительствовали ей, и еще в эпоху Страбона (16, 1. 6) и Плиния (Hist. nat. 6, 30) в Сиппаре, Уруке и Борсиппе были жреческие школы, которые сильно расходились в своих астрологических воззрениях. Из Вавилона евреи заимствовали имена планет, знаков зодиака, имена месяцев, имена многих демонов и ангелов в связи со множеством астрологических и магических суеверий.

Картину полнейшего синкретизма народностей и верований представляла Самария, согласно знаменательному свидетельству IV Ц. 17, 24—41: сирийцы и вавилоняне, поселенцы из Куфы, Авы, Хамафа, Сефарваима чтили каждые своих богов и вместе поклонялись Ягве в качестве *местного* бога; «да и дети их и дети детей их до сего дня поступают так же, как поступали отцы их», — прибавляет летописец.

За вавилонскими влияниями следует влияние парсизма с его демонологией и эсхатологией. Чем обязано позднейшее иудейство, и в особенности Талмуд, специально персидским влияниям, — установить довольно трудно, ибо, во-первых, мы недостаточно знакомы с позднейшим фазисом развития *вавилонской* религии, а во-вторых, потому что самое происхождение Зенд-Авесты нам недостаточно ясно: мы еще не знаем, насколько сами арийцы, и в частности персы, были обязаны древней семитской культуре. Представление о семи небесах, напр. (и о семи верховных духах), которое играет важную роль в гностицизме, встречается в парсизме; а между тем всего вероятнее, что происхождение этого представления — вавилонское: парсизм и иудейство, по-видимому, пользовались *общим* источником. С другой стороны, и чисто персидские верования проникали в вавилонский пантеон, который никогда не отличался строгою замкнутостью: еще ранее входили в него некоторые иноземные божества, напр. сирские или еламские \*. Артаксеркс ввел в Вавилон культ богини Анахит, и культ Митры проник туда же \*\*. Впоследствии пришли

---

\* Ср. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung d. Gnostizismus, 61.

\*\* Впрочем, и самый культ Митры и Анахит обуславливается ассири-вавилонскими влияниями. Оба божества выдвигаются из числа 28 «иззедов» лишь при Артаксерксе Мнемоне — по-видимому, не без помощи ассимиляции с вавилонскими божествами; Анахит — гений вод — сливается с вавилонскою Анат, а халдейские гимны солнцу обращаются в молитвы к Митре. Ср. Gasquet, Essai sur le culte et les mystères de Mithra (1899), 20—30.

и греческие боги, и мы знаем, что вавилонские боги отождествлялись с этими последними не только греками, но даже и некоторыми из своих собственных жрецов, как Берозом, который был жрецом Бея.

Мы переходим к последнему, греческому или, точнее, эллинистическому влиянию. Мы знаем, как сильна и напряженна была реакция против эллинизма со времен Маккавейского восстания. Никогда еще еврейство не подвергалось большей опасности, и недаром Антиох Епифан послужил прототипом антихриста. Надо вспомнить только, как ничтожно мала была Иудея в эпоху Маккавейскую. Менее чем в сорока верстах к северу от Иерусалима лежали пределы Самарии\*, а на юге, менее чем в тридцати верстах, за Бетзуром, начиналась область, в которой господствовали идумеи. Язычники господствовали за Иорданом и занимали морское побережье. Правда, при Хасмонеях пределы Иудеи были расширены на десятки и десятки верст, но победы Хасмонеев включили в самые владения иудеев города с языческой культурой, колонии эллинизма, которые могли только временно подчиняться еврейским князьям, не теряя своего характера.

Эллинизм господствовал в Палестине вокруг Иудеи и просачивался в самую Иудею. Один перечень языческих культов в городах Палестины\*\* дает наглядное понятие о ее религиозном состоянии: тут есть и греческие культы, занесенные Селевкидами и упрочившиеся в колониях; тут и местные семитские культы, эллинизированные завоевателями, напр. культы Астарты, оргии которой в древности праздновались в самом Иерусалиме. В религиозной области сила эллинизма состояла именно в его способности ассимилировать любые языческие элементы: религиозный синкретизм был его политикой, его системой, соответствующей его вере. Другая великая сила эллинизма состояла в его культуре, которую он насаждал повсюду; и в Палестине мы находим несколько центров эллинистической образованности, каковы были, напр., Аскалон, Гераза, Гадара, Дамаск, отдельные граждане которых составили себе громкие литературные имена, — как Антиох Аскалонский, учитель Ци-

---

\* В начале Маккавейской эпохи компактное иудейское население существовало только в собственной Иудее, причем самые северные участки, состоявшие в общении с Иерусалимским храмом и священством, были округа Лидды, Рамафаима и Ефраима. Галилея, как показывает Шюрер (II, 5 сл.), была иудаизирована действительным образом лишь при Аристуле I (105—104 г.).

\*\* Schürer II, 21—35.

церона, Никомах Гераский, Николай Дамаскин, Филодем, Мелеагр, Менипп, Феодор из Гадары \*.

В Самарии, где еще Александр В. поселил македонских колонистов, эллинизм господствовал до конца II в. В 107 г. город Самария был завоеван и разрушен сыновьями Иоанна Гиркана, но Помпей вновь окончательно отделил ее от Иудеи. Она была построена Габинием, и Август передал ее Ироду, который укрепил ее и поселил в ней 6000 новых колонистов; в честь Августа Ирод окрестил ее Себастой и построил ему храм. Самые «самаряне», населявшие окрестные города и поклонявшиеся Ягве на Гаризиме, боролись с язычеством, подобно иудеям; и, подобно им, они в «законе» искали оплота против язычества. Но в своем положении раскольников они не обладали равными силами. В отдельных вопросах обрядового закона они превосходили самих иудеев своею строгостью, но зато и успехи эллинизма были сильнее в самарянстве, чем в Иудее. Существовала, по-видимому, эллинистическая самарянская литература, от которой уцелели лишь фрагменты, свидетельствующие о смешении религиозных преданий еврейства и язычества. С другой стороны, были и попытки реформы, как, напр., попытка Досифея, выдававшего себя за «пророка», обещанного Моисеем; но реформа эта повела лишь к основанию секты — Досифей был предшественником Симона волхва \*\*.

В самую Иудею эллинизм проникал, несмотря на все усилия книжников и законников, вместе с культурой и торговлей, вместе со всей атмосферой, которою была окружена эта маленькая страна. В рассеянии невозможно было ограждать от эллинизма, и мы познакомились уже с еврейским эллинизмом, процветавшим в Александрии. Но и в самой Палестине и в Иудее самоограждение от язычества создавало верному иудею крайне затруднительное положение: в городах он ежедневно соприкасался с лицами и предметами, оскверненными язычеством, и постоянно рисковал нарушить требования закона и ритуалистической дисциплины книжников; в селениях, где жил народ — «невежда в законе», где двоеверие коренилось глубоко, опасности были не меньшими.

Таким образом, в самой Палестине была готовая почва для плевелов ереси и раскола, для религиозного синкре-

---

\* Ib. 40 сл.

\*\* О самарянской литературе ср. Hilgenfeld, Ketzergesch. 150 сл. и Schürer 155 сл. ср. выше, стр. 317.

тизма всякого рода. И здесь самое усердие к закону могло вести к сектантству: фарисеи обособлялись от прочих иудеев именно с целью строжайшего соблюдения отечественных преданий и ритуальной чистоты. По всем вероятностям и секта ессеев имела аналогичное происхождение: иерусалимское священство являлось им незаконным, неканоничным и вся жизнь их братьев — нечистою; они удалялись из городов в деревни и пустыни и очищали себя постоянными омовениями. В результате получилась раскольничья секта, которая, несмотря на свое староверство и особенно ревностные заботы о святости и чистоте, вдалась во многие суеверия, частью старинные, а частью, по-видимому, и новые. Во всяком случае эти ревностные почитатели Моисея, которые не решались нарушать субботу даже для отправления естественной надобности, едва ли имеют что-нибудь общее с пифагорейцами, с которыми их сближали по почину Иосифа Флавия, превращавшего фарисеев в стойков, а саддукеев — в эпикурейцев.

Недостаточно, однако, перечислить внешние влияния, действию которых подвергалось иудейство. Если его апокрифическая литература отражает следы этих влияний, нужно рассмотреть самую эту литературу. Нужно рассмотреть результаты действительного синкретизма религиозных представлений в памятниках этой литературы, причем памятники эти имеют для нас тем большее значение, что они не составляли принадлежности отдельных сект, а отражают общераспространенные верования широких кругов еврейства. Мы обратимся еще раз к еврейской апокалиптике с ее откровениями тайн небесного мира и с теми суевериями, которые были связаны с познанием этих тайн.

#### IV

Обратимся к еврейской ангелологии занимающей нас эпохи. Если в Ветхом Завете в чистом сиянии Ягве образы ангелов меркнут, как звезды при свете солнца, то в апокалиптической литературе, где религиозное сознание затемняется, мы наблюдаем как бы *ночное небо* народного мирозерцания. Чем дальше подвигаемся мы во времени, тем темнее это небо и тем многочисленнее и ярче звезды на нем.

Это сравнение следует принимать не только в переносном, но и в прямом смысле слова, поскольку воинство небесное отождествляется со звездами и ангелология в весьма значительной степени соединяется с астрологией. В талмудическом трактате Хагига мы узнаем, что под каждым из

12 знаков зодиака, имена которых вынесены из Вавилона, стоит по 30 архистратигов, под каждым из последних — по 30 легионов ангелов, в каждом легионе — по 30 полковников, у каждого полковника — по 30 подполковников, а у каждого подполковника — по 365 000 звезд, и все созданы для Израиля! Когда Навуходоносор хотел вознести свой престол выше звезд и сравняться с Всевышним, божественный голос сказал ему, что жизнь человека — 70, много 80 лет, а протяжение между землей и твердью — 500 лет пути и толща тверди еще 500 лет; на этой тверди стоят «животные», над головами которых помещается подножие престола Божия, и члены этих животных удлиняются в непрерывно возрастающей прогрессии: высота их ступеней — 1000 лет пути, высота связок — 2000 и т. д. \* Так недостижимо высоко помещается Бог от земли и человека. Немудрено, что человек стремится заполнить пустоту, отделяющую его от Бога.

В Талмуде, правда, мы имеем памятники, относящиеся к позднейшей эпохе. Но в его ангелологии мы находим представления более ранние, принадлежащие времени, непосредственно предшествовавшему гностицизму, и послужившие материалом гностицизму. Со II в. до Р. X. мы находим настоящий непрерывно увеличивающийся хаос образов и имен, еврейских, сиро-финикийских, вавилонских, персидских и греческих. Еще Талмуд помнит, что имена ангелов, как и названия месяцев, планет и знаков зодиака, вынесены из Вавилона \*\*.

В этом хаосе имен слагается жаргон магии, гностицизма, Кабалы. Каждый ангел или демон имеет свое имя, и самое солнце имеет тайные имена \*\*\*. Знание этих имен служит заклинаниям и магии, а в этом и состоит первоначальная суть гнозиса: гностик есть «ведун», повелевающий миром духов и знающий таинственные формулы или заклятия, которые приводят в трепет не только демонов, но и силы небесные и начальствующих духов (архонтов) как в этом, так и в загробном мире. Такими ведунами были Симон и Менандр, офиты и другие гностики \*\*\*\*. Простой

---

\* Edersheim, *Life and Time of Jesus the Messiah* (1894) II, 748 сл. Cp. *Ascensio Jesaiae* (ed. Dillmann) 7, 18 *altitudo autem ejus (secundi coeli) est sicut ad coelum et ad firmamentum* <sup>43</sup>.

\*\* Blau, *D. altjüdische Zauberwesen* (1898), 10. Edersheim, *Life and Time*, 1, с.

\*\*\* Енох (эф.) 78, 1—2, ср. 82.

\*\*\*\* О Симоне см. Hilgenfeld, 163 сл.; о Менандре самарянина, *qui ad summan magiae pervenit* см. Ириней *adv. haer.* 1, 23, 5... *dare quoque per*

народ довольствовался отдельными заговорами, отдельными амулетами и табличками с начертанными на них ангельскими именами \*; профессиональные гностики и книжники искали более полного знания. Уже книга Еноха с понятным интересом останавливается на перечислениях варварских имен ангелов и демонов \*\*, а ессеи хранили в тайне имена ангелов, составлявшие достойные секты \*\*\*.

За отсутствием других свидетельств одни послания апостола Павла могли бы убедить нас в популярности подобного «лжеименного знания» \*\*\*\*. Но если апостол не вменяет его ни во что, то гностики им превозносились и кичились своими откровениями, возводя их к самим ангелам. Так, неизвестный самарянский писатель, цитируемый Евсевием (Ргаер. sv. IX, 17), сообщает, что ангелы открыли тайное ведение Мафусалу, сыну Еноха. В еврействе на этот счет существовали аналогичные мнения, праотцы получали высшие откровения через архангелов, а падшие ангелы научили людей магии, астрологии и всякого рода худым искусствам (Юбил. 10; Енох, 9).

Функции ангелов и их положение в небесной иерархии представлялись весьма различным образом в различных памятниках. В Талмуде верховным ангелом, ближайшим к Богу, обыкновенно является *Метатрон* (= *μετάτρονος* или *μετατόραννος*) \*\*\*\*\*, а в более ранних преданиях первенствуют Гавриил и в особенности Михаил, князь еврейского народа, стоящий одесною славы \*\*\*\*\*. Иногда признается четыре верховных ангела — Михаил, Гавриил, Рафаил, Уриил, причем имена последних двух нередко заменяются другими \*\*\*\*\*.

Еще чаще встречаются семь первоначальных верховных ангелов, имена которых также не всегда приводятся одина-

---

eam, quae a se doceatur magiam scientiam... ut et ipsos qui mundum fecerunt, vincat angelos <sup>44</sup>. Об ангелологии офитов, которых Ориген называет гоэтами (волшебниками) и которые сами именовали себя гностиками, см. Orig., Contra Celsum IV, 30—31.

\* Schürer, II, 294—304; Schwab, Vocabulaire de l'angéologie, 1897. См. ниже.

\*\* Гл. 6, 20, 40, 43 и 69.

\*\*\* Jos. Fl. de bello jud. II, 8, 6—7.

\*\*\*\* Cp. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, 1888.

\*\*\*\*\* Weber, 173.

\*\*\*\*\* Ib. 163 и Lueken, Michael, 33 сл.

\*\*\*\*\* Lueken, 10. В самой книге Еноха место Уриила занимает иногда Фануел (40, 9) или Arsjaläljur (гл. 10), а место Рафаила (40, 6) — Сурьян (Суриил, 9, 1).

ковым образом. В книге Еноха (20) они перечисляются в следующем порядке: Уриил — ангел, поставленный над миром и над преисподней; Рафаил, поставленный над душами человеческими; Рагуил — ангел отмщения, карающий самые светила небесные; Михаил — ангел народа Божия; Сараказль (гр. σαράζλ), поставленный над грешными духами; Гавриил, поставленный над раем, драконами и херувимами, и, наконец, Ремиил, по-видимому тождественный с Иеремиилом, о котором говорит (IV) Ездра \*.

Эти семь ангелов созданы от начала и вечны: ибо есть и преходящие, эфемерные ангелы, возникающие ежедневно из огненной реки под престолом славы, которые вновь уничтожаются в ней, пропев Богу свою хвалу \*\*. Над всеми ангелами служения стоит архистратиг Михаил, заступник Израиля и посредник между ним и Богом. В Еноховой книге (69, 14) он является как бы наместником Божиим: в его руки вверено то великое заветное, силой которого утверждается небо, земля и преисподняя, которому подвластны светила и знамения небесные и все духи. В книге «тайн Еноха» Михаил стоит пред лицом Господа на десятом небе, а в талмудическом трактате Хагига он является первосвященником в небесном храме на четвертом небе. Он — небесный привратник и впускает души праведных в места успокоения \*\*\*.

Власть над стихиями и над всеми частями природы распределяется между всеми ангелами. И это представление связывается с астрологией: звезды управляют природой, а над звездами поставлены ангелы, иногда отождествляемые с ними. Всякая трава на земле имеет свою звезду, своего ангела на небе \*\*\*\*, и народы земные распределены между князьями воинства небесного. Сообразно этому в некоторых еврейских магических текстах *представление о семи архангелах связывается с представлением о семи планетах* \*\*\*\*\* — старинное воззрение, заимствованное из родины астрологии, Вавилона, где семь планет были семью великими богами. Семь лампад светильника Захарии (4, 2—

---

\* О других перечислениях 7 ангелов см. Lueken 37 и Weber 164.

\*\* Weber, 163.

\*\*\* Ib., 197 сл. В четвертой книге Баруха, 11 (ed. James в Texts and Studies Robinson'a, 92) Михаил принимает от ангелов молитвы людские и врат небесных и приносит их пред лицо Божие. О роли Михаила в еврейской эсхатологии см. выше, стр. 316.

\*\*\*\* Lueken 53; Тайны Еноха 19, 4.

\*\*\*\*\* Stübbe, Jüdisch-babylonische Zaubertexte (1895), 23; Cp. Hilgenfeld, Ketzergesch. 190.

10) суть «семь очей Господа, которые объемяют взором всю землю». И в семи лампадах светильника второго храма Иосиф Флавий и Филон видели символ семи планет\*.

В христианском гнозисе семь первоначальных ангелов встречаются нам в самых различных системах. Мы находим их и в «Пастыре» Гермия, и у Климента Александрийского\*\*, и прежде всего у гностиков. «Сии суть святые ангелы Божии, первые сотворенные,— говорит Герма,— им же Господь передал всю тварь свою, чтобы они растили ее, управляли и господствовали над всею тварью» (Vis. III, 4, 1). И среди них выделяется Господин строящегося здания (Sim. IX, 6), который есть, по-видимому, не кто иной, как архистратиг Михаил (Sim. VIII, 3, 3). По учению Саторни-ла Антиохийского, единый неведомый Отец сотворил ангелов, архангелов, начала и власти, а семь (низших) ангелов создали мироздание и человека\*\*\*. Седмерицу «эонов, богов или ангелов» находим мы и у офитов, причем, по замечанию Иринея (Adv. haer. I, 30, 9), под «святою седмицей» они разумеют *семь планет*. Во главе их стоит Ялдабаоф, Бог иудеев, избравший Авраама и даровавший закон Моисею. Кельс (Orig. c. Cels. VI, 30) сообщает о семи архонтах, обозначенных в диаграмме офитов под видом льва, быка, дракона, орла, медведя, собаки, осла: эти архонты стоят у врат небесных, и Ориген приводит те формулы, с которыми душа усопшего должна обращаться к ним, по учению этих «гоэтов», для получения свободного пропуска. В таких формулах архонты заклинаются именами Ялдабаоф (первый и седьмой), Иао, Саваоф, Астафей, Элоей, Орей, а на самой диаграмме архонт лев называется *Михаилом* и следующие за ним архонты суть Суриил, Рафаил, Гавриил, Θαυθαβαώθ, 'Εραταώθ, Θαρθαραώθ или Оноил\*\*\*\*. Таким

---

\* Ср. Gunkel, Schöpfung und Chaos, 124—131; Jos. Bell. jud. V, 5, 5 (ἐνέμφαινον δὲ οἱ μὲν ἑπτὰ λύχνοι τοὺς πλανήτας); Antiqu. III, 6, 7 и 7, 7; Philo, Quis rerum div. haeres, 45 (III, 50) ...ἄλομνηστέον, ὅτι τῆς κατ' οὐσανὸν τῶν ἑπτὰ πλανήτων χορείας μίμημά ἐστιν ἢ ἱερὰ λυχνία καὶ οἱ ἑπτά αὐτῆς ἑπτὰ λύχνοι<sup>45</sup> и т. д.

\*\* Strom. VI, 143 ἑπτὰ μὲν εἰσὶν οἱ τὴν μεγίστην δύναμιν ἔχοντες πρωτόγονοι ἀγγέλων ἄρχοντες<sup>46</sup> ср. Lueken, 112 сл.

\*\*\* Hilgenfeld, Ketzergesch. 190 сл. Iren. adv. haer. I, 24, 1, 2. Человек был крайне несовершенным созданием и даже не мог стоять прямо, пресмыкаясь подобно червю, пока вышняя сила не сжалась над ним, не послав в него искру жизни. Ср. выше стр. 188—189, учение Филона, который также объяснял несовершенство человеческой природы тем, что ее создали ангелы.

\*\*\*\* Известно, что евреи нередко представляли ангелов в виде животных (в связи с учением о «Меркабе»), напр. льва, орла, тельцов, овец, змиев, примеры чему мы еще увидим ниже. «Гностики» Епифания имели

образом, гностическому Ялдабаофу, Богу иудеев, соответствует в диаграмме архистратиг Михаил, князь еврейского народа. Любопытно также и то обстоятельство, что, по учению офитов, Ялдабаофу соответствует планета Сатурн, ангелом которой в других еврейских памятниках является *Михаил* \*.

## V

В данном случае связь гностического учения с еврейской ангелологией представляется довольно ясной. Но оставим гностиков и вернемся к еврейской апокалиптике. Рассмотрев представление о семи первоначальных ангелах, перейдем к одному из наиболее характерных представлений — о семи небесах, в котором мы находим полное смешение ангелологии и космологии.

Всего подробнее эти семь небес описываются в книге Тайн Еноха, но о них говорится и в заветах 12 патриархов \*\*, и в IV кн. Баруха (ed. James), и в восхождении Исаином, и в Талмуде, и во многих других памятниках патристической литературы. Трудно выследить происхождение этого странного учения, которое вытекает из общего источника еврейской космологии и астрологии — из халдейской премудрости. Это воззрение, проникшее и в некоторые памятники древнехристианской литературы, но в конце концов осужденное и оставленное \*\*\*, важно нам потому, что оно получает весьма значительное развитие в раннем гностицизме. Целое учение о спасении и искуплении связывалось в гностических кругах с представлением о множестве небес (первоначально семь небес), через которые душа усопшего проходит, восходя к горнему миру, встречая на пути своем всевозможные препятствия со стороны различных духов, причем эти духи побеждаются различными заклинаниями, ведомыми гностику: тут-то важно было знать тайные имена ангелов-архонтов.

Описания различных сфер небесных, разумеется, несходны между собой в различных еврейских памятниках,

---

апокрифическую книгу, где повествовалось о видении Захарии, который увидел *ἀνθρώπων ἐστῶτα ὀνομαζομένων ἔχοντα* <sup>47</sup> haec. 26, 12.

\* Ср. Lueken, 117. Мытарства усопшего изображались аналогичным образом и другими гностиками, напр. маркосианами (Hilgenfeld, 381 сл.), а также мандейцами (семь *matarta* или мытарств см. Brandt, *Die Mandäische Religion* (1899), § 38). Ср. также *Pistis Sophia* (ed. Schwarze-Petermann 1851—3) IV, стр. 360, 366. См. Anz, *Ursprung., d. Gnost.*, 70 сл.

\*\* По слов. в Пам отреч. рус. лит. Тихонравова.

\*\*\* См. Charles. в *Introduction* к изд. книги Тайн Еноха XLV сл.

не говоря уже о гностических учениях. Есть, однако, и значительные совпадения, свидетельствующие о существовании апокалиптического предания, правда не особенно строгого и определенного, но все же заметного при большом разнообразии фантастических представлений.

Трудно найти более яркий образчик полнейшего смешения религиозных представлений, чем этот фантастический мир звезд, духов, сказочных птиц, крылатых крокодилов и змиев. Мы находим Заратустру на седьмом небе персов, жернова небесной манны — на третьем и горний Иерусалим — на четвертом небе Талмуда; мы находим солнце с его фениксами на четвертом небе Еноха и строителей вавилонской башни — на первом и втором небе (IV) Баруха. На небесах — жилища светил, хранилища снега, града и молний; на небесах — хранилища душ, еще не родившихся, места упокоения праведных и места мучений — рай и ад; на небесах — престол Божий и жилища духов, не только добрых, но и злых, не только ангелов, но и многих стихийных духов. В заветах XII патриархов Левий видит первое небо — темное и «дряхлое» от людских грехов, а второе содержит в себе «огонь, лед и снег, готово в день повеления Господня» и «все души, пущаемы на мечь человеком». Эти грозные, огненные, «немилостивые» ангелы-истязатели встречаются во многих апокалипсисах\*; в «Тайнах Еноха» описываются ключари и стражи врат адовых, «стояще, яко аспиди великие, и лица их, яко свеще, потухлы, и очи их огненны, и зубы их обнаженны до перси их» (Т. Ен. XIII, 30).

Рассмотрим подробнее описание Еноха в книге «тайн». На первом небе, над твердью, он, как и следует ожидать, видит горные воды, «море превеликое, паче моря земного», после чего ангелы приводят перед ним «старейшины и владыкы звездных чинов»\*\*; там же встречает он и двести

\* Ср. Test. of Abraham (ed. James, Texts and Studies, II, 2, 90) ...ἄγγελοι λύρινοι τῆ ὄψεϊ καὶ ἀνηλεεῖς τῆ γνώμῃ καὶ ἀλότομοι τῷ βλεμματι<sup>48</sup> и примечание Джемса к этому тексту, стр. 123. Заметим, что подобные представления об ангелах-истязателях особенно часто (хотя и не исключительно) встречаются в апокрифах египетского происхождения (ср. Wiedemann, Die Religion d. Aegypten, 48); впоследствии то же представление мы находим у Пахомия, см. Amelineau, Annales du Musée Guimet XVII, 553 и Grützmacher, Pachomius (1896), стр. 85 и 93.

\*\* Об этих старейшинах в числе 24 говорит Диодор Сиц. (II, 31), по свидетельству которого вавилоняне «за кругом зодиака определяют еще 24 звезды, из коих одна половина стоит на северной, а другая — на южной части неба; из них они причисляют видимые к живым, а невидимые к умершим и называют их судьями вселенной». Гункель (Schöpfung und Chaos, 308) приводит это место по поводу Откр. IV, 5.

ангелов, управляющих звездами и сокровищницами снега, града, облаков и росы. На втором небе Енох видит «тьму паче тьмы земная» (гл. 4), где в оковах «висят отпадшие ангелы, соблюдаемые на день суда». На третьем небе помещается рай (2 Кор. 12, 2, 3) с деревом жизни и деревом милости и в северной части — ад для грешников, которых терзают «лютые и немилостивые ангелы» \*. На четвертом небе находятся пути солнца и луны и дивные твари, их окружающие, среди полчищ ангельских, поющих неизреченные песни. На пятом — несметное воинство стражей, или «григоров» (ἐργήγοροι), погруженных в грустное молчание: из их среды под предводительством Сатанаила отпали ангелы, которые мучаются на втором небе \*\*. На шестом небе Енох видит 7 чинов ангелов, управляющих небесными явлениями, звездами, луною, солнцем: «сии суть архангели, иже над ангели и всяко житие смиряют небесное и земное. И ангели, иже суть над времени и лети, и ангели, иже над реками и морем, и ангели, иже над плоды земными и над всякою травю и всяку пищу дающе всякому животу. И ангели всех душ человеческих и пишут вся дела их и житие их пред лицом Господним. И посреди их семь финик (фениксов), семь херувимь, семь шестикрылать, един глас суще и поюще единогласно». Затем следует седьмое небо, где в великом свете являются огненные полчища великих архангелов и бесплотных сил — господства, начала, власти, херувимы, серафимы, престолы и многоочитые; за ними на престоле сидит Бог и по десяти ступеням от престола размещаются десять чинов. Соответственно этим десяти чинам в тексте, изданном Поповым («Труды Общ. ист. и древн.», 1880), к семи небесам прибавляются еще три неба: восьмое «иже наречется еврейским языком Музалотф (mazzaloth — 12 знаков зодиака) пременитель временем сухоты и мокроты, двенадцати зодиям, еже суть верху седьмого небеси; девятое, еже по еврейскому зовем кухавым (звезды, небо неподвижных звезд?), идеже суть домове небеснии зодиям двенадцати»,

---

\* Ад помещается на небе и в других апокалипсисах, напр. в заветах Исаака (Test. of Abraham, 146—8) и Иакова (ib. 153). Ад и великий змий помещаются на третьем небе (IV) Баруха, а рай — на том же небе в апок. Моисея (37) (Tischendorf, стр. 20).

\*\* На пятом небе (Маон') Талмуд помещает ангелов служения, которые поют только по ночам, а днем молчат ради Израиля, дабы не заглушать его молитв, Weber, 197 сл. На пятом небе апокалипсис Софонии помещал ἀγγέλους καλοῦμένων κυρίους<sup>49</sup> (Cl. Alex. Strom. V 11, 77).

и, наконец, десятое небо — «Аравоф», где Енох видит лицо Божие и встречает архистратига Михаила \*.

Таким образом, в еврейской апокалиптике мы находим семь небес гностиков-валентиниан и офитов. В своей монографии о происхождении гностицизма Анц (который ищет источника его в Вавилоне) справедливо указывает на первостепенное значение гностических представлений о мытарствах, через которые проходит душа усопшего: гнозис сообщает формулы и заклинания, дающие душе свободный пропуск в сферу блаженства. Перед очами «гностиков» Епифания возвышаются друг над другом семь небес, и в восьмом их ждет желанное блаженство, но в каждом небе душу подстерегает чудовищный архонт и преграждает ей путь: на первом небе — Иао, на втором — Саклас, на третьем — Сиф, на четвертом — Давид, на пятом — Елоей или Адонай и т. д. \*\* То же самое находим мы у вышеупомянутых офитов, у барбелонитов, архонтиков и у множества других сектантов, хотя число небес и возрастает иногда много выше семи, как у фибионитов и Василида \*\*\*. По учению валентиниан, демиург создает семь небес, *они же суть семь ангелов*, так что, напр., они считают рай четвертым архангелом и помещают его над третьим небом \*\*\*\*. Это воззрение можно сблизить с тем, которое мы находим у офитов Оригена: семи ангелам соответствуют семь планет и семь сфер небесных.

Существенное отличие гностицизма от еврейской апокалиптики в учении о семи небесах и семи архонтах состоит не в астрологической основе обоих воззрений; в этом отношении они вполне однородны \*\*\*\*\*. Разница состоит в

---

\* Araboth в Талмуде есть название *седьмого* неба (см. Weber, 198): там, согласно трактату Хагига, помещается роса, которую Бог оживит мертвых; о росе света, оживляющей материю, говорят и офиты. Древность талмудического предания находит важное засвидетельствование в кн. Тайн Еноха.

\*\* Eriph. haer. 26, 10 ср. 25, 2; 40, 2 и 45, 1. Архонты пожирают души, не обладающие гнозисом.

\*\*\* См. Anz, 9—55.

\*\*\*\* Прежний Contra haer. 1, 5, 2 и Тертуллиан Adv. Valent. 20. Специальным термином для обозначения ангела-архонта известной космической сферы служит «зон»<sup>50</sup>.

\*\*\*\*\* В Тайнах Еноха XI, 24 Господь открывает, что Он сотворил 7 хрустальных небес «и указах комоуждо свои пути седмим звездам, каждой на своем небеси тако да грядут». На четвертый день Господь ставит «светила велики на крузех (сферах) небесных»: на первом и вышнем — «звезду Кронось, на втором ниже — Афродить, на третьем — Аррись, на четвертом — солнце (как мы уже видели), на пятом — Зеоусь, на шестом — Ермись, на седьмом — луну и меньшими звездами «украсих аерь долний», говорит Господь (XI, 46—8). Ср. Pistis Sophia V, 360, 366.

представлении о Боге Израилевом: апокалиптика видит в Нем истинного Бога, а гностики — верховного ангела, князя еврейского народа — Ялдабаофа, Саваофа, Адонаи или даже Михаила. Ялдабаоф говорит про себя: «я отец и Бог и нет выше меня», но *мать* его обличает его: *noli mentiri Jaldabaoth*<sup>51</sup> (Iren. Contra haer. I, 30, 6). Раз Бог апокалиптики, Бог седьмого неба, перестает быть истинным, благим и Всевышним Богом, — над ним раскрывается новое небо или новые небеса и сам Он со всеми подвластными ему архангелами обращается в архонта, в демиурга, узурпирующего божество. Он признается ложным богом, и сообразно тому все архангелы прочих низших сфер или небес меняют свой характер, становятся враждебными силами.

Таким образом, в учении еврейской апокалиптики о небесах мы находим материал гностического учения об эонах; гностицизм вырабатывает свое учение на еврейской почве.

## VI

В основании астрологических верований, вынесенных из Вавилона, лежит представление об одухотворенности планет и звезд, которые отождествляются с высшими существами. Еврейская апокалиптика вся пропитана этими представлениями: есть ангелы звезд, солнца, луны, знаков зодиака или, точнее, есть одно воинство небесное, в котором ангелы смешиваются с небесными телами.

Посмотрим, как описывается шествие солнца в книге Тайн Еноха. Оно несется в быстрой как ветер колеснице; четыре звезды, имеющие под собою 1000 звезд, идут одесную ее, и четыре таких же звезды — опуюю; 15 тем шестикрылых ангелов ведут солнце днем и 1000 ангелов — ночью; сто ангелов дают ему огонь. Вместе с солнцем летят два духа в виде двух птиц — финика и халкедрия: образ их львиный, а ноги, хвост и голова крокодила (!?), «видение же их обогрено, яко дуга облачна» (радуга), величина их — 900 мер, и у каждого по 12 крыльев ангельских. Они следуют за солнцем и несут росу и зной — что повелит им Господь. Солнце выходит ежедневно в определенные ворота, смотря по календарю, и возвращается в другие ворота, на западе. Когда оно доходит до них, 400 ангелов снимают с него венец и несут его к Богу, а солнце без венца возвращается на восток, где ангелы утром вновь венчают его. И тогда финик и халкедрий начинают петь, и того ради все птицы трепещут крыльями и поют, радуясь светодавцу.

Еще более фантастическое, но весьма сходное описание находим мы в четвертом апокалипсисе Баруха (Texts and

Studies, V, 1, 88 ed. James). Здесь в колесницу солнца впряжены «пернатые» ангелы в виде коней, а в колесницу луны — ангелы в виде быков и баранов. Само солнце является в виде мужа в огненном венце, а луна — в виде женщины: она лишена прежней славы за то, что при общем смятении сил небесных посмеялась наготе павших прародителей. По утрам ангелы с громом великим отворяют ворота солнца и отделяют тьму от света, а по вечерам 400 ангелов относят к престолу Божию венец солнца и очищают его, ибо лучи его оскверняются, падая на беззакония людские \*. Феникс, летящий перед солнцем, есть «хранитель всему миру»: своими исполинскими крыльями он защищает его от палящего зноя солнечного, которого иначе не могла бы вынести никакая тварь; он питается манною небесною и росую, а пение его пробуждает все живые существа: заслышав его голос, петухи поют, возвещая восход солнца, и вся тварь славит Творца \*\*.

Откуда взялась эта солнечная жар-птица, напоминающая индийскую Гаруду? Предания о ней встречаются нередко и в древнейшей патристике, и в византийской литературе. Птица Феникс вместе с птицей Сирином и зверем Индриком была популярна и в Древней Руси. Солнце жжет крылья Феникса; грустный и печальный кончает он свой день, но, омывшись в океане, вновь обновляет опаленные перья \*\*\*. Климент Римский (1 Кор. 25), Тертуллиан (De ressur. 13), Амвросий (Шестоднев 5, 23), Епифаний (Анкорат, 84) и многие другие христианские писатели не сомневаются в существовании этой птицы, которая нередко изображается символом возрождения и воскресения.

Звезды столь же живы, как луна и солнце, и подчиняются сложной небесной иерархии. «Старейшины и владыки звездных чинов» встречаются уже на первом небе, а на шестом — семь славных чинов, сияющие паче солнца, «строят и изучают звездное хождение и солнечное обращение и лунное пременение». Эфиопская книга Еноха приводит и самые имена ангелов, заведующих небесными явле-

---

\* Ср. Apocal. Pauli, 4 (Texts and Studies, LXVII).

\*\* Самое солнце «почивает» лишь «отнележе петель возгласить и донележе свет бывает» (рукоп. М. И. Соколова). При восходе солнца все ангелы восходят на поклонение Творцу.

\*\*\* Происхождение Феникса написано на его правом крыле: οὔτε γῆ με τίχτει, οὔτε οὐρανός, ἀλλὰ τίχτουσι με πτέρυγες κυρός<sup>52</sup> (стр. 88, 35 ed. James): по-слав. «ни земля мне роди, ни небо, ни роди мне престоль отчь».

ниями, а у Филона самые светила небесные признаются «архонтами», начальствующими (I De monarchia, 1). Старинные предания о блуждающих звездах (ἀστέρεις πλανήται Иуд. 13) и падших звездах продолжают развиваться. В бездне за пределами неба и земли Енох видит страшную темницу воинства небесного; там, связанные на 10 000 лет, мучатся в огне звезды, послушавшиеся велений Господа и не явившиеся в назначенные сроки (Ен. 18 и 21, 6; ср. Откр. 9, 1 и 12, 4).

Но не одни небесные тела имеют своих ангелов. Ангелы планет суть архангелы, которым подчинены служебные духи, а вместе с ними и всякая жизнь на земле и на небе, души людские, животные и растения. Четыре стихии, ветры, снег, град, гром и молния, реки, моря, металлы имеют своих духов \*. Воды над небом имеют мужской пол, а воды под землею — женский (Ен. 54, 8). Дух моря есть могучий дух мужского пола, который мощно стягивает море вожжами или толкает его вперед, гонит его сквозь горы земли (ib. 10, 16). Дух инея есть его ангел, а дух града есть благой ангел; есть дух снега и дух тумана, имеющий свое особое жилище; жилище духа росы примыкает к жилищу дождя, но дух дождя подчинен другим ангелам — функции его слишком важны, чтобы он мог действовать бесконтрольно (ib. 60, 17—23) \*\*. Величайшие ангелы имеют свои специальные функции, напр. Михаил, «князь Израиля», есть князь воды, зимы, серебра, а Гавриил — князь огня, лета, золота \*\*\*. В Vocabulaire de l'angelologie Шваб дает каталог имен и функций, напоминающий списки индигитамент<sup>53</sup> римских понтификсов: здесь есть ангелы, которые призываются в болезнях, в дороге, во все различные времена и во всевозможных случаях жизни, даже в таких, о которых упоминать неудобно \*\*\*\*.

---

\* Ср. кн. Юбил. 2; Енох 60, 11 сл.; 65, 8; 82, 10—14; Тайны Еноха 14, 4; Asc. Jesaiae (ed. Dillmann) 4, 18; Oracula Sybil. VII, 33—5; Пастырь Гермы Vis IV, 2, 4 (Θεοῦρί, ангел зверей); Откр. 7, 1; 14, 18; 16, 15; 19, 17.

\*\* Имена этих ангелов приводятся в талмудической литературе (см. Weber, 167 и 200): ангел дождя, Ридья, имеет вид тельца; князь морей есть Рахаб, ангел града — Иорками и т. д.

\*\*\* Lueken, 54—5.

\*\*\*\* Ср. Weber, 167 об ангеле Thaawa или у Шваба l'ange de l'accident de sommeil, 241. Разумеется, соч. Weber'a относится к Талмуду, но, как явствует из всего предыдущего, здесь талмудические предания имеют очень древнюю основу. Сходство с теми римскими божествами, которые получают nomina ab officiis, представляется весьма наглядным (ib. 168): hier klingt vielleicht die Anschauung nach, dass... alle Engelnamen nur Bezeichnungen d. Funktionen sind, welche die Gesendeten ausrichten... Auch verändert sich ihr Name je nach der Sendung<sup>54</sup>. Cp. Schwab, 6.

Не забудем, что за ними стоит еще целый сонм духов и демонов, души исполинов — сынов ангелов от дочерей человеческих, падшие духи, черти *массиким*’, *косматые шедим*’ и волосатая *Лилит* — страшилища вавилонского происхождения; есть, далее, лешие, драконы, сирены\*; есть демоны, живущие в пустыне, и бесы, гнездящиеся в языческих капищах, в банях, в отхожих местах\*\*. Все болезни объяснялись действием демонов, — в особенности, как известно, эпилепсия и душевные болезни, в которых видели прямое беснование.

## VII

Отдельные из этих суеверий сами по себе не имеют большого значения, но получают свое место в общем строе народного мирозерцания еврейства. Важно общее положение: Бог с точки зрения подобной пневматологии не принимает непосредственного участия в управлении вселенной; оно поручено архангелам, архонтам планет и небесных сфер, ангелам стихий и подчиненным им духам: они являются подлинными «космократорами» — миродержателями\*\*\*; ими посредствуется вся деятельность Божества по отношению к миру. По справедливому замечанию Гфрёрера (*Jahrhundert des Heils*, 1, 376), такая вера была не без опасностей своего рода: «легко можно было впасть в заблуждение, что вместо Бога следует поклоняться ангелам», так как они доступнее, ближе к человеку, а след., и могут более помогать ему, чем Всевышний. Так возникло служение ангелам (*θηρησχεῖα ἀγγέλων*), от которого предостерегает апостол (Кол. 2, 18), или служение «немогущим стихиям», которые, как мы только что видели,

---

\* См. Апок. Баруха X, 8 (ed. Charles с его примечаниями). По Ен. 19, 2 (греч. версия), *сирены* были женами падших ангелов. О *Лилит* и *шедим*’ах см. Nommel, *Gesch. Babyl.*, 254 и Weber 245—8; согласно позднейшим раввиническим преданиям, она была в связи с Адамом и родила от него целые поколения демонов.

\*\* О банных бесах ср. М. Пселла *de daemonum operatione* (ed. Migne), XIII (850) с примеч. Gaulmin’a; ср. Edersheim II, 760.

\*\*\* «Космократоры тьмы века сего», в Еф. 6, 12 — падшие ангелы. В завете Соломона (Everling, *Die paulin. Angelologie*, 70, 5) духи, являющиеся Соломону, говорят: ἡμεῖς ἐσμεν τὰ λεγόμενα στοιχεῖα οἱ κοσμοκράτορες τοῦ κόσμου τούτου<sup>55</sup>.

являлись в образе духов и ангелов \*. Весьма возможно, что поклонение солнцу, приписываемое ессеям и сампсеям \*\*, было связано с их англелогией. В древнехристианской проповеди служение ангелам вместе со служением солнцу и луне нередко обличается, как иудейское заблуждение, если не как иудейское верование: сам Ориген, который отвергает последнее, говорит, что подобный культ есть не иудейское верование, а отступление от иудаизма (οὐκ ἰουδαϊκὸν μὲν τοῦτο, λαραβατικὸν δὲ ἰουδαϊσμοῦ ἐστὶν с. Cels. V, 8). И в Талмуде не раз встречается указание на борьбу с культом ангелов, причем жертвоприношения «великому князю» Михаилу признаются таким же идолопоклонством, как жертвоприношения солнцу, луне, звездам, источникам и высотам \*\*\*.

Ортодоксальное еврейство твердо держалось веры в Бога, как единого Творца, создавшего все Своим словом и Своею мудростью \*\*\*\*. Книга Тайн Еноха дает верное выражение этой мысли: «Сотворих от вышняго основания и до нижняго и нет советника ни наследника Моим тварем. Аз есмь вечен и нерукотворен, без пременения мысль Моя. Советник Мой есть *Мудрость* Моя и *Слово* Мое дело есть» (XI, 82 сл.). В умозрениях о сотворении мира заходит, однако, речь о различных *силах* Божества, о той же *Премудрости* \*\*\*\*\* (как мы видели у Псевдо-Соломона), о *Слове* (Филон), *Духе*, о Творческой и Правящей силе Божества (Филон), причем, по-видимому, еще до Филона учение об этих силах связывалось с учением об *именах* Божиих и вместе с учением об ангелах: у Филона самый Логос нередко изображается архангелом, а царственная и творческая сила — в виде ангелов. Умозрение о *силах* и славе Божества, как отличной от него энергии, связывалось с учением о «меркабе» — колеснице Иезекииля. Уже Иоханн бен-Саккай, ученик Гиллела Старшего и современник апостолов, ссылается на *древние* предания о меркабе; но умозрения эти считались опасными: из четырех великих

---

\* Гал. 4, 3 и 8—9, στοιχεῖα φύσει μὴ ὄντες θεοί <sup>56</sup>. См. анализ этих текстов у Everling'a 66 сл. или у Линсиуса (Hand-Commentar Holtzmann'a II, 47), ссылающегося на святоотеческие толкования Златоуста, Феодорита, Амвросия, Августина. Что «глаголемые боги» не суть истинные, об этом высказывается и Филон, De monarchia, 1 (II, 214 M.) λάντας οὖν τοὺς κατ' οὐρανὸν οὕς αἰσθησις ἐλοχολεῖ θεοὺς αὐτοκρατεῖς οὐ νομιστέον <sup>57</sup>.

\*\* Hilgenfeld, Ketzergesch. 123.

\*\*\* Lueken, 4—7.

\*\*\*\* Weber, 193.

\*\*\*\*\* Т. Ен. XI, 56 «и в шести день повелех Моей Мудрости сътворити человека от 7 состав».

раввинов, проникших в этот запретный сад, только один уцелел, а три других погибли — один умер, другой омрачился духом, третий — Ахер — впал в ересь. Поэтому Иезекииля не позволялось читать до тридцати лет, а мидраш о меркабе дозволялось излагать лишь в присутствии одного слушателя, и то лишь способного к пониманию. Но не все были так осторожны, в Александрии в особенности, где «вкусали слишком много меда» и упивались мистическим ведением\*.

Во всяком случае если ортодоксальное иудейство твердо держалось учения о единстве Творца, то, как мы только что видели, в учении о Промысле и промыслительной деятельности ангелы-наместники нередко становятся на первое место. Между тем творческая и промыслительная деятельности столь тесно связаны между собою, что, раз ангелы являются посредниками Промысла, ничто не мешает видеть в высших силах духовного мира и посредников Творца, как это делает, напр., Филон в учении о сотворении человека \*\*: ангелы лица и ангелы служения могли быть носителями различных «имен» Божиих, или, что то же, — различных сил и аспектов Божества в самом творении \*\*\*. В книге Еноха архистратигу Михаилу вверена клятва, или заклятие, которым утверждены небо, земля и бездна: он, следовательно, является носителем вседержительной силы Божией.

Во всяком случае мы имеем прямые памятники космогонического умозрения среди иудейства. В книге Тайн Еноха, вполне корректной по своему богословскому монотеизму и своей религиозной этике, мы находим космологию и космогонию, во многом приближающиеся к гностическим (гл. XI). Семь небес для семи планет, которые имеют обращаться в течение семи тысяч лет — срок, положенный миру (81), — были созданы в первый день творения, если не до него \*\*\*\*. Лицом к лицу Бог сообщает Еноху тайну об

---

\* Ср. Siegfried Philo 212 сл. и Uönig, Die Ophiten 1. с. У Филона, однако, мы также находим увещания сообщать тайну о силах божества лишь посвященным, см. выше 168; ср. Drummond, II. 90.

\*\* См. De fuga, 13; Conf. ling. 35.

\*\*\* Мы уже знакомы с представлением об ангелах как отдельных «словах» Божиих. Характерно выражение Еноха (ib. XIII, 4) «...уста бо Господни суть пещь огня и ангели Его яко пламень исходящ».

\*\*\*\* Шести дням творения соответствуют шесть веков, или зон, и шесть небесных сфер с своими архонтами. Седьмому дню — субботе — соответствуют седьмая сфера и седьмой зон. Но, разумеется, число сфер, зон или архонтов разрастается далеко за пределы семи.

основаниях творения, какую Он не поведал и самим ангелам (XI, 5). Прежде чем было создано что-либо видимое, говорит Господь, «аз един прохождах в невидимых якоже солнце (ездит) от востока на запад и от запада на восток»; но солнце имеет покой, а Бог не обретал покоя, созидая все. Замыслив «поставити основание» видимой твари, Он повелел «в испренних да снидет (вар. «во преисподних да въздет») едино от невидимых видимо. И съниде (изыде) Адаел превелик зело и смотрих его и се в чреве те ими света великого. И рекох к нему разрешися адоиле и буде видимо раждаемо из тебе. И разрешися изыде свет превелик и аз же среде света. И како посящу ее свету и от света възде век (αἰών) великы явлее вся тварь юже аз помыслих сотворити. И ведех яко благо, и поставих себе престол и седох на наем. И светови глаголах: възде ты выше престола и утвердися и буди основание вышним. И несть превыше света иного ничесо же. И паки восклонися възрех от престола моего и възвах вторицеи в преисподних и рех да въздет от невидимых тверди видимо. Изыде Архась (вар. Арухаз) тверд и тяжк и чрьмен (вар. черн) зело; и рех разверзися Архасе и буди видимо рождаемо из тебе. И разрешися. Изыде век тъмень (темно) превелик зело, нося тварь дольных всех и видех яко добро и рех к нему сниде ты долу и утвердися. И бысть основание нижним, и несть под тъмою иного ничесо же» (XI, 6—20). Таким образом, мы имеем здесь два таинственных начала — Адаель и Архас\*, из которых выходит два зона — зон света и зон тьмы. Конечно, Архас и Адаель не суть архонты-зоны небесных сфер. Тем не менее мы, несомненно, находим здесь представление о двух зонах и двух мирах — мире света, превыше которого нет ничего, и мире тьмы, под которой также ничего не имеется. При этом оба мира рождаются из двух «невидимых» начал. Эта космогония значительно приближается к идеям офитов и сифиан (или сефоитов), которые также признавали начала света и тьмы наряду с божественным духом, посредствующим между ними.

Далее книга Тайн Еноха повествует о том, как созданы были воды, небеса и бездна, т. е. те элементы, которые, по библейскому сказанию, предшествуют первому дню творения\*\*.

\* Адаель, вероятно, Iada'EI (Schwab 140), а не Iadi EI (Charles, 3); Архас от raqia' (твердь), 'raq (земля) или от ἀρχή<sup>58</sup>.

\*\* Friedländer (D. vorchristl. jüd. Gnostizismus) приводит спор рабана Гамалиила с одним «философом», который пытался обратить Творца

«(20) И повелех да возметсяя от света и от тьмы (21) и рех буди толсто и обито светом и то прострех и бысть вода. (22) И прострех връху тьмы, ниже света и тако воды утвердих, сиречь бездну. (23) И основах светом округу воды, и сотворих 7 круг внутрюду. И вообразих яко хрусталь, мокро и сухо сиречь стькло и лед обхождение водам и иним стихиям. (24) И указах комуждо свой путь 7 звездам кааждо их на свои небеси тако да грядут. (25) И видех яко добро и разлучих между светом и тьмою сиречь посре воды сюду и сюду. И рекох светови буди ты день и повелех тьме да будет ночь. (26) И бысть вечерь и паки бысть утро, то есть **А** день. (27) Тако утвердих небесны круги. (27) И рекох да се соберет вода долняя иже есть под небесе в собрание едино и да изсохнут волни ея и бысть тако. (28) И о камени согрузих сухо и нарекох сушу земля».

Чарльс отказывается понять первую половину этого текста, и нельзя сказать, чтобы он был ясен; но во всяком случае в ст. 21 говорится не о разделении света от тьмы, как думают Чарльз и Морфиль, а о создании воды из уплотненной смеси тьмы и света\*. «Тьма» и «свет» понимались в древности как тела особого рода (напр., в космогонии Парменида); тьма есть густая мгла, обладающая тяжестью «толсто» (по-гречески, вероятно, *λαχύ*). Недаром отец тьмы, Архас, «тверд и тяжек и чермен (черен?) зело». Тьма сгущается внизу и потому может служить «основанием дольным», т. е. основанием бездны водной. Вода, тело жидкое, создается из уплотненной смеси света и тьмы, — легкого и густого, тяжелого тела; вода, уплотненная светом, дает хрусталь, лед и град; вода, уплотненная тьмою, дает камни, из которых образуется суша. В (эф.) книге Еноха мы узнаем, что самые металлы, как цинк или олово, образуются из источников особого рода, в которых действуют особые духи (Ен. 65, 8). Вот, как мы полагаем, наиболее подходящее объяснение: вода есть смесь тьмы и света и вместе то, что отделяет чистую тьму от чистого света; и она же есть та стихия, из которой образуются прочие

---

в демиурга: «...ваш Бог, — говорит философ, — есть, правда, великий зодчий, но он нашел прекрасный материал, облегчавший ему работу — хаос (Tohu wa Bohu), тьму, дух, воды и бездну».

\* В мифе об Адаеле Чарльс почему-то усматривает египетский миф о мировом яйце (an adaptation of egyptian myth... a modification of the egg theory of the universe<sup>59</sup>, XXV примеч.); оснований к этому мы не видим никаких, и теория Еноха представляется нам достаточно дикою и без этого совершенно излишнего яйца, на которое в тексте нет ни малейшего намека.

тела. В ней есть и огонь, который присутствует и в тверди, и в камнях. Господь высекает его из камней, как из огнива, и из этого огня создает десять тем ангелов \*.

Таким образом, мы имеем космогонию, весьма близкую к гностическим, в памятнике, который стоит всецело на почве еврейского монотеизма и религиозной морали, отличающей собою последнюю эпоху дохристианского иудаизма. Никаких признаков антиномизма или оппозиции против закона мы в нем не замечаем; напротив, помимо нравственных предписаний, он содержит и предписания обрядовые (XV, 10), показывающие в авторе верного сына Израиля \*\*.

## VIII

Если творение мира возводится непосредственно к Богу, как абсолютной первой причине, то *промысл*, как мы видели, посредствуется ангелами. Ими же посредствуется *законодательство* — положение, которое было, по-видимому, общепризнанным среди раввинов эпохи Христа, в особенности среди фарисеев. «Закон преподан через ангелов рукою посредника», διαταγῆς δὲ ἀγγέλων (Гал. 3, 19); Моисей говорил с ангелом на Синае (Д. Г, 38, ср. Юбил. 1 и 2), евреи приняли закон «устроением ангельским» (ib. 53), и он есть «слово, возведенное через ангелов» (ὁ δὲ ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος Евр. 2, 2) \*\*\*. В книге Юбилеев «ангел лица» получает повеление от Бога — записать для Моисея все события с первого дня творения до построения Иерусалимского храма и диктует Моисею «повествование о творении» (1 и 2); он же дает ему предписания о праздниках, жертвах и субботах. В Талмуде и мидрашим'ах сохранилось даже имя этого ангела: его зовут Иефифиа \*\*\*\*.

Известно, что многие исследователи искали в учении апостола Павла о законе корень того антиномизма, который мы находим у гностиков. В этом смысле толкуется и представление апостола о происхождении закона: «...закон Моисея, — говорит Ричль, — имеющий прямою целью вызвать прегрешения (нарушение заповедей), есть установ-

---

\* Ср. Weber, 161 сл.: ангелы состоят наполювину из воды и наполювину из огня сообразно своему небесному месту жительства, ибо твердь есть вода, а звезды состоят из огня.

\*\* У Charles'a гл. LIX; ср. также LI, 4 и LII, 10 см. Schürer, III, 212.

\*\*\* Ср. Jos. Fl. Antiq. XV, 5, 3... δι' ἀγγέλων παρὰ θεοῦ<sup>60</sup>.

\*\*\*\* Everling, 63.

ление ангелов и не есть непосредственное установление Бога» \*. Но, по мысли Павла и, ранее его, Стефана, закон дан не ангелами, а *через* ангелов и служит «детоводителем» ко Христу для человечества, вверенного попечению «домоправителей» Божиих в период младенческой незрелости. Стефан и Павел ссылались на общераспространенное в их время мнение о посредничестве ангелов и нисколько не отрицали божественности закона и провиденциального его значения вплоть до пришествия Христа. Правда, в их эпоху мы находим и следы другого мнения. Мы видели, что уже Филон различает между творческою благодатью Сущего, которую он называет «богом» (θεός), и законодательною справедливостью Его, которую он называет «Господом» (κύριος); и мы знаем, что это различие между «именами» Божьими, Ягве и Елогим, было унаследовано Филоном от его предшественников. Тем не менее Филон еще не выводил отсюда никакого отрицания или упразднения закона, и даже Керинф, который развил еще далее это положение, признавши, что Господь закона не был «благим» Богом, — учил соблюдать закон и не был антиномистом \*\*<sup>61</sup>.

Для отпадения от закона, для упразднения закона требовалось признание законодателя падшим богом или падшим ангелом; требовалось учение о том, что не только над миром, но и над самим Израилем господствует низшее начало, архонт, не ведающий истинного Бога, отличный от Него или даже враждебный Ему. Находим ли мы в ортодоксальном еврействе следы подобных воззрений?

## IX

Помимо прямого положительного воздействия тех народов, с которыми Израиль приходил в соприкосновение, большое значение имело для него и воздействие отрицательное, обусловившееся самым господством язычников. Все яснее становилось, что власть над миром находится в их руках и в руках их князей — их богов, или ангелов; настоящий век есть век язычников; настоящее время — их время, καιροί ἑθνῶν. Тем настоятельнее является потребность в теодицее, в оправдании Бога в истории — как теоретическом, так и практическом: требуется суд над народами и их князьями, их пастырями; требуется упразднение начальств и миродержателей века, тех стихий,

---

\* A. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung*, II, 246.

\*\* См. выше, 353—354.

которые господствуют над миром. С другой стороны, зреет и нравственное размышление и являются сомнения. Отчего так долго торжествует зло? Откуда оно и откуда его сила? \* Отчего медлит Господь Своим судом и Своим пришествием? Этими вопросами проникнута апокалиптическая литература. Почему страдает праведник, почему томится народ Божий, а язычники торжествуют? Почему созданы люди, если все они грешны, если столь многие обречены на погибель? «Melius erat nos non adesse, — говорит Ездра, — quam advenientes vivere in impietatibus, et pati et non intelligere de quare»<sup>63</sup> (IV Ездры, 4, 12). Апокалипсисы Еноха, Ездры, Баруха и другие стремятся объяснить эту тайну, разрешить эту роковую загадку.

Апокалипсисы Ездры (IV кн.) и Баруха указывают на святость и правду Божию и на неисповедимость путей Промысла. Они утешают народ перспективой близкого суда и грядущей славы, а отдельных праведников — перспективой грядущего возмездия и загробной жизни. Все совершается в назначенные времена и сроки, предначертанные на скрижалях небесных: нужно, чтобы исполнилось число святых (4 Ездры 4, 36).

Но это не ответ на роковой вопрос о происхождении зла и о неправде, господствующей в мире. И с точки зрения того мирозерцания, которое видит в ангелах и силах небесных архонтов или правителей века сего, само собою напрашивается представление о грехопадении этих архонтов, которые «неправедно судят» вверенные им народы (Пс. 57), неправедно пасут их и постольку подлежат посещению или суду Божию.

Это воззрение находит себе наиболее яркое выражение в (эфиопской) книге Еноха, где мы находим свод различных представлений о грехопадении ангелов. Первое и наиболее обычное представление связывается с гл. VI (1—4) Бытия, где повествуется о том, как «сыны Божии» входили к дочерям человеческим \*\*. Небесные стражи (ἐγγήγοροι) под предводительством своего архангела, которого Енох называет то Семиаза (Σεμιάζης), то Азазелем, оставили Бога и во дни Иаредта сошли на вершину горы Ермона и начали блудодействовать с женщинами до самого

---

\* Тертуллиан замечает (De prascr. haer. 7): eadem materiae apud haereticos et philosophos volutantur, iidem retractatus impli cantur, unde malum et quare et unde homo et quomodo? То же Евсевий Hist. eccl. V, 27 πολυθρόλητον παρὰ τοῖς αἰρεσιώταις ζήτημα τὸ λόθεν ἢ κακία<sup>62</sup>.

\*\* В тексте LXX читалось первоначально ἄγγελοι θεοῦ<sup>64</sup>. Это чтение сохранилось у Филона (De gig. 2), Амвросия, Евсевия, Августина.

потопа и породили поколения гигантов, причем они научили своих чад и своих жен всякого рода волхвованиям, астрологии, аероскопии, медицине, а также и косметике и выделке панцирей и боевых снарядов \*. Таким образом, причиной грехопадения ангелов изображается чувственность, влечение к плотскому наслаждению, которое, по видимому, и впоследствии продолжает служить искушением для ангелов и других духов, неравнодушных к женским прелестям \*\*. Филон развивает эту мысль в платоническом смысле в своем толковании на Б, 6, 1—4 (*De gigantibus*); но тем не менее источник ее лежит в подлинно еврейском предании. С незначительными вариантами повторяется это же сказание о грехопадении в книге Юбилеев и в книге Тайн Еноха. В кн. Юбилеев одним из главных возмущившихся духов является Мастема; по повелению Божию ангелы связывают девять десятых падших духов (в книге Еноха — всех без исключения), а одна десятая оставляется на службе у сатаны. В «Тайнах» главою отпадших называется Сатанаил, князь ангелов пятого неба, который вместе со многими из них возмутился против Бога еще до происшедшего на горе Ермоне: он хотел поставить престол свой над облаками, сравняться с Всевышним и через Адама возобладать и воцариться над миром (XI, 72); но он был свергнут с неба, и воздух, в котором он летит, стал его пребыванием \*\*\*, а приспешники его были заключены в месте мучений на втором небе. Впрочем, некоторые из них сошли на гору Ермон блудить с дочерьми человеческими. Здесь явное смешение двух преданий: в IV, 2 говорится, что возмущившиеся стражи казнятся на втором небе, а в VII, II (еф. Ен. X) они помещаются в преисподней \*\*\*\*.

---

\* Ен. VI сл. (греч. текст Синкелла); согласное с этим повествование у Филона (*De gig.*), Иосифа (*Ant.* 1, 3, 1); ср. Заветы XII патр. (Рувим и Нефеалим 3); Апок. Баруха (*Charles*) 56, 11 сл.; Иустина Апол. 1, 5 и др. См. в особенности Тертуллиана *De virg. vel.* 7; *Adv. Marc.* 5, 18; *De idol.* 9; *De cultu femin.* 1, 2 и 2, 10; об астрологии см. Климента Алекс. *Eclogae prophet.* (*Dindorff*), III, 474.

\*\* См. Енох 6; Заветы XII патр. (Рувим 5); Апок. Баруха 56; история Асмодея в Товите. Ср. *Gfrörer, Jahrhundert d. Heils* I, 397—99 и толкование *Everling'a* на 1 Кор. 11, 10, которое совпадает с толкованием Тертуллиана *De virg. velandis cap. 7 «propter angelos» scilicet quos legimus a Deo et coelo excidisse ab concupiscentia faeminarum*<sup>65</sup> и т. д. Ср. также прелестный рассказ гл. 17.

\*\*\* Князем власти воздушной (Еф. 2, 2 и 6, 12) Сатана является в Зав. Вениам. (τὸ ἀέριον πνεύμα)<sup>66</sup> и в *Asc. Jesaiae* 7, 9; 10, 29.

\*\*\*\* Ср. кн. Еноха 10, 10—14; вместе с падшими ангелами связываются и души, которые от них происходят (Юб. 10), т. е. души исполинов, их детей (нефилим' и елиуд' Ен. VIII греч.).

В человеческий мир грех проник *завистью диавола* (Sap. Ps. Sal. 2, 24 и Тайны Еноха XI, 72 сл.); диавол отождествляется со змеем, оболотившим прародителей, — мы знаем, что некоторые сектанты представляли себе серафимов в виде крылатых змеев, — представление, которое мы находим и в позднейшей еврейской литературе \*. Самый соблазн понимался различно: согласно некоторым преданиям, сатана вступил в связь с Евой, причем аналогичное воззрение мы находим у офитов (Iren. 1, 30, 7) и архонтиков (Eriph. haer. 37, 4 и 40, 5) \*\*. Чувственность, соблазнившая ангелов, плотский грех и здесь являются началом греха.

Другое начало — в гордости и ослушании. Сказание о возмущении Сатанаила, желавшего превознести свой престол на гору небес, напоминает древнее сказание об утренней звезде — Деннице, сыне Зари (Ис. 14, 12 сл.). Вместе с этим мы переходим к другому представлению о грехопадении — о падших и блуждающих звездах (*ἀστέρων πλανῆται*), которые ослушались божественных велений, нарушили космический порядок, не взошедши в положенные сроки, и за это были свергнуты на 10 000 лет в страшное место мучений за пределами неба и земли вместе с падшими ангелами (Ен. 13 и 21) \*\*\*.

В Филоновом трактате о монархии (I, 1) светила небесные прямо называются архонтами, начальствующими, и Филон полемизирует лишь с теми, которые видят в них самовластных богов и причины всего сущего. По Моисею, говорит он, весь мир сотворен; но, как величайший град Божий, он заключает в себе начальствующих и подчиненных: начальствующие, архонты, суть планеты небесные и неподвижные звезды, а подчиненные, подвластные существа, суть те, которые населяют подлунную — воздух и землю. Названные же архонты не самовластны, а суть лишь заместники (*ὑπαρχοί*) единого Отца.

Это воззрение объясняется легко и помимо каких-либо эллинистических влияний и вполне согласуется с общими

---

\* См. Hönig, Die Ophiten, 54—57. До Хискии сыны Израилевы кадили медному змею, которого, по преданию, сделал Моисей (4 Ц. 48, 4). Ср. Тайны Еноха (VI, 14) халкедры = *χαλκίδρα*, ср. примечания Чарльса к этому слову, стр. 13.

\*\* Тайны Еноха (XI, 75). ...и прельсти Еву, Адаму же не прикоснулся. Ср. 2 Кор. 11, 2—3 и комментарии Эверлинга 51—55; IV Маккав. 18, 6—8 и Weber, 211 сл. о блуде Адама и Евы с демонами в течение 130 лет.

\*\*\* В IV Баруха (ed. James) мы уже видели наказание, постигшее луну. Ср. также Weber, 194 о борьбе ее с солнцем.

представлениями эпохи. Если у Филона начальствующим подчинены служебные духи, управляющие явлениями природы, то то же самое находим мы и в наших апокрифах, напр. в Тайнах Еноха. Астрология была заимствована евреями не у греков, а у халдеев, и мы знаем, что она была сильно распространена между гностиками вообще и в частности между гностиками иудействующими (напр., среди елкезаитов) \*. С другой стороны, общепринятым воззрением было и то, согласно которому все народы распределяются между особыми «начальствующими» или ангелами, управляющими их судьбою. И если нарушение порядка в природе, или беззаконие, совершающееся в небесах, есть грехопадение сил небесных, то исторические катастрофы также возможно сводить к борьбе, к беззаконию начальствующих, к их несправедливому суду или несправедливому управлению (Пс. 57) \*\*. Господство неправды в истории, в особенности же угнетение народа Божия, объясняется дурным управлением ангелов-архонтов, пастырей, поставленных над народами. Таковы 70 пастырей в книге Еноха (эф.), гл. 89—90, или 70 ангелов, поставленных над 70 народами, согласно другим еврейским преданиям \*\*\*. В кн. Еноха Господь овец Израилевых предает их 70 пастырям и поручает им пасти их, назначив, сколько овец они должны сохранить и каких предать на гибель и растерзание диким зверям, олицетворяющим языческие народы. Но Господь предвидит, что ангелы не исполнят возложенного на них поручения, расхитят и погубят несравненно большее количество овец. Поэтому Он и поручает другому ангелу (80, 61) втайне наблюдать за всеми их действиями и доносить Ему; в день суда они получают свое возмездие и вместе с другими падшими ангелами и звездами будут свергнуты в бездну огня (90, 24—5) \*\*\*\*.

---

\* Hippol. Philos. IX, 16 sp. V, 13 сл. о ператах.

\*\* См. выше, стр. 278—279.

\*\*\* Weber, 165.

\*\*\*\* 70 пастырей книги Еноха служили долгое время предметом оживленного спора. После того как Эвальд показал, что в них отнюдь нельзя искать царей Израиля и Иудеи, большинство толкователей видели в них языческих притеснителей Израиля. Но и это объяснение оказалось несостоятельным, и в настоящее время представляется несомненно доказанным, что названные пастыри суть ангелы. Впервые это указал Гофман, а вполне ясное и убедительное доказательство мы находим у Шюрера (III, 198), к которому примыкают Drummond (The Jewish Messiah, 40), Charles (242 сл.), Baldensperger (D. Selbstbewusstsein Jesu, 2 Aufl., 50, 3) и многие другие. Любопытно, что каждый ангел имеет свой период господства над Израилем (идея, аналогичная учению об эонах); 70 периодам Даниила соответствует 70 ангелов. Не следует ли видеть в этих 70 ангелах тех

Далее ортодоксальное иудейство идти не могло: все зло, вся неправда в мире объясняются грехопадением ангелов и архангелов, их злоупотреблениями, их дурным управлением: то же самое признавалось и гностиками, начиная с Симона волхва (...*καὶ ὡς γὰρ διοικούντων τῶν ἀγγέλων τὸν κόσμον διὰ τὸ φιλαρχεῖν αὐτοῦς...*<sup>67</sup> Philos. VI, 19, Ср. Iren. I, 23, 3). Разница заключалась в степени, в ранге небесных тел. Иудеи ограничиваются стражами, архангелами и ангелами, а гностики делают дальнейший шаг вперед в направлении к дуализму. Причина сотворения мира лежит в «Благости» Божией, говорит Филон; в чем же тогда причина зла? Если оно господствует в веке сем, во всей вселенной, то не пал ли сам князь мира, настоящий эон, архонт мира? Если зло господствует в Израиле, то есть ли Бог его истинный Бог? Быть может, зло в мироздании объясняется отпадением самой демиургической силы Божества, Его творческой Премудрости, Советницы творения, которая уже ранее была гипостазирована в особое существо? \* Не пала ли эта «мать всех живущих?» Барбелониты и «гностики» Ириней отождествляли эту Премудрость с Св. Духом, в котором они видели женственное начало (*γαῖα* — ж. р.) — пра-Еву \*\*. Это и есть блудная Мудрость, София Пруникос гностиков, мать архонтов. Или, может быть, сам демиург, создатель мира, есть лишь ангел, подчиненная сила Божества, также отпадшая от Него и лишенная высшей мудрости? Мы видели уже, что в ортодоксальном иудействе устанавливалось различие между Божеством и его силами, причем в особенности различались сила творческая и сила законодательная, благая и карающая силы. Это различие, установленное Филоном и резко выраженное у Керинфа, встречается в смягченном виде и в Талмуде \*\*\*; Талмуд и Филон, по-видимому, вдохновлялись однородным раввиническим преданием. Но, разумеется, ортодоксальное иудейство оставалось чуждым учению об отпадении Софии или демиурга: это было учение гностическое, хотя и такое, которое могло возникнуть лишь на почве иудаизма, ибо, помимо иудеев, кто же мог знать о Премудрости, об архонтах, архангелах семи небес и о Боге закона? Чем обуславливался антиномизм гностиков и их дуализм, об этом мы скажем ниже.

самых, которым поручено управление народами земли? Некогда сам Бог пас свой народ, а затем предал его другим пастырям.

\* В Клементинах эта Мудрость, заступающая место демиурга, называется *χεῖρ δημιουργοῦσα τὸ λαὸν*<sup>68</sup>. Hom. 16, 12.

\*\* Hilgenfeld, 237, 242—244 и др.

\*\*\* Weber, 199, ср. выше, 168 сл.

Мы рассмотрели, таким образом, ангелологию позднейшего еврейства и, как мы полагаем, выяснили те элементы гностицизма, которые в ней заключаются. Опасаясь натяжек и шатких предположений, мы отметили лишь те аналогии, которые казались нам несомненными. Нам остается рассмотреть еще некоторые пункты, имеющие непосредственное отношение к антропологии и сотериологии, или учению о спасении у гностиков. Здесь послехристианский гностицизм, разумеется, усвоил целый ряд представлений от Церкви, хотя самое христианство было понято гностицизмом по-своему. Раствор, в котором кристаллизовался позднейший гностицизм, был готов и насыщен до критической точки, и христианство с его новыми «дарами Духа» послужило толчком к его кристаллизации. В дуалистической системе гностиков нужен был Спаситель, «Сотер», освобождающий человека от планет, от эонов и архонтов, от демиурга и от еврейского бога, Спаситель, приносящий с небес таинственный гнозис и возводящий человека к блаженству божественного мира — «Плеромы». Христос, Сын Божий, сошедший с небес, привлечший к Себе такое множество верующих среди обрезанных и необрезанных, Христос, Искупитель мира, в котором упразднился закон и открывался новый путь к Отцу, — и был понят гностиками в качестве желанного «Спасителя». Отдельные волхвы, как Симон, выдававший себя за «Силу, именуемую Великою», естественно, и здесь не могли соперничать с Ним. Он занял место в гностических системах, но эти системы обратили Его в такое же мифическое, фантастическое существо, какими были их архонты и эоны. Это было несомненным переворотом в гностицизме, или, если угодно, рождением гностицизма в нашем, позднейшем смысле, он перестал жить утробною жизнью в еврейской среде и получил всемирно-историческое значение в качестве особой универсальной формы религии искупления. Гностицизм стал магической формой христианства, магической концепцией спасения. Эта форма, эта концепция могла рассчитывать на величайший успех в разлагавшемся языческом мире с его религиозным синкретизмом и его мистериями. Гностицизм обогатился множеством новых образов, эонов, ипостасей, имен, суеверий, обрядов, мистических откровений и умозрений. Утробная связь, некогда соединявшая его с еврейством, была порвана; но историк первоначального христианства должен со всею тщательностью изучать и самый

генезис гностических представлений о Христе и спасении — и самую эмбриологию гностицизма.

Характерною особенностью гностической христологии является признание Христа небесным зоном; при этом человек Иисус либо отличался от этого зона, сошедшего на него при крещении \*, либо признавался особым небесным существом, лишь кажущимся образом родившимся от Марии, либо, наконец, чисто призрачным явлением \*\*. Таким образом, мы имеем либо представление об особенном небесном зоне, небесном существе, входящем в человека, либо же простой докетизм, т. е. представление о небесном существе, являющемся *под видом* человека. Не забудем, что позднейшие гностические секты возникали и развивались при явном влиянии Церкви и церковного предания, из которого они черпали. Тут были неизбежные компромиссы, попытки переработки и перетолкования священных памятников, хранимых Церковью. Между богословием позднейших сект и богословием христианских писателей, причислявшихся к Церкви, существовали параллелизм и постоянное взаимодействие. В конце концов гностицизм должен был прийти либо к чистому дуализму манихейства, либо же настолько приблизиться к православному вероучению, чтобы по возможности попытаться проникнуть в богословие самой Церкви — как мы видим это в ересь эпохи вселенских соборов, в которых стираются первоначальные общие черты космологии гностицизма и остаются лишь разновидности гностической христологии. Восходя к ее источникам, мы не можем остановиться на полпути, на сектах третьего или второго века с их разработанным богословием и экзегезой, мы должны дойти до первоначальных представлений; а эти последние, при ближайшем рассмотрении, коренятся в еврейской апокалиптике. Такова уже рассмотренная нами адоптианская христология или в особенности представление о небесном зоне, являющемся в образе Иисуса или входящем в Иисуса.

Докетические представления о Христе, которые столь ярко обрисовываются, напр., в недавно изданных Деяниях апостола Иоанна \*\*\*, всецело объясняются нам еврейской пневматологией. Совершенно аналогичным образом являются ангелы на земле — как существа чувственно-сверхчувственные, с призрачными телами, которые могут видо-

---

\* См. выше, стр. 339.

\*\* Докетизм<sup>69</sup> составлял общее достояние многих сект.

\*\*\* Texts and Studies V, 1.

изменяться по произволу \*. Хотя ангелы, как мы уже видели, способны предаваться чувственным наслаждениям или испытывать физические мучения в пламени адском, некоторые стороны чувственной жизни им недоступны: будучи бесплотны, они не могут есть и не едят даже тогда, когда это кажется людям \*\*, — как это учили докеты и относительно Христа, который, по мнению Климента Александрийского, не нуждался в пище, но ел исключительно в опровержение докетизма \*\*\*. В завете Авраама (гл. 4) рассказывается о затруднительном положении архистратига Михаила ввиду предложенной ему пищи: он выходит под благовидным предлогом — ὡς δῆθεν γαστροῦς χρεῖα ὑδατος χύσιν λοιῆσαι <sup>72</sup> — и возносится во мгновение ока просить совета у Бога, который посылает ему на помощь «всепожирающий дух» (πνεῦμα λάμφαγον), долженствующий уничтожить пищу. Точно так же смерти и тлению тела ангелов, очевидно, недоступны.

Может ли ангел воплощаться в человеческом теле, входить в него, рождаться в нем? Ориген в своем толковании на Евангелие от Иоанна приводит пространную выдержку из еврейского апокрифа под названием «Молитва Иосифа» \*\*\*\*, согласно которому души праотцев превосходят прочие человеческие души, будучи ангелами, сошедшими в человеческое естество. Иаков говорит, что он ангел Божий и «начальный дух» (πνεῦμα ἀρχικόν) и что Авраам и Исаак были сотворены ранее всех тварей. Люди именуют его Иаковом, а Бог называет его Израилем, мужем, видящим Бога, ибо он есть первородный из всех живых созданий (ὅτι ἐγὼ πρωτόγονος παντὸς ξώου ζωοῦμένου ὑπὸ θεοῦ) <sup>73</sup>. Он повествует, далее, о своей борьбе и состязании с Уриилом.

\* Ср., напр., Test. of Abraham, ib. II, 2.

\*\* Ср. Товит XII, 19: все дни я был видим вам и не пил и не ел, но вам виделось так (ὄρασιν ὑμεῖς ἐθεωρεῖτε). James (Test. Abrah.) приводит любопытный текст из Макария Магнезийского, Apocrypha IV, 27: ангелы не уничтожили пищу и питье, подобно Аврааму, ἀλλὰ πρὸς δίκη... δαπανήσαντες <sup>70</sup>.

\*\*\* Strom. IV, 71, стр. 775. Сам Климент близок здесь к докетизму, он признает «смешным», чтобы тело Спасителя нуждалось в пище для своего поддержания; ἔφαγεν γὰρ οὐ διὰ τὸ σῶμα δυνάμει συνεχόμενον ἀγία, ἀλλ' ὡς μὴ τοὺς συνόντας ἄλλως περὶ αὐτοῦ φρονεῖν ὑπεισέλθοι ὡς περ βαμέλει ὑστερον δοκῆσει τινὲς αὐτὸν πεφανερωῦσθαι ὑπέλαβον, αὐτὸς δὲ ἀπαξ ἀλαθῆς ἦν. Сам Климент приводит мнение Валентина о питании Христа: ἦσθιεν καὶ ἐπιεν ἰδίως οὐκ ἀλοδιδοῦς τὰ βρώματα. τοσαύτη ἦν αὐτῷ τῆς ἐγκρατείας δύναμις ὥστε καὶ μὴ φθαρήναι τὴν τροφήν ἐν αὐτῷ ἐλεῖ τὸ φθεῖρεσθαι αὐτὸς οὐκ εἶχεν <sup>71</sup>. Замечательна антидокетическая тенденция рассказов Евангелия от Иоанна о том, как Христос принимал пищу по воскресении.

\*\*\*\* Orig. In evang. Joan. t. II, 31 (25) ed. Brooke (Cambridge, 1896).

«Когда я шел из Месопотамии сирийской, — говорит он, — вышел Уриил, ангел Божий, и сказал, что я сошел на землю и поселился среди людей (κατεσκήνωσα ἐν ἀνθρώποις) \* и что я называюсь именем Иаков; он возревновал и стал со мною биться и боролся со мною, говоря, что имя его превосходит мое имя и имя всякого ангела. А я сказал ему имя его и сказал ему, какое место занимает он в числе сынов Божиих: не ты ли Уриил, восьмой по мне, а я Израиль, архангел силы Господней и тысяченачальник в силах Божиих? Не я ли Израиль, первый служитель пред лицом Божиим?..» Любопытно, что из этого писания, к которому Ориген рекомендует относиться с должным почтением (ὑραφῆ οὐκ εὐκαταφρόνητος), он объясняет, почему Иаков был избран Богом еще до своего рождения \*\*. И вместе с тем он находит в нем объяснение пророчества о Иоанне Предтече («вот Я пошлю ангела Моего пред лицом Моим...» Мал. 3, 1): Иоанн, по мнению Оригена, мог действительно быть ангелом.

Представление о том, что праотцы и Израиль были созданы до начала мира, встречается неоднократно в талмудической литературе: самый мир был создан ради праотцев и ради Израиля \*\*\*. Отдельные праотцы представляются особенными небесными существами. Они помещаются в раю и принимают праведных на свое лоно \*\*\*\*; подобно ангелам, им приписываются разнообразные специальные функции, а следовательно, они могут иметь и специальное значение для верующих, призывающих их имена. Вопрос о том, спасается ли человек их представительством, оправдывается ли он их заслугами, как известно, служил предметом оживленных споров: одни отрицали возможность такого оправдания (Тайны Ен. 13, 105; IV кн. Ездры, 7, 102—115); другие, наоборот, признавали его (Филон, 2 Макк. 15, 14, Сивилл. II 330—333) и даже полагали, что самое почитание и поминание имени праотцев может быть спасительным и обеспечивать человеку царство небесное \*\*\*\*\*.

\* Ср. Иоан. 1, 14... καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ κατεσκήνωσεν ἐν ἡμῖν...<sup>74</sup>

\*\* In evang. Joan. I. c. ...οὐ κατατρεχόντων οὐδ' ἡμῶν ἐπὶ τὰ πρὸ τοῦ βίου: τούτου ἕργα, πῶς ἀληθὲς τὸ μὴ εἶναι ἀδίκον παρὰ θεῷ τοῦ μείζονος δουλεύοντος ἐλάττωνι καὶ μισουμένον πρὶν ποιῆσαι τὰ τοῦ δουλεύειν καὶ τὰ ἄξια τοῦ μισεῖσθαι<sup>75</sup>.

\*\*\* Weber, 191.

\*\*\*\* Ср. James, Test. of Abraham (Texts and Studies II, 2), Abrahams bosom and the Patriarchs in Paradise, 72 сл. Авраам, Исаак и Иаков принимают праведных на свое лоно и 4 Макк. 13, 16.

\*\*\*\*\* Ср. «Завет Исаака» у James'a (в его Test. of Abraham) в переводе Barnes'a, стр. 149.

Мы не можем перечислять здесь все различные предания о праотцах, указывающие на особое положение их в небесной иерархии, и мы ограничимся лишь древнейшими примерами. В Завете Авраама Авель является в роли Сына Человеческого, судии мертвых. «Я не сужу вас, говорит Господь, но всякий человек человеком судим будет» (Texts and Studies, 1, 2, 42). По другой рецензии (В) прокурором на этом суде служит Енох, «учитель неба и земли и книжник праведности», записывающий все грехи людские и свидетельствующий о делах их. Обе наши книги Еноха вполне согласуются с таким представлением\*. Енох — обличитель ангелов, великий писарь Божий; его место уготовано на вышнем небе, и в палестинских таргумах он отождествляется с самим *Метатроном*, *верховным ангелом лица Божия* \*\*.

Другие праотцы тоже приближаются к ангелам, как сверхъестественные, небесные существа. Таков Ной в «ноахических» фрагментах книги Еноха и Мельхиседек в «мельхиседекианской» части «Тайн Еноха». Считаю нужным оговориться, что в этих «ноахических» и «мельхиседекианских» текстах мы решительно отказываемся видеть следы каких-либо позднейших гностических влияний. И здесь и там мы имеем дело с чисто еврейской традиционной легендой (хаггада). Отец Ноя Ламех испуган его рождением, ибо дитя подобно ангелу или сыну ангелов: очи его подобны лучам солнечным, его тело белее снега и алее розы, волосы белы, как шерсть, и тотчас по своем рождению он начинает славить Творца \*\*\*. Еще чудеснее рождение Мельхиседека. По вознесении Еноха первосвященство принял Мефусалам, который, умирая, облек в ризы святительства внука своего Нира и поставил его у главы алтаря. 202 года его царственного священства были периодом мира и порядка, но затем начались смуты, нечестие и идолопоклонство. И вот жена Нирова, Софанима, с которой Нир не имел сожителства за все время священства, зачала. Нир хотел прогнать ее, но она пала мертвою к его ногам; он пошел за братом Ноем, чтобы втайне похоронить ее, но,

\* Тайны Ен. 13, III и 16, 6; книга Ен. XIV и др.; Юбил. 4, 23; 10, 17.

\*\* Weber, 173.

\*\*\* James в Apocr. anecd. (Texts and Studies II, 3, стр. 146 сл.) приводит и латинский фрагмент этого текста (= гл. 106 эфиоп.); он указывает и на любопытную параллель в описании ангелов из Apocal. Petri, 3: δύο ἄνδρες... οἷς οὐκ ἐδυνήθημεν ἀντιβλέψαι ἐξέρχεται γὰρ ἐκ τῆς ὄψεως αὐτῶν ἀκτῖν ὡς ἡλίου, τὰ γὰρ σώματα αὐτῶν λευκότερα πάσης χιόνος καὶ ἐύρωθρότερα παντὸς ῥόδου... ἥτε κόμη αὐτῶν οὐλῆ ἦν καὶ ἀνθηρά <sup>76</sup>.

вернувшись, они увидели младенца, вышедшего из нее и сидящего одесную ее; на вид ему можно было дать три года, он был одет и славил Бога, а на груди его была печать святительства. Ной и Нир поняли, что Бог обновляет священство; они омыли отрока, облекли его в священнические ризы, дали ему хлеб священнический и нарекли ему имя Мельхиседек. Затем, когда беззаконие умножилось, Бог явился Ниру во сне и открыл ему, что пошлет на землю великое погубление, а Мельхиседек будет перенесен Михаилом-архангелом в рай, где пребывал Адам 7 лет до своего грехопадения. Отрок спасется от общей гибели, говорит Господь, «яка Аз показал да будет жрец жрецем священним вовеки Мельхиседек и поставлю его, да будет глава иереам прежде бывшим». Проснувшись, Нир благодарит Господа, образовавшего «иереа велика» в ложеснах Софанимы, и размышляет о том, как через Мельхиседека сохранится преемство первосвященства — от Сифа и допотопных праотцев «в род ин» после потопа \*. Через 40 дней Мельхиседек переносится в рай, а по смерти Нира прекращается жречество и наступает потоп.

Таким образом, мы имеем здесь легенду о допотопном первосвященстве, заключающую в себе явную идеализацию этого учреждения в духе еврейской хагады. Уже Мефусалам преображается, всходя на жертвенник, лицо его сияет как полдневное солнце, алтарь сотрясается, и нож сам собою вскакивает в его руки. Самое наступление потопа следует за смертью последнего первосвященника. Но в раю пребывает живой царственный «первосвященник вовек». В «Послании к евреям» Мельхиседек определяется как не имеющий ни отца ни матери, ни начала дней ни конца жизни (ἀλάτωρ, ἀμήτωρ, μήτε ἀρχήν ἤμερῶν, μήτε τέλος ἔχων), — что имеет явное отношение к вышеизложенному преданию: Мельхиседек не имеет родословия, не имеет отца, хотя он и рождается видимым образом от матери, рождение его сверхъестественно; оно есть результат бессеменного зачатия. Бог непосредственно образовал его в ложеснах Софанимы, и Мельхиседек родился на свет в виде трехлетнего младенца. Начало дней его неизвестно, и в раю он пребывает вовек. Видеть в этом представлении измышление какой-либо христианской гностической секты нет

---

\* Стихи 40—50 в тексте М. И. Соколова представляют следы явной христианской переработки, которой мы не замечаем в других списках; такую же очевидную интерполяцию представляет ст. 60. Ср. тексты, изданные Тихонравовым в Памятниках отреченной русской литературы, I, 26—31.

оснований. Напротив, оно указывает на чисто иудейские интересы, из которых оно возникло. А между тем таинственный первосвященник является здесь сверхъестественным существом небесного происхождения.

Мы могли бы привести и других праотцев и пророков, напр. Авраама и Моисея. Талмудическое богословие признавало спасительную искупительную силу их заслуг, их страдания, самой их смерти \*. Самый мир был создан ради их заслуг, ради обрезания и закона, ради Авраама, Исаака и Иакова и ради Моисея \*\*, «посредника» Божия, которого Филон сближает с Логосом \*\*\*. Немудрено, что они были предобразованы до создания мира.

Чудесно их появление на свете, чудесен и исход их. В завете Авраама повествуется о том, как Авраам отказывался умирать, как сам Михаил затруднялся возвестить ему смерть и как сама Смерть препиралась с ним. По требованию Авраама она явилась ему во всем своем ужасе, и от одного вида ее умерло 3000 слуг Авраама, который затем воскресил их своею молитвой. Умирать отказываются и Ездра, и Моисей, и Седрах \*\*\*\*, и смерть других праотцев окружена чудесными явлениями. Кроме Еноха, Мельхиседека, Илии еще некоторые другие праведники вошли в рай живыми, напр. Барух \*\*\*\*\*, Елиезер, раб Авраама, царь тирский Гирам, дочь Фараона и даже некоторые раввины, напр. Iosa ben Levi \*\*\*\*\*.

Естественно, что праотцы являлись носителями откровения, спасения и ведения. Они восходили на небо, беседовали лицом к лицу с Богом и ангелами или, подобно Илии и Аврааму (Test. Abr. стр. 87 James), катались на «колеснице херувимской». Многие из них оставили свои книги — иногда целые собрания книг, как Адам, Енох, Ламех, Ной и другие. Господь дает Еноху архистратига Михаила — для хранения его рукописания и рукописаний его отцов — Адама, Сифа, Еноса, Каинана, Малелеила и Ареда. А на земле Он приставил хранителями их двух ангелов — Ариуха и Париуха — блюсти эти рукописания

---

\* Weber, 313.

\*\* Ib., 190.

\*\*\* См. выше, 340. О Моисее ср. The Assumption of Moses (ed. Charles 1897), 1, 14. В параллель к сказанию о бессеменном зачатии Мельхиседека можно привести еще вышеупомянутую легенду о рождении Моисея от Девы, ср. Edersheim, 1, 188.

\*\*\*\* Test. of Abraham by James, 64—70 (Abraham's unwillingness to die).

\*\*\*\*\* Ср. The Apocal. of Baruch ed. Charles 13, 3; 25, 1 и 76, 2.

\*\*\*\*\* Weber, 242.

во время потопа (Т. Ен. XI, 93). Книги праотцев должны передаваться от поколения к поколению, но остаются неизвестными до последних дней, когда наступает время для их публикации и их понимания; обязанность ангелов и состоит в своевременном открытии и издании этих старинных анекдотов. Эта любопытная историко-литературная теория была весьма удобна для объяснения внезапного появления на свет сочинений столь древнего происхождения \*. С другой стороны, был запрос на древние писания; от кого было учиться мудрости, как не от отцов, читавших в скрижалях небесных и заживо перенесенных на небеса? Недаром Авраам, Енох, Мефусал и Каинан, сын Арфаксада, считались великими астрономами, а Ной, наученный ангелами, написал Медицинское сочинение, которое он передал Симу с прочими своими книгами \*\*. Подобные апокрифы усиленно распространялись в еврейских кругах и пользовались большим уважением и среди христианских писателей \*\*\*. Немудрено, что и среди гностиков литература такого рода имела успех и что отдельные секты возводили свои апокалипсисы к праотцам, от которых они вели свое начало \*\*\*\*.

Но независимо от тех откровений, которые им приписывались, праотцы останавливают на себе наше внимание как особого рода небесные люди, сшедшие на землю (некоторые из них, как Илия или Енох, ожидают вновь).

\* Ср. The book of the secrets of Henoeh (перев. Morfill) ed Charles с примечаниями издателя к 38, 8 сл.; 47, 2, 3; 48, 7—9; 65, 5.

\*\* Ср. Dillmann, Pseudoepigraphen d. A. T. (в Realencyklop. Herzog'a (2 изд.) XII, 367). См. у Евсевия praer. ev. IX, 17 выдержки из Евнолема; Енох — изобретатель астрономии, а сын его получает совершенный гнозис через посредство ангелов (ὅν πάντα δι' ἀγγέλων θεοῦ γνῶναι καὶ ἡμᾶς οὕτως ἐπιγνῶναι), другим изобретателем «халдейского искусства» является Авраам, научивший финикийян астрологии (τρολάς ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τὰ λοιπά) <sup>77</sup>.

\*\*\* См. Harnack, Gesch. d. altchristl. Litteratur 1, 2, XI. Die von den Christen angeeignete und z. Teil bearbeitete jüdische Litteratur. Из ранних христ. свидетельств см. особенно посл. Иуды и Варнавы. Характерны отзывы Тертуллиана De cultu fem. 1, 3 и Оригена напр., Comm. in. Matth. 23, 37, IV, 237 сл. Lommatdch. Любопытен также отзыв Прискиллиана в новооткрытом трактате (De fide et aproc., ed. Schepss 1889, стр. 45—6) у James'a (Test. of Abrah., 12). О распространении и влиянии отдельных памятников см. Шюрера III т. и Чарльса в предисловиях к его изданиям.

\*\*\*\* Таковы, напр., сифияне у Епифания haer. 39, 5... βίβλους δὲ τινὰς συγγραφοῦντες ἐξ ὀνόματος μεγάλων ἀνδρῶν, ἐξ ὀνόματος μὲν Σηθ ἐπὶ λέγοντες εἶναι βίβλους ἐτέρας ἀλλογενεῖς οὕτω καλοῦσιν, ἄλλην δ' ἐξ ὀνόματος Ἀβραάμ, ἣν καὶ ἀποκάλυψιν φάσκουσιν εἶναι πάσης κακίας ἐμπλεῶν, ἐτέρας δὲ ἐξ ὀνόματος τοῦ Μωϋσέως καὶ ἄλλας ἄλλων <sup>78</sup>.

Между этими людьми и ангелами исчезает граница, а в отдельных случаях они ставятся выше ангелов, как Енох или Израиль в «Молитве Иосифа»; другие праведные также могут сравняться с ангелами или возвышаться над ними (Ап. Бар. 51, 12). Эти небесные люди суть духовные силы высшего порядка — воззрение, находимое нами и у гностиков, начиная с самых ранних. Симон выдает себя за «великую Силу», досифеяне верят в бессмертие Досифея, а другие видели во Христе одну из таких сил, подобно тому как современные Ему иудеи видели в Нем Илию, Иеремию или другого пророка, или же предвечного небесного «Человека», «Сына Облаков», или «Сына Человеческого». У отдельных гностиков, напр. у барбелонитов, у «гностиков» Иринея, у наасенов Ипполита, мы находим специальные умозрения о небесном Адаме, о Человеке и Сыне Человеческом, который иногда отличается от первого Человека, как его сын. Наконец, и отдельные зоны нередко получают имена мужей Ветхого Завета, напр. Сифа, Давида, Баруха \*.

Не забудем, что в занимающую нас эпоху в еврействе встречается учение о предсуществовании человеческих душ, которое мы находим и в талмудической литературе \*\*. Быть может, в связи с этим стоит различие отдельных классов человеческих душ, какое встречается у Филона \*\*\*, а впоследствии у гностиков, — я разумею деление на пневматиков, психиков и гиликов (от ὑλη — материя). Во всяком случае в связи с учением о предсуществовании душ стоит представление о том, что они *сходят* на землю и затем *восходят* к небу. Видеть в этом прямой результат заимствования греческих идей едва ли необходимо. Пифагорейство и платонизм, разумеется, влияли на Филона, но и он со своим эклектизмом отказался бы от платонической психологии в пользу какого-либо иного представления, если бы эта психология не казалась ему сообразной с еврейскими верованиями. Еврейское воззрение на праотцев и соответственный взгляд на человеческую природу вообще объясняется и помимо греческих влияний, и мы должны иметь в виду это обстоятельство и при историческом объяснении христианских воззрений первых веков. Даже там, где они были особенно сильными, как, напри-

---

\* Id. haer. 26, 10; Hippol. Philos. V, 26.

\*\* Филон, см. выше 188—189; Тайны Ен. 23, 5; Sap. Solom. 8, 19 сл.; об учении Талмуда см. Weber, 204—5, 217—220.

\*\*\* См. De gigantibus, 13.

мер, в александрийской школе, они не были столь исключительными, как это принято думать: так, Оригеново учение о предсуществовании душ, хотя и обусловливается платоническими воззрениями, несомненно основывается в глазах самого Оригена на *еврейском* предании \*.

## XI

Мы рассмотрели, таким образом, те элементы гностицизма, которые заключались в миросозерцании иудейского народа в эпоху Христа. Мы должны помнить, что немногие дошедшие до нас памятники и фрагменты апокрифической литературы суть лишь случайные остатки, уцелевшие от общего и систематического уничтожения, какому подверглась вся внеканоническая письменность, не согласованная с нормами иудейской и христианской ортодоксии \*\*. Те апокрифы, которые, прикрываясь древними именами, заключали в себе дьявольские семена ереси и «лжеименного знания», преследовались с особою строгостью, истреблялись беспощадно и с давних пор: в Ефесе, где подвизались некоторые бродячие иудейские заклинатели — «какие-то семь сыновей иудейского первосвященника Секвы», — проповедь апостола Павла имела такой успех, что «из занимавшихся чародейством многие, собрав книги свои, сожгли их перед всеми и сложили цену их, и оказалось их на 50 000 драхм» (Акт. 19, 19). Наряду с магическими книгами уничтожались и другие. Уцелели (в отдельных списках и большею частью в переводах) лишь наиболее невинные, и то — благодаря христианским интерполяциям и переработкам. Но поэтому уцелевшее имеет для нас двойную цену; если даже в том, что сохранилось, несмотря на двойную цензуру иудейства и христианства, так много гностических элементов, то мы имеем полное право предполагать, что их было еще больше в тех памятниках, которые истреблялись за явное нечестие и лжеучение.

---

\* Ср. ниже, 402 сл.

\*\* Точно так же, как и относительно древнехристианских памятников (Harnack, *Gesch. d. altchr. Litter.* I, 1, XXVIII) надо спрашивать не о том, почему погибло данное еврейское писание, а о том, почему тот или иной памятник сохранился. Относительно книги Еноха, на пр., мы находим следующее объяснение у Тертуллиана (*De cultu fem. I. 2*): это писание отвергается некоторыми на том основании, *quia nec in armarium judaicum admittitur*; но иудеи отвергают его за то, что в нем есть пророчество о Христе, вследствие чего для христиан их мнение необязательно; *eo accedit, quod Enoch apud Judam apostolum testimonium possidet*<sup>79</sup> (ср. Иуд. 6 и 13; 14—15 и Ен. 1, 9; 5, 4; 27, 2).

Какое же практическое употребление делалось из всего этого гностического материала? Что в еврействе и самаритянстве развивалось сектантство, это не подлежит сомнению, как ни скудны наши сведения об этом сектантстве \*. Но гностические идеи, рассмотренные нами, были распространены в еврействе и помимо сект, и повсюду они вели к однородным результатам: теоретическому суеверию соответствовало суеверие практическое, «лжеименное знание» вело к магии.

В магии и состояла суть премудрости первоначального гностицизма — τὸ τῆς σοφίας κεφάλαιον <sup>80</sup>, по свидетельству Кельса \*\*. Волхвами были первые самарянские гностики — Симон, симониане и Менандр, qui et ipse ad summus magiae pervenit <sup>82</sup> (Iren. I, 23, 5 Just. Apol. I, 26, 4). Ессеи славились своим знахарством, ведением имен ангельских и тайных целебных средств (Jos. de bello Jud. II 8, 6—7); ебионеи и елкезаиты занимались волхвованьями, смущая простой народ, причем елкезаиты в качестве предвещателей именовали себя «прогностиками» \*\*\*. Магии преданы были «ведуны», или «гностики» всевозможных толков, офиты, которых Ориген прямо называет «гоетами», Басилид, карнократяне, валентиниане, Марк (magicae imposturae peritissimus) \*\*\*\*<sup>83</sup>, гностики, о которых свидетельствует Плотин \*\*\*\*\*, и те, которым принадлежала книга Pistis Sophia (стр. 277 сл.). Магия обнимала в себе заклинания, дававшие господство над архонтами небесных сфер и над духами и демонами поднебесными; она давала свободный пропуск через загробные мытарства и чудодейственную силу врачевания от всяких зол в настоящем веке. Она обнимала в себе гадания всякого рода, маптику, астрологию, «математику» <sup>84</sup> и иные искусства — между

\* Помимо фарисеев, саддукеев и ессеев мы знаем — по имени только — секты геистов, меристов, галилеян, эллиниан, баптистов, о которых говорит Иустин (dial. 80), самарян, масбофеев, о которых говорит Евсевий (Euseb., Hist. Eccl. IV, 22, 7), и все те иудейские секты, о которых свидетельствует Епифаний (Haer. IX—XX). Сюда следует присоединить еще самарянскую секту Досифея и, может быть, ферапевтов Филона.

\*\* Orig. c. Celsum (ed. Koetschau) VI, 38 и 39... τί με δεῖ καθαρῶμεῖν ὅσοι καθαρῶς ἐδίδαξαν ἢ λυτηρίους ὡδᾶς ἢ ἀπολομπίμους φωνὰς ἢ κτύλους (strepitus, обычное средство) ἢ δαιμονίους σχηματισμούς, ἐσθήτων ἢ ἀριθμῶν ἢ λίθων ἢ φυτῶν, ἢ ῥιζῶν καὶ ὄλων παντοδαπῶν χρημάτων παντοῖα ἀλεξιφάρμακα <sup>81</sup>.

\*\*\* Ср. Hilgenfeld Ketzergesch., 231; предсказатель Эпименид называется γνωστικώτατος у Диогена Лаэртца 1, 10, 14.

\*\*\*\* Ср. Hilgenfeld, ib. (index) Magie.

\*\*\*\*\* πρὸς τ. γνωστικούς.

прочим, любовные фильтры и талисманы \*. Магия основывается на познании тайн духовного мира, на сверхъестественном откровении, которое сообщалось путем предания. Нередко такое предание простиралось лишь на имена и заклинательные формулы: самое гностическое мирозерцание или «системы» различных гностиков служили лишь обоснованием, подстройкой этой практической мистики. Не умозрительный, а практический интерес обуславливал успех гностицизма.

Но магия процветала не в одних гностических сектах; она имела громадное распространение в еврействе вообще, и влияние ее на всю духовную атмосферу его было *громадно* \*\*. Разница была лишь в оттенках и степени суеверия и в отношении к нему. Одни осуждали магический гнозис как результат откровения падших ангелов \*\*\*, другие различали между черной и белой магией и без зазрения совести употребляли ладонки, амулеты, заклинания и пользовались священными именами Божиими (Адонай, Иао, Сабаоф, Елои и др.) и именами ангелов для заклинательных формул, так как все болезни приписывались демонам. В массах господствовало двоеверие, а в некоторых кругах суеверие вело к положительному извращению монотеистического мирозерцания: центр тяжести религиозной жизни переносился в «лжеименное знание» об ангелах, планетах или «стихиях» \*\*\*\*, демонах и силах Божества и в результате получалось дуалистическое мирозерцание, характеризующее гностицизм. Силы Божии, силы небесные, не только обособлялись от Божества как особые миры или зоны, но прямо противопоставлялись Ему. Бог закона, или демиург, был признан ложным богом, а змей, давший вкусить плодов познания, явился носителем истинного гнозиса \*\*\*\*\*.

\* Amatoria и agogima у симониан (Iren. I, 23, 4) и Карпократа (I, 25, 3). Отсюда постоянная связь между блудом и магией, которая ведет свое начало от времен допотопных (Б. VI). Ср. Blau, D. altjüdische Zauberwesen (1898) 24, 53 и др. passim.

\*\* Ср. Schürer, III, 294 сл. ...ein Vorstellungskreis von ungeheurer Bedeutung für das geistige Leben des jüdischen Volkes in unserem Zeitalter... Магические суеверия не суть выражение официального, корректного иудейства, а народной веры. Aber als Gradmesser für die geistige und religiöse Atmosphäre, in welcher breite Schichten des Volkes lebten, können sie nicht leicht überschätzt werden <sup>85</sup>.

\*\*\* Ср. новейшее сочинение Blau, D. altjüdische Zauberwesen, 1898; ср. Енох (эф.) в греч. тексте Синкелла, гл. 8 у Charles'a.

\*\*\*\* Об отождествлении планет и знаков зодиака со «стихиями» в ранней христианской и гностической литературе см. Diels, Elementum (1899), стр. 49 и 52 сл.

\*\*\*\*\* Ср. свидетельства у Hilgenfeld'a, 251.

Магия была распространена во всем древнем мире и помимо еврейства; мало того, сами евреи учились ей у халдеев и египтян, которые считались особенно сведущими по этой части \*. В период разложения язычества магия процветала более чем когда-либо. Но замечательно, что именно на почве еврейства она развивалась в особую форму религии — в гностицизм. Оно и понятно: хотя в общем магия нигде не пользовалась официальным признанием и осуждалась всякою государственною религией, но в религиях политеистических, выросших на почве анимизма и пандемонизма, граница между магией и публичным культом официально признанных богов и демонов была весьма неопределенной и колеблющейся. Магия процветала в отдельных культах в связи с фетишизмом, мантикой, мистериями, религиозной медициной. В монотеизме, наоборот, между религией и суеверием, между культом и магией не могло быть компромисса; в чистой религии закона, в вере Моисеевой, суеверие не могло найти себе пищи, и потому в своем развитии оно должно было вести к отступничеству — к культу мудрого змея, или офитизму. Отсюда и объясняется, что, несмотря на всеобщее распространение суеверия, гностицизм как особая религиозная форма мог зародиться лишь в монотеистической среде, которая как бы выделила его из себя. Отсюда объясняется и дуалистический характер гностицизма, и его тенденция *богоборства*, выражающаяся как в его борьбе с демиургом и архонтами — относительными богами мира сего, так и в его антиномизме — в отрицании закона еврейского Бога, враждебного гнозису.

Магический гнозис евреев находил себе пищу в национальном двоеверии, а также и в суеверии всех окружающих его народов — халдеев, персов, египтян, греков. Он оказал величайшее влияние на гностические секты позднейших времен, но вместе с тем и помимо сект *он повлиял на магию вообще во всем греко-римском мире*, как об этом свидетельствуют многочисленные археологические находки — магические папирусы, амулеты, таблицы, надписи, геммы. Прежде подобные памятники приурочивались обыкновенно к тем или другим сектам, что отчасти делается и теперь \*\*. Но такие знатоки позднейшего еврейства, как Шюрер, справедливо отвергают подобные предположе-

\* Blau, 38 сл.; по мнению некоторых авторитетов талмуда (точно так же, как и Кельса, С. II, 49 и др.), сам Христос вынес из Египта свои магические познания, при помощи которых Он творил чудеса, *ib.* 41.

\*\* Напр., Wunsch, *Sethianische Verfluchungstafel aus Rom*, 1898.

ния \*, указывая, что мы имеем дело с общим явлением, а не с суевериями отдельных сект.

Вера в тайную силу магии, в силу заклятия была всеобщей, и стоит глубже вникнуть в то мирозерцание, которое связывалось с этим верованием. Напомним только уже приведенное нами место из книги Еноха о великой клятве Акâе, вверенной Михаилу: силою этой клятвы утверждены небо и земля, положены основания морю и бездне и пути светил небесных; все духи, все явления природы, все твари подчинены ей (69). Весь мир держится этой роковою силой. И это представление о мировом порядке, который держится магической силой заклятья, встречается не у одних евреев: оно лежит в основании магии, в основании астрологии и фатализма гностиков. Не божественный разум, не универсальный Логос, а роковая магическая клятва царит над миром, и власть над ним, искупление дается тому, кто знает эту клятву, кто знает заклятья и тайные имена миродержателей, архонтов. И сам Христос гностиков, облеченный всеведением, спускается чрез все зоны и все небеса, чтобы снять роковые цепи с околдованной души и сообщить ей сокровенные таинства гнозиса. Так говорит Он в гимне наасенов:

τούτου με χάριν πέμψον, πάτερ·  
σφραγίδας ἔχων καταβήσομαι  
αἰῶνας ὅλους διοδεύσω,  
μυστήρια πάντα διανοιῶ,  
μορφάς δὲ θεῶν ἐπιδείξω·  
καὶ τὰ κεκρυμμένα τῆς ἀγίας ὁδοῦ,  
γνώσιν καλέσας, παραδώσω· \*\*<sup>86</sup>.

Сила заклинаний лежит в таинственном «имени», и самые символы верховного неизреченного «имени», или символы магических имен, имеют величайшее кабалистическое значение. Кто сомневался в те времена в магической силе имен? Сам Ориген ссылается на магию как на неопровержимое доказательство этой силы: нельзя называть Божество любым именем, нельзя даже переводить заклинательные формулы на другие наречия — они действительны только по-еврейски; нельзя, например, слово «Саваоф»

\* Schürer в рецензии на только что названное соч. в Theol. Literaturzeitung 1899, 108—10.

\*\* Hippol. Philos. V, 10. Пришествием Христовым, говорит Игнатий (Eph. 19), ἐλθέτο πᾶσα μαγεία καὶ πᾶς δεσμός ἠφανίζετο κακίας <sup>87</sup>. — Anz (44—5) метко указывает на параллель между этой главой Игнатия и Excerpta ex Theodoto Климента А., где излагается валентинианское учение (72, III, стр. 451 Dindorf); cp. Pistis Sophia 341.

заменить выражением «Господь сил» или формулу «Боже Авраама, Исаака и Иакова» перевести по-гречески, заменяя имена праотцев их греческими значениями, заклинание потеряет силу \*. Демоны *связываются* заклятием, силою имени, и еврейские заклинатели, славившиеся своим искусством повсюду, распространяли еврейские имена и формулы по всему греко-римскому миру. Впоследствии некоторые из них, не переходя в христианство, стали в своих заклинаниях употреблять и имя Иисуса (Мрк. 9, 38 сл., Лк. 9, 49—50, Д. 19, 13) как особенно действительное против демонов; и мы знаем даже, что Симон волхв хотел купить у апостолов их силу, принимая ее за магический секрет (Д. 8, 18).

По свидетельству Оригена, распространение иудейской магии было настолько велико, что «Бога Авраама, Исаака и Иакова» призывали не одни иудейские заклинатели, «но почти все занимающиеся магией и заклинаниями», ибо в магических книгах часто находится эта формула (С. Celsum IV, 33) \*\*. О смешении греческих слов с еврейскими в «обычных» формулах заклинателей говорит Ипполит (Philos. IV, 28). И в подтверждение этих свидетельств мы можем привести ряд заклинаний, дошедших до нас на геммах, амулетах и папирусах, где имена Зевса и других языческих богов, греческих или египетских, встречаются нам наряду с именами Ягве, Адонаи, Иао, Сабаофа, Баруха, Авраама, Израиля или ангелов \*\*\*.

Мы знаем, что страх перед священным и неизреченным именем приводил к замене его другими именами, как ЕИ, Саваоф или Адонаи, которые также были священны, или у эллинистов — «Всевышний», «Неизреченный», «Невидимый». Самое имя неизреченно, и вскоре сложилось даже представление, распространению которого, по-видимому, содействовали раввины, что это имя составляет тайну, сообщаемую лишь немногим и дающую сверхъестествен-

---

\* Orig. contra Cels. V, 45.

\*\* Cp. Iust. Dial. 85 (стр. 306 Otto): «Если кто-либо из вас заклинает во имя Бога Авраама и Бога Исаака и Бога Иакова, то демоны, может быть, послушаются, но если вы станете заклинать каким-нибудь именем ваших царей или праведников, или пророков, или патриархов, никакою демон не послушается».

\*\*\* Ср. примеры у Шюрера, III, 298 или у Blau (Zauberwesen, 101 сл., 133 и др.), напр., любопытное любовное заклятие, изданное Deissmann'ом (Bibelstudien, 1895, 24). Любопытно сравнить еврейский заговор от укуса бешеной или «бесноватой» собаки, приводимый у Blau (81), с магическим лечением от того же укуса у елкезаитов (Hipp., Philos. IX, 15). Вода считалась одним из самых действительных средств против чар (Blau, 158).

ную силу тем, кто ею обладает; мы знаем, что это имя под конец настолько вышло из употребления, что еще в нашем веке ученые расходились во мнениях о том, как его следует произносить. В магических текстах сохранились даже особые формулы, представляющие собою разнообразные систематические сочетания гласных, которые переставлялись и переворачивались на все лады, с тем, очевидно, чтобы в каком-либо из таких сочетаний могло прозвучать святое имя \*. Священно не только самое имя, но и его элементы, его начертание, его буквы, его сокращения, как Иа, Иао или Аоф, Абаоф (от Саваоф). Священны и те имена, которые соединяются с именем Божиим; таковы все имена на еі, как имена ангелов, носителей божественного имени или божественной силы, — Габриэль, Рафаэль и др. К самому *Израелю* Бог привязал Свое имя, как золотой ключ к драгоценной шкатулке \*\*. Если имена языческих богов бессильны сами по себе, то и они приобретают магическую силу в сочетании с именем или именами Божиими, откуда получается невообразимый жаргон, господствующий в заклинаниях волхвов и гностиков \*\*\*.

Имена ангелов также служат магическим целям. Точно так же вместе с именами Божиими, а иногда наряду с именами языческих богов они покрывают геммы и магические папирусы и встречаются в системах гностиков. Мы говорили уже не раз о специализации имен и функций ангелов и о том употреблении, какое делалось из этих имен, списки которых служили арсеналом гнозиса. Археологические находки самого разнообразного происхождения показывают нам, какое широкое распространение имела позднейшая еврейская ангелология в языческой среде. Будучи продуктом религиозного синкретизма на еврейской почве, она легко вошла в общую систему этого синкретизма, охватившего весь древний мир. Египтяне отождествили Михаила с Горосом, убийцей Тифона, а греки с Аполлоном, убийцей Пифона; египтяне отождествляли его иногда с Анубисом, или Озирисом, в качестве князя загробного мира, а греки — с Гермесом Психопомпом \*\*\*\*. Впоследствии старин-

---

\* Blau, 137 сл.; Der 12, 42 und 72 buchstabige Gottesnamen und die Zauberpapiri.

\*\* Ib. 134, 118 и 136.

\*\*\* Blau, 134. Man hat sogar, wie es scheint, die Buchstaben zweier Gottesnamen unter einander gemischt, was die spätere Kabbala oft thut <sup>88</sup>.

\*\*\*\* Lueken, 71—79 i Dietrich Abrahams, 122—123; S. A. Wallis Budge (St. Michael, the Archangel, London, 1894) показывает, как в Египте Михаил, в качестве князя вод, становится на место нильского божества Nâri. О связи Михаила с Аполлоном см. берлинский магический папирус

ное язычество проникало в такой форме и в христианство и продолжало жить в нем, как мы видим, напр., в Египте или Фригии, где еще в IV и V вв. Церковь боролась с этим злоупотреблением, которое лаодикийский собор (около 160 г.) предал анафеме в 35-м своем каноне\*.

Было бы чрезвычайно важно исследовать отношение уцелевших памятников дохристианской магии к послехристианскому гностицизму. Уже Ориген указывает, что офиты заимствовали из магии имена некоторых своих архонтов, как Ялдабаофа, Астафея и Орея (Ωραϊος)\*\*, и это подтверждается знакомством с магическими папирусами. То же следует сказать и об имени Иао и о целых списках варварских имен, напр. о той тарабарщине, какую мы находим в Pistis Sophia (375 стр. 234 lat ed Petermann): как ни бессмысленны эти слова и звуки, они повторяются в отдельности в магических папирусах, в которых мы находим и множество других гностических терминов, как, напр., эон, бездна (βύθος), Абрасакс и др.\*\*\* Хотя существовало представление, что ангелы понимают только еврейский язык, но, по-видимому, было и другое представление об «ангельских языках» (γλῶσσαι τῶν ἀγγέλων 1 Кор. 13, 1), которыми могли говорить и люди под наитием свыше; уже апостол Павел указывал на злоупотребление этим даром (1 Кор. 14), а из полемики Кельса (С. Celsum VII, 9), точно так же как и из уцелевших гностических памятников и из магических папирусов, мы видим, что впоследствии отдельные гоеты и лжепророки пользовались этим иступленным «языкоговорением» для целей магии и обмана\*\*\*\*.

---

(ед. Parthey, 1866, 296) у Lueken'a, 78: Ἄναξ Ἀπόλλων ἐλθὲ σὺν παιήνοινι, χρημάτισόν μοι περὶ ὧν ἀζιῶ κύριε δέσποτα λίπε παρνάσιον ὄρος καὶ δελφίδα Πυθῶ ἄγγελε πρωτεύου Ζηνὸς μεγάλοιο Ἰαῶ καὶ σε τὸν οὐράνιον κόσμον κατέχοντα Μιχαήλ.<sup>89</sup>

\* Приведено у Люкена (Mansi, II, 570) ὅτι οὐ δεῖ χριστιανοὺς ἐγκαταλείπειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ καὶ ἀπιεῖν καὶ ἀγγέλους ὀνομάζειν καὶ συνάξεις ποιεῖν ἅπερ ἀληθόρευται εἴ τις ὄν εὐρεθῆι ταύτῃ τη κεκοιμημένῃ εἰδωλολατρεία σχολάζων, ἔστω ἀνάθεμα, ὅτι ἐγκατέλιπε τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν<sup>90</sup>.

\*\* С. Celsum VI, 32. Ялдабаоф, по мнению некоторых, der Chaosgeborene, хотя возможно и другое объяснение этого имени.

\*\*\* Ср. Anz, 8.

\*\*\*\* Ср. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister, 71 сл. (das geistgewirkte Sprechen). Замечательная оценка «дара языков» в 1. Кор. 14: ἐὰν οὖν μὴ εἰδῶ τὴν δύναμιν τῆς φωνῆς ἔσομαι τῷ λαλοῦντι βάρβαρος καὶ ὁ λαλῶν ἐν ἐμοὶ βάρβαρος. Ср. Smiedel, Handcomment. к этому месту: barbarus ego sum, quia non intelligor ulli<sup>91</sup> (Ovid. trist.); ἐν ἐμοὶ передается «передо мною» или «для меня», несмотря на то что «говорящий во мне» также дает удовлетворительный смысл (ср. Мф. 10, 20).

Характерно в магических папирусах почти полное отсутствие христианских элементов при значительном количестве элементов еврейского происхождения: это — смешение «ангельского» языка с еврейским. Отсюда некоторые исследователи, как Анц, заключают с полным основанием, что не гностицизм послужил источником магии, а, наоборот, магия послужила ему источником \*. Мы бы сказали, что христианский гностицизм черпал из кладезя дохристианского, преимущественно еврейского гностицизма.

## XII

Существует, по-видимому, одна черта, полагающая грань между христианским и дохристианским гностицизмом, — черта, все значение которой должным образом выяснится нам лишь впоследствии: христианские гностики были *пневматики*, «люди духа», противопоставившие себя *психикам*, или «душевному» людям. История христианского гностицизма начинается с попытки Симона-волхва купить дар Духа Святого у апостолов. Системы гностиков суть «пневматические» учения, пневматические апокалипсисы, или откровения; и если не все в них кажется нам новым и оригинальным, если они не производят на нас впечатления непосредственного вдохновения, которое им приписывалось, то мы еще не имеем основания утверждать, чтобы они были сочинены и составлены искусственно или чтобы все ересархи были сознательные обманщики: самая нелепость отдельных гимнов, напр. сохранившихся в коптских памятниках, свидетельствует против такого предположения. Что в экстатическом или даже каталептическом состоянии человек нередко вдохновляется бессознательными или полусознательными воспоминаниями и нередко всего менее бывает оригинален, это факт, известный каждому психологу, изучавшему подобные явления, — факт, с которым следует считаться и иным критикам, в особенности в области религиозной. Возьмем только что указанные гимны, переведенные с коптского, или отдельные фрагменты гностической письменности, сохраненные Иринеем и Ипполитом, или, наконец, тот гностический гимн, который

---

\* Anz 1, с приводит из Griechische Zauberpaupri, изд. Весслеем (Wessely 1888), любопытные параллели к отдельным непонятым словам из указанного места Pistis Sophia; оказывается, что такие странные и бессмысленные сочетания звуков, как ζοροοδοφοα, μαραχαχθα, θωβαρραβαν, βαινωχωωωχ, суть *алаξ леубмева*<sup>92</sup> или произвольные измышления: они встречаются и здесь и там, у гностиков и в магических папирусах.

влагается в уста Христовы в недавно изданном (Левкиевом) житии Иоанна: мы находим в них многие характерные черты пневматического писательства, а иногда и пневматического языкоговорения, того духовного «варварства», которое обличал уже апостол Павел в вышеприведенном тексте (1 Кор. 14, 11), — того смешения бессмыслицы с туманным смыслом, которое отнюдь не следует признать деланным даже в том случае, если самый экстаз, в котором созданы эти произведения, был вызван искусственно. Гностики превозносились своими духовными дарами, говорили языками, называли подлинными тайные имена архонтов и ангелов, совершали пневматические радения и таинства, творили знамения, которые ересеологи приписывали их специальным (нечистым) духам или их обману. При этом нам, разумеется, трудно решать, насколько этот обман был искренней иллюзией, болезненным фокусничеством или сознательным шарлатанством — подобно фокусничеству и шарлатанству некоторых теперешних убежденных медиумов. Во всяком случае несомненно одно — гностики были «пневматиками» или хотели прослыть таковыми, наподобие апостолов. Носительницей Духа была Церковь, и гностики в Церкви познакомились с «явлениями Духа», который они, подобно Симону-волхву, стремились внешним образом у ней заимствовать\*. В отдельных случаях возникновение отдельных сект всего легче объяснить из необузданного произвола некоторых христианских пневматиков, упоенных новым вином и надмевавшихся своими дарами и откровениями. Послехристианский гностицизм предполагает, таким образом, не только пришествие Спасителя, но и *проповедь и явления Духа* в ранней христианской Церкви. Но это несколько не подрывает достигнутых нами результатов: напротив того, тем более ценными являются нам указания на еврейские реминисценции, оживающие среди новых пневматиков. Как ни нов был самый факт духовной жизни, которая, однако, была уже возвещена пророками, понятие о ней было живо в еврействе еще и до Христа, а самое это понятие могло, очевидно, получиться лишь из опыта. Здесь мы можем сослаться на Филона, который, несмотря на свою греческую культуру и на влияние Платона, дает в своем учении об экстазе и боговдохновении новые и оригинальные рели-

---

\* Пневматология, видимо, находила отголоски и среди других «волхвов»: ср. такие формулы, как  $\lambda\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha \lambda\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon\theta \acute{\epsilon}\nu \epsilon\mu\omicron\iota \lambda\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ <sup>93</sup> у Весселя, 487 сл.

гиозные черты, отличающие его от греческих философов \*.

Но разумеется, такое экстатическое вдохновение, такая *θεοφόρητος μανία*<sup>94</sup> или то «упоение», о котором говорит Филон, описывая радения своих ферапевтов (11), всего менее могли оградить энтузиастов от усвоения всевозможных внешних религиозных влияний: недаром сам Филон уподобляет «всенощную» ферапевтов вакхическому торжеству. Что могло служить ручательством в чистоте подобного вдохновения, в чем заключалась объективная мера его истинности, граница, отделяющая его от исступления языческих мистиков?

### XIII

Мы подходим к концу нашего исследования еврейского, дохристианского гностицизма. Быть может, следовало бы еще остановиться на некоторых обрядах и таинствах гностических сект, имеющих параллели в еврействе, но мы и без того опасаемся слишком отклониться от главного предмета нашего исследования. Во всяком случае уже те результаты, к которым мы пришли, представляются нам чрезвычайно важными для истории первоначального христианства и христианской мысли, проливая новый свет на ту среду, в которой оно зародилось. Ибо нам удалось не только доказать существование дохристианского, иудейского гностицизма, но и выяснить те представления и верования, которые составляли его содержание, пользуясь широким общим распространением и помимо сект. Разумеется, мы не можем выяснить в настоящее время, чему учили отдельные секты и насколько они были значительны. Но это, сравнительно, и не так важно, ибо и в послехристианском гностицизме нас более интересуют общие идеи и тенденции, чем отдельные причуды фантазии тех или других сектантов. «Служение ангелам» в связи с магией и астрологией, представление о небесных сферах, об архон-

\* *Quis rerum div. haeres*, 52—53 (см. III, 59—60): ὅταν μὲρ φῶς τὸ θεῖον ἐπιλάμψῃ, δύεται τὸ ἀνθρώπινον, ὅταν δ' ἐκεῖνο δύηται, τοῦτι ἀνίσχει καὶ ἀνατέλλει. τῷ δὲ προφητικῷ γένει φιλεῖ τοῦτο συμβαίνειν ἐξοικίζεται γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ πνεύματος ἀφίξιν, κατὰ δὲ τὴν μετανάστασιν αὐτοῦ πάλιν εἰσοικίζεται θέμις γὰρ οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτω συνοικῆσαι. διὰ τοῦτο ἡ δύσις τοῦ λογισμοῦ καὶ τὸ περὶ αὐτὸν σκότος ἔκστασιν καὶ θεοφόρητον μανίαν ἐγέννησε... ὄντως γὰρ ὁ προφήτης καὶ ὁπότε λέγειν δοκεῖ πρὸς ἀλήθειαν ἠσυχάζει, καταχρῆται δὲ ἕτερος αὐτοῦ τοῖς φωνητηρίοις ὄργανοις, στόματι καὶ τῇ γλώττῃ πρὸς μῆνυσιν ὧν ἂν θέλῃ<sup>95</sup> и т. д. Zeller III, 2, 415. Об экстатической мистике у греков (в связи с орфизмом) см. прекрасное исследование у E. Rhode, *Rsyche*, стр. 349 сл., 379 сл.

тах и зонах (τολοθεσίαι ἀγγελικαὶ καὶ συστάσεις ἀρχοντικαὶ), учение о восхождении и нисхождении душ и их загробной судьбе — вот общее содержание еврейского гнозиса, к которому примыкает и послехристианский гностицизм с Симоном-волхвом во главе — *Simonianae magiae disciplina angelis serviens*<sup>96</sup> (Tertull. De praescr. haer. 33).

Как мы указывали, англелогический и магический гнозис был распространен в самых широких кругах еврейства и чрез посредство рассеяния проникал и в языческие круги. Он неминуемо должен был столкнуться с религией закона и привести к сектантству и антиномизму; та дуалистическая тенденция, которую мы в нем отметили, могла развиваться только в сектантстве, но для объяснения самого *дуализма* нам нет нужды прибегать к греческому умозрению или к непосредственному влиянию парсизма: он объясняется вполне из магии и демонологии, из общего еврейского синкретизма, из естественного развития еврейского двоеверия.

Все другие попытки объяснения гностицизма, помимо еврейства, являются нам либо неверными, либо неполными. Из язычества мы не пойдем ни антиномизма гностиков, ни их иудаизма, ни их англелогии, ни их учения об архонтах, о Софии, о демиурге, ни, наконец, самих христианских элементов их веры. А из христианства мы также не объясним ни их дуализма, ни их иудейской магии и англелогии. Видеть в гностицизме «острую эллинизацию христианства», как это делает Гарнак\*, едва ли представляется возможным ввиду подавляющего свидетельства фактов, хотя мы и не думаем отрицать, что начиная со II в. гностицизм все более и более подвергался «острой» эллинизации, и притом иногда в самой значительной степени. С другой стороны, мы также отказываемся видеть в гностицизме «извращенный павлинизм»\*\*, т. е. объяснять гностицизм извращением проповеди апостола Павла, или искать в гностиках крайних последователей его из числа «необрезанных». Откуда эти необрезанные могли усвоить все «старушечьи басни», все суеверия иудейства, его магические познания, его апокалиптику? Во всяком случае не этому учил их апостол.

Тюбингенская школа, связывавшая гностицизм с проповедью апостола Павла, заходила так далеко, что видела апостола языков в образе Симона-волхва; в настоящее

\* Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, 190 сл. (2 Aufl.). Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum (1894), 75.

\*\* Bigg, The christian platonist of Alexandria (1886), 83.

время это странное мнение, некогда пользовавшееся таким громким успехом, оставлено всеми, но старый взгляд на происхождение гностицизма держится упорно, причем не объясняется, каким образом гностицизм возник одновременно в еврействе и самарянстве, в крещеном иудействе и крещеном язычестве. Целый ряд положений современной критики обуславливается старым взглядом на гностицизм: до сих пор, например, одним из аргументов против подлинности посланий к Колоссянам и Ефессянам выставляют их «антигностическую» тенденцию; до сих пор гностицизм либо выводится из язычества, либо признается «извращенным Павлинизмом»; до сих пор в Маркионе указывают «последовательного павлиниста», пытавшегося реформировать Церковь на основании «Павлова евангелия», которому Маркион придал «дуалистическую» подстройку\*.

Что в посланиях апостола Павла мы постоянно встречаем следы его раввинического образования и что элементы иудейского гнозиса были ему известны (я разумею мистические идеи еврейской апокалиптики), — это не только справедливо, но даже не всегда признается в должной степени. Спрашивается только, каково было отношение к этим элементам со стороны апостола, который вменял ни во что все таинства ведения перед любовью и был убежден, что «ни смерть, ни жизнь, ни ангелы, ни начала, ни силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни иная какая тварь не могут отлучить нас от любви Божией — любви во Христе Иисусе, Господе нашем» (Римл. 8, 38—39). Каким же образом Евангелие апостола Павла могло привести к дуализму или требовать дуалистической подстройки?

Не подлежит сомнению, что гностики ссылались на Павлово учение о законе в оправдание своего антиномизма, хотя антиномизм этот, как и весь гностицизм, имел совершенно иной, самобытный источник. Спор о законе возник на иудейской почве, и только в иудействе он имел весь свой смысл; для необрезанных он был непонятен во многом и во многом остается непонятен для большинства из них и доселе. Но во всяком случае позднейшие гностики и ересархи заимствовали дуалистический антиномизм не от Павла, а от более ранних антиномистов, извративших его учение в дуалистическом смысле или же проповедовавших свой гнозис без всякого отношения к апостолу языков, иногда даже в явной оппозиции к его учению

---

\* Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte (1890), 65.

(напр., Керинф). Апостол Павел боролся против различных тенденций в первоначальном христианстве и против различных тенденций среди иудействующих: он обличал тех иудеев, которые под знаменем Христа вели национальную пропаганду обрезания и закона, и тех, которые под тем же знаменем распространяли запретную иудейскую пропаганду и, пользуясь упразднением закона, проповедовали суеверия лжеименного знания, служение ангелам, а иногда и освобождали себя от всяких нравственных норм. Апостол обличал и законников и беззаконников, и фарисейство и суеверие, надмевавшееся мнимым ведением, и для понимания его деятельности нужно иметь в виду не одну его полемику против христианских ревнителей закона Моисеева и не одну отрицательную сторону его учения о законе.

Таким образом, вопрос о происхождении гностицизма имеет преимущественное значение для ранней истории христианства. Позднейший, послехристианский гностицизм, развившийся среди космополитического общества, в котором язычество боролось с христианством и стремилось вступить с ним в компромиссы, может рассматриваться нами сам по себе, как фазис этой великой духовной борьбы, — независимо от своей прежней порванной связи с иудейством. Но мы не можем изучать историю раннего христианского учения, не считаясь с теми элементами гностицизма, с которыми оно столкнулось в самый период своего возникновения.

#### XIV

Раннее христианское богословие с его учением о Логосе выработалось в борьбе Церкви с ересями, с мифологией гностицизма, с иудейством и язычеством, стремившимися ассимилировать себе христианство. Позднейшие историки, видящие в иудействующих сектах лишь *quantité négligeable*<sup>97</sup>, рассматривают гностицизм как продукт «острой эллинизации христианства», а православный догмат — как продукт «греческого духа на почве евангелия»; возникновение церковного догматического учения, точно так же как и его развитие, происходит, таким образом, в эллинской атмосфере и под влиянием эллинских идей. Но если нам удалось доказать, что все элементы гностического мирозерцания были налицо в самом иудействе, что они бродили в нем еще до христианства и в эпоху возникновения христианства, если притом эти элементы пользовались самым широким влиянием и распространением, то мы должны признать и необходимость раннего развития

христианского богословия, определяющего церковное апостольское учение о Христе в противоположность всевозможным раввиническим, апокалиптическим или попросту мифологическим представлениям о Нем. Появление Христа и проповедь апостолов, признавших в Нем истинного Сына Божия, потрясли весь мир, и прежде всего иудейство, поставив целый ряд задач его религиозной мысли; как мы видели, многие из этих задач уже предreshались апокалиптикой и гнозисом, и притом предreshались различно. Τι ἕρῃν δοξεῖ λέγει τοῦ Χριστοῦ — что вам вздумается о Христе? — вот вопрос, стоявший перед всеми и вызвавший ряд новых умозрений, споров и расколов и который Церковь не могла оставить без ответа. Христос не зoн, не ангел, пришедший в призрачном теле, не архистратиг Михаил, не «сила» Божия, не один из древних пророков, как Илия или Иеремия, не Енох, не Мельхиседек; Он не один из семи духов Божиих, не один из многих небесных Божиих сынов. Он не ангел, не дух, а *совершенный человек*; но по своему божественному содержанию, по своей духовной *сути* Он определяется Церковью как единственный, «едиnorodный» Сын Божий, воплощенное Слово Божие, то Слово, в котором смысл и разум вселенной и ее конечная цель, то слово, которое *слышали* пророки и которое *воплотилось* в Нем всецело. Его имя — превыше всякого имени, всех таинственных имен, с которыми носились апокалиптика и гностицизм. Христианский новозаветный апокалипсис сообщает это «имя», упраздняющее все прочие имена — Слово Божие, ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ.

Итак, вместе с началом гностицизма отодвигается ближе к источнику христианства и христианское богословие, которое с самого начала получает тот практический интерес и то историческое значение, какое оно сохраняет в дальнейшем своем развитии: раннее христианское богословие, завершившееся учением о Логосе, имело не эллинское, а христианское происхождение. С *эллиническим* происхождением понятия Логоса мы уже знакомы, и мы всего менее склонны отрицать значение эллинизма для ранней христианской мысли, которая недаром облеклась во всеоружие греческого слова. Эта мысль не была греческою, но она не хотела быть и еврейскою; ее содержание было универсально, а в эллинизме она нашла и универсальную форму, в которой она могла выразить, высказать себя. Но для того чтобы понять этот процесс, мы должны перейти к самому содержанию христианской мысли — к сущности христианства.

## ГЛАВА V ХРИСТОС

### Общие замечания

#### I

В предшествовавших главах мы рассмотрели ту религиозную почву, на которой выросло христианство и в которой лежат его корни. Но из одной этой почвы, из одного прошлого еврейского народа оно необъяснимо: оно есть нечто новое, что не сводится к старому и не объясняется из него без остатка. Это новое внесено в мир Иисусом Христом, и всякая попытка чисто исторического объяснения Его личности основывается на непонимании ее высшей оригинальности.

Строго говоря, ни одна человеческая личность не есть всецело продукт исторического процесса: каждая имеет свой гений, свою индивидуальность, каждая реагирует на те влияния, которым она подвергается, — иначе бы она их и не испытывала. Гениальная личность обладает в высшей степени способностью воздействовать на внешние влияния и условия; она вносит в свою среду нечто такое, что она от нее не заимствует, и притом — нечто значительное, нечто такое, что само определяет собою историю в каком-либо отношении. Гений не объясняется *без* исторических условий, среди которых он действует и развивается, но вся особенность его состоит именно в том, что он не объясняется *из* них одних. Отсюда — обычное одиночество и непонятность гения, трагедия его жизни; отсюда и то невольное изумление, которое он возбуждает, как пришлец из другого мира: то новое, что он приносит с собою, является странным, неслыханным и чудесным, поскольку он как бы творит это новое, и никто не знает, откуда он его берет.

Говоря это, мы несколько не думаем отрицать причинность в истории; мы высказываемся только против одностороннего понимания причин, которые в ней действуют, и мы напоминаем о границах научного исторического исследования, которое должно считаться с личностью в ее взаимодействии со средою, а не конструировать личность из ее среды, из внешних условий ее развития и деятельности. Гёте говорил под старость, что его критики скоро

начнут изучать, каких быков он ел в своей жизни, чтобы из их свойств и особенностей объяснять его творения. Это замечание превосходно указывает обычный недостаток множества «историко-литературных» исследований, вытекающих из наивного предположения, что гений объясняется из совокупности влияний его среды и что он был бы вполне объясним, если бы было возможно учесть эти влияния. Такая иллюзия имеет и свою хорошую сторону, вызывая множество тщательных детальных исследований, часто весьма полезных и важных; никогда нельзя знать в достаточной мере, чем обязана самая великая личность своему веку; но с другой стороны, эта иллюзия нередко оказывается пагубной, извращая историческую перспективу; она затемняет понимание истории, ведет к отрицанию гения, к отрицанию всего оригинального и самобытного и заставляет видеть лишь песчаные мели в человеческом море, и притом там, где оно всего глубже.

Если сказанное верно относительно понимания гениальных личностей вообще, то тем паче следует помнить об этом, говоря о личности, бесспорно величайшей из всех, о человеческой личности Иисуса Христа, «Сына Божия», Который «показал» в Себе людям Бога. Всякий беспристрастный историк, хотя бы и чуждый всяких религиозных убеждений, должен признать в лице Христа нравственный факт, единственный во всей истории: ни до, ни после Него не было человека, который сознавал бы себя истинным, едиnorodным Сыном Божиим и в котором бы такое сознание имело значение универсального начала жизни, и притом начала деятельного, засвидетельствовавшего себя в слове и подвиге самого Христа и в духовно-нравственной истории человечества.

Для исторического понимания христианства мы не можем достаточно глубоко и подробно изучить среду его возникновения. Христос был истинным сыном своего народа, вскормленный в законе и пророках, пришедший не нарушить их, а исполнить. «Он родился от семени Давида по плоти», но в то же время Он «открылся Сыном Божиим по духу святыни», как говорит Павел (Римл. 1, 3—4); и вот это-то единственное отношение Его к Богу «по духу», это единственное в истории *соединение личного самосознания с богосознанием*, которое мы находим только в Нем и которое составляет самое существо Его, не может быть объяснено влиянием Его среды; наоборот, все Его отношение к этой среде объясняется именно этим центральным фактом Его сознания. Это факт безусловно личный и постольку

безусловно достоверный, подтверждаемый каждым словом Христа, засвидетельствованный Его жизнью и смертью. Мы имеем в нем не продукт, а начало христианства, и современная наука имеет в нем оплот, который никакая критика разрушить не может, хотя, разумеется, спор по вопросу: «Что вам мнится о Христе?» — ведется до сих пор и служит все более и более полной и всесторонней разработке евангельской истории.

## II

Вступая в такой спор, историк и философ не имеют права отпираться от предвзятых догматических положений или своих субъективных убеждений и верований. Естественной точкой отправления историка служат памятники; естественной точкой отправления для философа служат факты евангельской истории, и притом факты бесспорные, могущие быть научно установлены. В этом *объективная* граница исследования научного и философского.

Фактами, от которых оно отправляется, не могут быть чудеса, взятые сами по себе. И это не потому, чтобы историк или философ непременно их отвергал, а просто потому, что чудеса как таковые лежат вне науки. Это опять-таки объективная граница научной мысли, которую она не может преступить, не отказавшись от себя. Но это еще не значит отрицать чудо; и если многие философы или ученые его отвергают, так это вовсе не потому, чтобы они отказывались от него отправляться, а потому, что те или другие философские и научные убеждения *в своем результате* приводят их к такому отрицанию. Если наука не отправляется от чуда, то не отправляется от него и истинная *вера*: надо уверовать во Христа, чтобы поверить Его чудесам или Его воскресению, и сам Христос осуждал тех, кто требовал чуда, чтобы в Него уверовать. Для неверующего чудо есть лишь соблазн даже там, где оно признается как факт; современники Христа верили в чудеса, но во Христе видели «льстеца», оболстителя народа и объясняли Его исцеления «силою Вельзевула, князя бесовского», или приписывали их обману; только те, кто верил в Иисуса, объясняли их силою Божией, видели в них знамения, свидетельство Его божества. Таким образом, и в религии точкой отправления служит не чудо, а *вера* и *откровение*, т. е. *богосознание* с своей субъективной и объективной стороны. Все сводится к тому, во что человек верит — в Бога или в мир

и во что он верит больше. Если он верит в мир, то мир является ему границей Бога или совершенным его отрицанием, и никакие чудеса в мире не покажут ему Бога — они откроют ему лишь новые, дотоле неизвестные ему силы в мире. Если он верит в Бога, то, наоборот, весь мир со всею полнотой своих сил, известных и неизвестных человеку, будет для него не границей или отрицанием, а обнаружением силы и славы Божией. И если он верит в Бога во Христе, то и во Христе он увидит Божью силу и поверит свидетельству о том, что Он победил мир и что «смерть не могла Его удержать» (Деян. 2, 24).

Это вопросы, которые могут быть решены только верой. Но что сам Христос верил в Отца больше, чем в мир, — вот *факт*, который никто отрицать не решится; что Он исполнен был сознанием Отца, «духом Отца», что богосознание было связано в Нем с Его личным самосознанием, — в этом убеждает нас Его слово и дело, все Его евангелие, и это может быть выяснено и доказано. *Истинна ли была Его вера, истинно ли богосознание Христа?* Этот вопрос становится перед всеми, и в ответе на этот вопрос заключается суд человека над Христом, суд о Боге и о мире, в котором определяется внутреннее, нравственное отношение человека к миру и к Богу. Это вопрос веры, ее основной вопрос, который никто не может решать за другого, и как бы ни решали его отдельные философы и ученые, самая *наука* как таковая не может его решить. Она может только засвидетельствовать, что Христос поставил этот вопрос во всей его силе, и она может рассмотреть, как Он его разрешал и как его решали другие. Ибо, независимо от конечной оценки, остается самый факт: остается вера Христова, остается Христос, Его дело и слово, выражающее Его богосознание. Приняв веру Христову за несомненный факт, научная мысль может стремиться к тому, чтобы выяснить ее содержание в самом первом ее выражении. Человек может принять или отвергнуть эту веру, и никто не может за него верить или не верить, сказать да или нет, когда речь идет о Боге или о реальности Бога во Христе. Но существо веры как факта и самая действительность богосознания Христова от этого не меняются, и наука ничего не может отнять от действительного факта, не погрешив не только против веры, но и против самой себя.

Говоря об учении Христа, мы должны считаться, однако, не только с объективными границами научного исследования, но и с субъективными границами нашего понимания, с его неизбежною неполнотою, с его несоизмеримо-

стью той величине, которую оно пытается себе уяснить. Эта неизбежная ограниченность понимания не составляет, однако, абсолютного препятствия, ибо, несмотря на такую ограниченность, присущую каждому, Христос дал нам в Своем слове и деле Свой подлинный образ, и Его ученики, исполненные этим образом, точно так же, как и те верующие, которые запечатлели его в себе, сохранили и предали его нам. И наряду с сокровищницей религиозного опыта, религиозной жизни, сохранившейся в подлинном христианстве, существует и собирательная работа научной мысли, которая служит коррективом отдельных субъективных мнений. Поэтому сознание неизбежной ограниченности личного понимания не должно нас останавливать — здесь в особенности: всякое научное или философское понимание истории ограничено; но поэтому именно научная и философская мысль трудится над медленным и постепенным расширением своих границ в том сознании, что усилия ее небесплодны, что каждый шаг вперед составляет приобретение и что самые ошибки отдельных умов будут исправлены в общем движении.

### III

Все различные мнения о Христе, высказываемые в наше время, в существенных чертах были высказаны ранее; все различные формы нравственного отношения к Нему, начиная от вражды до самой пламенной веры и благоговения, определились уже при Его жизни, и нам важно выяснить отношение самого Христа к той оценке, которую Он получал от Своих противников и сторонников, к тем различным формам понимания, к тому суду над Собою, какой Он встретил от Своих современников.

Правда, мнения современников о Христе имели национальную окраску, носили отпечаток места и времени. Сам Христос являлся носителем и провозвестником универсального божественного идеала, Он в самом отношении к Себе со стороны современников вызывал проявления нравственной природы человека, общие всем временам и народам. В отношении ко Христу со стороны капернаумского сотника или хананеянки нет никаких специфических национальных черт; богатый юноша, кающиеся мытари и блудницы, апостолы в своем понимании и непонимании, самые фарисеи в своем национализме, обрядности и высокомерном православии выступают в евангельском повествовании в своих общечеловеческих чертах, доступных

и понятных всякому помимо какого-либо археологического исследования. Местные и временные черты отступают на второй план, поскольку Христос в Иудее обращался к человеку, и притом к человеку в его сердце, в самом сокровенном тайнике его нравственного существа. Это видно из Его евангелия, которое оказалось более доступным язычникам, чем иудеям, и которое теперь столь же понятно, как девятнадцать веков тому назад. И на это евангелие сердце человеческое отзывалось различным образом тогда, как и теперь, причем теперешние ответы в своих нравственных чертах однородны тем, какие давались тогда.

Мы говорили уже, что ничто не может быть противнее исторической, да и нравственной правды, чем тот археологический антисемитизм, который изображает среду Христа в исключительно черных красках и тем лишает Его суд над нею того общенравственного, общечеловеческого значения, какое Сам Христос ему придавал и какое доселе придает ему христианское человечество. В качестве самых противников Христа мы нигде не встречаем исключительных злодеев. Ирод Великий умирает до начала евангельской истории; с Иродом Антипой Иисус не встречается до последнего дня своей жизни, когда Он, будучи послан к нему Пилатом, хранит молчание перед ним. О том ожесточенном разбойнике, который ругался над Иисусом, мы ничего не знаем; а что сам Иуда, несмотря на свое предательство, не был исключительным злодеем, это показывает его отчаяние и даже одно то, что Иисус избрал его в число Своих «двенадцати»: некогда и он верил во Христа и проповедовал Его, оставив для Него все.

Величайший трагизм в положении противников Христа, Его судей и непосредственных виновников Его смерти заключался именно в том, что это были не изверги, а, по видимому, люди среднего нравственного человеческого уровня и что в поступках своих они руководились не сатанинскою злобою, а большею частью мотивами, которые они искренно считали хорошими. Слепленные национализмом и фанатизмом, они оправдывались преданностью народу и отечественному закону. «Свидетельствую им, — говорит Павел, — что имеют ревность о Боге, но не по рассуждению» (Римл. 10, 2). Они видели в учении Иисуса хулу, достойную смерти (Лев. 24, 16), — хулу, услышав которую Каиафа в негодовании разодрал одежды. Они видели в Нем опасного лжеучителя, нарушающего закон и обольщающего народ: недаром этот народ хотел однажды «схватить Его, чтобы объявить Его царем» (Иоан. 6, 15),

а мессианический въезд Его в Иерусалим заставил их задуматься ввиду угрожающей опасности — «придут римляне и завладеют странюю и народом нашим». Перед таким соображением умолкли сомнения, уступая тому, что вожди и учителя народа считали государственною мудростью: выгоднее, чтобы один человек умер за народ, чем чтобы весь народ погиб (Иоан. 11, 48—50). Если Синедрион не слышал голоса высшей правды, уступая человеческим соображениям и проникнутый верою в отечественные предания, то разве это можно назвать чертою исключительно местною и временною и разве национализм и фанатизм составляли исключительную особенность одних еврейских учителей, старейшин и священников? Христос был осужден во имя идеалов национализма и ортодоксии еврейских фарисеев, а Пилат распял Его как «недруга кесарю». Но не одни судьи Христа были повинны перед Ним, а также и весь народ, отвергший Его, и самые ученики, которые все рассеялись и «соблазнились» о Нем: если Иуда Его осудил, то сам Петр трижды от него отрекся.

Это показывает, что судьба Христа зависела не от исключительной злобы и развращения лиц, Его окружавших, а от нравственных причин, несравненно более глубоких. Он пострадал не от сребролюбия Иуды или от случайных пороков законоучителей и священников того времени, а вследствие того общего неверия и «напрасной ненависти», которую Он не мог не найти в «мире». Он сознавал Свою противоположность миру и вражду мира против Бога, которого Он в себе носил. Поэтому и «суд», который Он в Себе принес, был несравненно глубже осуждения современного Ему общества и был понят последующим христианским человечеством как суд «миру», суд всякому человеческому сердцу, в котором «не вмещается» Бог, не вмещается слово Христа. Правда, Он обличал и Свой народ и его учителей: во-первых, потому, что слово Его было обращено именно «к погибшим овцам дома Израилева»; а во-вторых, потому, что иудеям были даны «закон и пророки», и потому, что они на словах признавали то самое, что и Он: во всем мире они одни исповедовали веру в единого Бога Отца, сохранили ее во время гонений, освящали себя ею и по заветам пророков ожидали царства Божия — нового, совершенного откровения Бога. Они были более всех подготовлены к евангелию; они были «солюю земли», не худшею, а лучшею частью человечества. И тем не менее они-то именно Его отвергли; Он пришел к «своим», а эти свои Его отвергли. В этом — смысл Его слов:

«лисицы имеют норы, и птицы имеют гнезда, а Сыну человеческому негде приклонить голову». В этом универсальный, общенравственный, всечеловеческий смысл Его судьбы.

Евангельская эпоха поучительна уже потому, что нравственное отношение людей ко Христу и к «Богу», Которого Он в Себе носил, никогда не обличалось так ярко и открыто, как перед лицом Христа. Его появление застало всех врасплох. Внешнего, лицемерного христианства, или христианского фарисейства, не было и не могло быть, и приходилось стать за Христа или против Него, найти или отвергнуть в Нем «Отца» по чисто внутренним основаниям, т. е. на основании действительного и нелицемерного нравственного к Нему отношения. Его личность во всех тех, кто приходил с нею в соприкосновение, не могла не вызвать самой сильной нравственной реакции — положительной или отрицательной. Обнаружилось, как кто верил в Бога.

Он застал врасплох не только иудея, но человека. Христа ожидали во славе наподобие того, как теперешние христиане ждут второго пришествия. Иисус явился в «зрании раба», и Его окружающие спрашивали себя: «не плотников ли Он сын, не зовут ли мать Его Марией, а братьев Его Иаковом, Иосией, Симоном, Иудой?» (Мк. 6, 3; Мф. 13, 55). «Как же Он говорит: Я сошел с неба?» То было действительное испытание, и немногие христиане могли бы поручиться за то, чтобы они выдержали его на месте современников Христовых. Ведь Каиафа христианской догматике не обучался и видел перед собою только человека; и Петр знал только о славном Мессии, не допуская мысли о Его страданиях; и он «прекословил» в этом Иисусу тотчас же после того, как впервые торжественно признал Его Христом от лица апостолов (Мф. 16, 22).

Исследование евангельской истории показывает, что Иисус, проповедуя царство и призывая Своих учеников, нигде не начинает такую проповедь с заявления, что Он есть Христос или Мессия; напротив, Он запрещал разглашать об этом Своим ученикам (ib. 20), запрещал кричать об этом бесноватым. Такое заявление мессианического достоинства могло бы вести лишь к недоразумениям и непониманию, в крайнем случае — к мессианическому движению в еврейском смысле того времени (Иоан. 6, 15). Если Он сам поборол в пустыне искушения еврейского мессианизма, тот идеал чудесного земного владычества, который Он признал сатанинским, то для иудейской толпы подобные искушения были не под силу. Целью Его пропо-

веди было возбудить веру в Отца и в Его царство, чтобы люди чрез эту проповедь узнали Его и признали в Нем истинного Сына Божия. Только такое внутреннее признание Он считал истинным и ценным, а не истерические выкрикивания бесноватых и не внешние представления о Мессии, которые давались человеческими преданиями, т. е. «плотью и кровью». На религиозном понимании или откровении внутреннего смысла Своей личности Он основал Свою Церковь, а внешние представления современного Ему мессианизма Он частью отклонял, частью обходил. На торжественное заклетье первосвященника Он ответил утвердительно, но в такую минуту, когда о земном мессианизме не могло быть более речи.

*Современники Христа видели в Нем прежде всего человека, и в этом человеке они не узнали духовного образа того Отца, которого они внешним образом исповедовали.*

Здесь нам могут заметить, что мы делаем догматическое утверждение. Но пусть те, кто не согласен его допускать, примут его за утверждение нравственное и психологическое: и в этом не будет ошибки. Верим ли мы в Бога или нет, мы во всяком случае должны допустить, что Христос не только в Него верил, но сознавал Его бесконечно реальнее мира и Своего человеческого существа. Реальность этого сознания доказывается не только отдельными свидетельствами или отдельными словами Христа, но всем его словом и делом, Его жизнью и смертью, всем Его послушанием тому, что Он сознавал как волю Отца. «Отец» был Его пищей, Его стихией, живым средоточием Его личного сознания. Он вслушивается в голос Отца, и все, что Он делает и говорит, Он признает делом и словом Отца: Отец является, раскрывается в Сыне, служит внутренним двигателем Его жизни, производящим началом ее, т. е. подлинным Отцом. И Христос учит Своих учеников подобным же образом являть Отца людям: «...так да светится свет ваш перед людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего небесного» (Мф. 5, 16). Вопрос, как мы уже говорили не раз, может быть здесь только в оценке этой жизни или этого сознания, — в том «да» или «нет», которое каждый из нас высказывает о Боге или о Боге в Иисусе Христе. Но самое богосознание Христа, хотя и недоступное в своей полноте нашему ограниченному пониманию, остается несомненной действительностью, от которой научная мысль может и должна отправляться, изучая историю христианской мысли и христианского учения. Наука не решает вопросов веры, но она может пока-

зять, как такие вопросы ставились и разрешались в истории.

Вопрос, возбужденный Иисусом, касался не существования Бога, Которого никто из иудеев не отрицал, а существа Божия, которое, по-видимому, всеми понималось иначе, чем Им. Вопрос касался не теоретического признания или отрицания бытия Божия, а практического отрицания Бога или практического, деятельного признания Его, истинной, жизненной веры в Него. В энергии Своего богосознания Иисус был обличителем всякой мнимой, ложной веры. Он настаивает на том, что, кроме Его, никто не знает Бога, — «никто не знает Отца, кроме Сына»: люди не знают, не понимают Его или понимают Его не по-божьи, иначе, чем Сын, Который Его в Себе носит. Спор идет, таким образом, о познании, о понимании Бога, о действительной вере в Него.

Иисус приписывал Себе совершенное познание Бога, совершенное общение с Ним: Он сознает Его в Себе, как Отца, и Себя в Нем, как Сына, и вместе с тем Он находит, что Его Отец, как Он Его знает, отрицается в действительности людьми, преданными миру. С мирской точки зрения Бог на самом деле представляется чем-то нереальным, в лучшем случае — нравственным идеалом; с мирской точки зрения ценность чувственной, плотской жизни является безотносительной, точно так же как с точки зрения чувственности реальность внешнего мира является безусловной.

В этом смысле мир исключает Бога и «враждует» против Него. Каковы бы ни были теоретические преимущества единобожия перед многобожием, *поверить* сердцем, а не устами только, в единого Бога в Его совершенной духовности, увидеть живого и всесильного Бога в духе истины и любви, — бесконечно труднее, чем верить в существование многих богов и демонов в качестве реальных космических агентов. Вся история религии убеждает нас в справедливости этого положения. Именно живой, практической веры в единого Бога, или, что то же, «познания Бога», — в том смысле, как понимал Иисус такое «познание», — Он и не находил среди иудеев, несмотря на то что они одни исповедовали Бога. Доказательством является уже то, что они Его не приняли. А между тем все Его учение сводится к практическому утверждению Бога, к Его реализации в человеке — к евангелию царства.

В другом месте \* я пытался показать, каким образом

\* «Вопросы философии», 1895 г. «Этика и догматика».

нравственное учение, к которому иные моралисты стремятся свести без остатка всю проповедь Христа, всецело сводится к Его религиозному учению: будьте сынами Отца вашего небесного, будьте милостивы, совершенны, как Отец ваш небесный. Облекая это учение в отвлеченную формулу наподобие Канта, оно означает: «поступай так, чтобы единый Бог был внутренним двигателем твоего действия, поступай по-божьи, чтобы твои ближние из твоих дел убеждались в реальности и святости Бога, в Которого ты веруешь, и прославляли Его». Этим началом проникнуты нагорная проповедь и все учение Христа у синоптиков; оно же раскрывается с внутренней стороны и в четвертом евангелии. Нельзя служить двум господам, Богу и маммоне. Монотеизм есть не отвлеченная теорема, а прежде всего практическая истина, которую надо осуществлять в жизни, — служить одному Богу и любить Его всем сердцем и помышлением. Это «первая и наибольшая заповедь». Такая любовь несовместима ни с каким практическим политеизмом, раздробляющим человеческую жизнь в служении многим и многому. Она несовместима ни с какою привязанностью, ни с каким компромиссом: всякий, взявшийся за плуг и оглядывающийся назад, неблагонадежен для царства Божия. Один Бог должен царствовать, а человеку нужно искать прежде всего этого царства, и только его одного.

В единстве верховной цели, охватывающей всю человеческую жизнь, всего человека, заключается его истинное благо, исцеление и спасение его души: только там человек есть *цельный* и безусловно свободный человек, где он не дробится и не рабствует ничему в мире, где он служит единому высшему и ценному, единому Богу, достойному поклонения и возвышающему того, кто Ему служит. Только там душа имеет вечную жизнь, где она наполняется вечным, где она «в Бога богатеет».

Все это учение не есть измышление или плод размышления. Сам Иисус говорит, что оно «от Бога», и предлагает всякому желающему убедиться в этом путем личного опыта: «если кто захочет творить волю Божию (т. е. жить согласно этой воле), тот узнает об этом учении, от Бога ли оно, или Я сам от Себя говорю» (Иоан. 7, 16—17). Это учение «от Бога», и опять-таки даже неверующий может по-своему это допустить: оно всецело определяется непосредственным богосознанием Христа; оно имеет в Боге начало, конец и живое средоточие; оно всюду равно себе, всюду чуждо компромиссов, всюду обличает и отвергает

все то, что «не от Бога», все лицемерное, неполное, дробное.

#### IV

Ученые-исследователи нередко спорили о том, с чего начинать изложение учения Христова — с Его полемики против законников и раввинов иудейских, с Его учения о Боге, о царстве Божием или с Его «мессианического самосознания»? В действительности этот методологический спор бесплоден, ибо сущность евангелия сказывается с такою цельностью во всех словах Христовых и учения Его так тесно связаны с одним общим центром, что мы можем, рассматривая Его учение, отправляться от любой точки его периферии под тем условием, чтобы не терять из виду центра, который сказывается везде, как *centre partout* в монадологии Лейбница. Без соблюдения этого условия мы, наоборот, ничего не поймем в евангелии и, подобно некоторым новейшим критикам, найдем лишь противоречия в представлениях о Боге и Его царстве, о законах и о Мессии. В строгом смысле нельзя и говорить об отдельных учениях или отдельных нравственных предписаниях Христа, т. е. нельзя говорить о них как об отдельных. Вот почему все многочисленные параллели, которые подыскивают им у еврейских раввинов Талмуда или у греческих моралистов, при всем своем историческом интересе совершенно не объясняют нам происхождения учения Иисуса. Вся особенность Его слов в том, что они не суть отдельные мысли и учения, что они нераздельно связаны с Его личностью, что во всех них одно слово и одно учение — Он Сам. Каждое слово Его есть обнаружение того, что Его переполняло, раскрытие или реакция одного и того же неизменного богосознания по поводу любого вопроса или внешнего случая. К этому основному началу мы возвращаемся непрестанно, и потому задача наша должна состоять прежде всего в том, чтобы по мере нашей возможности выяснить себе богосознание Христа. Поскольку оно служит нормой христианской мысли, ее историк не может отдать себе отчета в развитии этой мысли и в отношении ее к предшествовавшему духовному развитию человечества, не установив и не выяснив себе этого духовного факта на основании самих источников.

Здесь, однако, мы встречаемся с новым значительным затруднением. Значение синоптических евангелий в качестве достоверных, первостепенных источников для ознакомления с проповедью Христа в настоящее время призна-

ется единогласно всеми авторитетными критиками \*. Но то евангелие, которое включает в себе наиболее обильные и полные свидетельства о самосознании и богосознании Христа, — евангелие, которое церковное предание возводит к любимому ученику Христову, по многим и чрезвычайно сложным основаниям подвергается сомнению или даже вовсе отвергается весьма многими компетентными учеными-критиками в качестве достоверного исторического свидетельства о Христе. Признавая в трех синоптических евангелиях первостепенный исторический источник для ознакомления с жизнью и учением Христа, указанные критики отмечают все различия между синоптиками и четвертым евангелистом и из тщательного рассмотрения всех этих различий приходят к отрицанию подлинности его изображения Христа; четвертое евангелие представляется им историческим памятником раннего развития христианской мысли в исходе первого или начале второго века, но не подлинным свидетельством о Самом Иисусе, не подлинным произведением Его слов и учений.

В основании четвертого евангелия, согласно указанию критиков, лежит богословская мысль, которая излагается уже в прологе, заключающем в себе как бы программу евангелия: Иисус есть предвечный Логос, слово, без которого «ничтоже бысть, еже бысть»; Он есть предвечный свет, освещающий всякого человека, приходящего в мир; Он есть «жизнь», Он — едиnorodный Сын Божий, наконец, Он — Бог (θεός, не ὁ θεός<sup>99</sup>). В самом евангелии все эти богословские положения развиваются в речах Самого Христа, с которыми тесно связываются рассуждения евангелиста (напр., гл. 2). Эти речи уже по форме отличаются от слов Христовых, приводимых синоптиками: здесь нет ни одной притчи, нет тех незабвенных сжатых афоризмов, из каких состоит нагорная проповедь; все речи Христа в четвертом евангелии имеют неизменно одно богословское

---

\* См. Weizsäcker Untersuchungen d. Evangelischen Geschichte, Jülicher Einleitung in das N. T. и в особенности Н. Holtzmann, Einleitung in das N. T., где указана вся литература, а также другие труды этого ученого (как его Handkommentar). Я не могу вдаваться здесь в изложение результатов исследований синоптических<sup>98</sup> евангелий, приведших строго критическим путем к установлению двух основных литературных источников (Марк и Λόγια Матфея). Равным образом я не могу вдаваться и в частные вопросы, разработанные со всею филологической точностью в трудах Гольцмана и Wernle: die sinoptische Frage, — к которым я и отсылаю читателя. Существует, конечно, немало спорных пунктов, но то, что выяснено, уже дает научное представление о составе евангелий. Во втором томе нашего труда нам еще придется вернуться к этому вопросу.

содержание, на чем в особенности настаивают критики. Они указывают, что все внешние события, о которых упоминает четвертое евангелие, являются лишь в виде предлога для таких речей, для их иллюстрации или для символизации тех или других богословских положений; самые чудеса служат той же цели, рассматриваются как знамения богословских истин. Историческая перспектива уступает место богословскому построению: указав в прологе, что предвечное Слово стало плотью, что Оно есть свет истинный, которого тьма не могла принять, евангелист исходит из этой противоположности, из этого противоборства света и тьмы в своем изображении Иисуса; антитеза представляется ему определившейся с самого начала, борьба с иудеями от начала принимает острый характер (2, 12—14), и иудеи ищут убить Его уже после исцеления расслабленного за нарушение субботы (5, 16). Заранее Ему известно все, и жизнь Его есть лишь как бы обряд, исполняемый по предвечному требнику писания. Богословская схема сказывается в выборе рассказов, сказывается и в самых умолчаниях евангелия. Наконец, критики доказывают знакомство четвертого евангелиста с синоптиками (в особенности с третьим, с Лукою) и с учением апостола Павла, хотя острый спор о законе, по-видимому, уже потерял свое значение и отошел в прошлое.

Мы не можем останавливаться на всех этих аргументах, так как подробный анализ учения евангелиста-богослова должен занять место лишь в следующей части нашего труда об истории христианского учения. Мы должны отметить только, что евангелие от Иоанна имеет защитников не только среди ревнителей церковного предания, но и среди многих передовых критиков, которые указывают на высокое историческое значение этого евангелия не только для понимания учения Христова, но для установления многих существенно-важных внешних данных о Его жизни и деятельности. Считаюсь с вескими аргументами, выставленными против авторства Иоанна, названные критики считают нужным, однако, допустить «Иоанново предание», die Johanneische Tradition, восходящее к самому апостолу: евангелие было написано не Иоанном, а по Иоанну (*κατὰ Ἰωάννην*), по свидетельству Иоанна, причем некоторые видят автора евангелия и посланий в *пресвитере* Иоанне, ученике апостольском. Допуская вполне, что это евангелие проникнуто богословской мыслью, стремящейся раскрыть внутренний смысл жизни Иисуса, такие критики, как Reuss, Weizsäcker, Harnack,

признают, однако, что самая эта мысль внушена непосредственным впечатлением личности Христа и воспоминаниями Его любимого ученика; допуская, что евангелист рассматривает жизнь Спасителя как бы *sub specie aeternitatis*<sup>100</sup>, т. е. с богословской точки зрения, они указывают, что и другие евангелисты и апостолы руководились в своей евангельской проповеди не историческим или биографическим интересом, а интересом религиозным, верою во Христа, основанием которой послужило Его подлинное слово и дело.

В конце концов за отсутствием объективных оснований критическая проблема нередко решается в данном случае на основаниях субъективных, смотря по личному религиозному отношению ко Христу и к церковному преданию со стороны того или другого критика; проводятся, разумеется, и внешние научные основания, но едва ли сами по себе они имеют здесь решающее значение ввиду современного состояния знаний: с точки зрения чисто внешней литературной критики можно сказать лишь то, что все возможные до сих пор способы *научного* разрешения «Иоаннова вопроса» (*die Johanneische Frage*) не привели к окончательному результату. В особенности в вопросе об авторстве наука может ограничиваться лишь более или менее вероятными предположениями. *Non liquet!*<sup>101</sup>

Но такое положение дела едва ли может служить оправданием субъективному произволу или традиционализму; раз чисто внешняя критика не дает решительных доказательств подлинности или неподлинности четвертого евангелия, то мы все же можем исследовать вопрос о подлинности или неподлинности того изображения Христа, которое оно дает; мы можем рассмотреть свидетельства четвертого евангелиста об основном факте, определяющем собою проповедь Христа, — о Его богосознании и в то же время сличить его свидетельства с показаниями синоптиков, которые служат естественною точкой отправления.

У нас есть синоптические евангелия, историческое значение которых все более и более выясняется научной работой: образ Христа в этих евангелиях и Его учение о законе, о царстве Божием, о Боге всеми признаются отвечающими исторической действительности, так что наиболее радикальные критики признают возможным на основании данных, почерпнутых у синоптиков, выяснить содержание проповеди Христовой и смысл Его деятельности. Но если вся эта деятельность, точно так же как и Его учение, служит отражением Его богосознания, то представля-

ется вполне возможным рассмотреть, соответствует ли свидетельство четвертого евангелия о богосознании Христа тому, что мы можем знать о нем из синоптиков? Не является ли четвертое евангелие верным раскрытием внутреннего смысла учения и деятельности Христа, поскольку и то и другое в действительности определялось Его богосознанием? Это мы и рассмотрим в дальнейшем рассуждении.

Тот, кто признает предание Церкви, может быть уже а priori убежден во внутренней согласии четырех евангелистов. Но для научного исследования евангельской истории, или истории христианской мысли, безусловно необходимо обоснованное доказательство. И в особенности нужно оно для нашей специальной задачи — для исторического понимания учения о Логосе: это понятие раскрывается впервые в прологе четвертого евангелия в несомненной связи с учением всего евангелия с его изображением духовного образа Иисусова. Как справедливо принимает большинство критиков, пролог составляет одно нераздельное целое с евангелием. А между тем именно против богословских понятий и положений пролога главным образом и направлен критический подход. Евангелие от Иоанна с его богословским учением образует связующее звено между Новым Заветом и последующим богословским учением о Логосе. Поэтому нам надлежит рассмотреть, соответствует ли это евангелие действительному Христу, Его слову и Его богосознанию? В следующей части нашего труда мы надеемся рассмотреть историю христианской мысли в век апостольский, и тогда мы вернемся к Иоаннову евангелию. В настоящей части мы ограничимся учением Христа в его отношении к богосознанию Христа; точкою отправления послужат нам синоптические евангелия, причем нам должно выясниться и внутреннее отношение свидетельства четвертого евангелиста к свидетельству первых трех.

## Ветхий и Новый Завет

### I

Евангелие Христа есть Евангелие Нового Завета, о котором говорит пророк Иеремия: «и дам им сердце, чтобы знать Меня, что Я Ягве» (24, 7) \*. «Вот наступают дни, —

\* Срав. Иез. 11, 19; 36, 26—27.

говорит Господь (Ягве), — когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет. Не такой завет, какой Я заключил с отцами их в тот день, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской; тот завет Мой они нарушили, хотя Я пребывал в союзе с ними... Но вот завет, который Я заключу с домом Израиля после тех дней...: вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его и буду им Богом, а они будут Моим народом. И уже не будут учить друг друга, брат брата и говорить: познайте Ягве! Ибо они все познают Меня от самого малого до самого великого, — говорит Ягве, — ибо Я прощу им долг их и греха их не помяну более» (31, 30—34).

Нагорная проповедь есть именно проповедь нового закона, *начертываемого в сердце, закона, который имеет своим основанием усыновление человека Богу и совершенное познание благого Отца*. Она открывается «заповедями блаженства», которые указывают, кому дается царство и что нужно для его принятия: блаженны нищие духом (anawim), плачущие, смиренные и кроткие, блаженны алчущие и жаждущие правды, милостивые и чистые сердцем, миротворцы и гонимые за правду: их есть царство небесное. Внешний закон заменяется здесь законом внутренним и безусловным, который осуждает всякое злое движение сердца и мысли, судит самое вожделение, как прелюбодеяние, и гнев, как убийство, судит злое слово строже, чем внешний закон судит убийство. Он судит сердце и вместе освящает сердце, в котором он начертан. Это закон совершенный и безусловный, как Бог, из познания которого он вытекает. Если закон Моисея, если Ветхий Завет имеет такую же непреложность, как уставы неба и земли (Иер. iv. 35—6 ср. Мф. 5—18), то новый закон имеет еще большую силу: «небо и земля прейдут, а слова Мои не прейдут» (Мф. 24, 35). Это закон внутренний, который обличает и подрывает в корне всякое внешнее, наружное благочестие, всякое лицемерное фарисейство. В совершенном нравственном богопознании, составляющем источник нового закона, упраздняется всякое различие между «великими» и «малыми», между мудрыми и учеными книжниками, учителями закона, и теми «малыми», тем простым народом (am haarez), на плечи которого они взваливали тяжкие и неудобноносимые бремена и который они проклинали, как «невежду в законе».

В сознании Самого Христа новый закон, новые заповеди, которые Он принес, не нарушают ветхого закона и пророков: Он пришел не нарушить их, а исполнить. Запо-

ведь полной правдивости, отменяя клятву, не нарушает ее святости; заповедь любви к врагам не нарушает заповеди любви к ближнему; заповеди незлобия и духовного целомудрия не нарушают, а исполняют собою древние заповеди «не убей» и «не прелюбодействуй».

Полемика Христа направлена не против закона, а против ложного отношения к святине закона со стороны народа и в особенности с стороны учителей Израилевых, заменявших заповеди Божии преданиями человеческими (Мк. 7, 8=Мф. 15, 6). Даже против их учения Он не высказывается принципиально: «все, что они говорят вам, делайте и соблюдайте, но по делам их не поступайте» (Мф. 23, 3). «Горе вам, книжники, фарисеи, лицемеры, что вы даете десятину с мяты, тмина и аниса, а опускаете то, что более веско в законе — справедливость, милость и веру. Это надлежало делать и того не оставлять» (Мф. 23, 23).

Для Самого Христа «закон и пророки» составляют *одно* целое, исполненное одним духом. В этом целом Он видит черты Отца, слово Отца, Которого Он в Себе носит, и *потому* закон является Ему непреложным: хотя Он и признает, что всякая черточка в нем непреложна, слишком ясно, что закон не связывает Его своими иотами и черточками, не накладывает на Него внешнего ига. Сокровищница закона есть *Его* сокровищница, из которой Он, как *хозяин*, свободно выносит и старое и новое, сознавая единство закона и пророков в их высшем, божественном источнике. Отсюда объясняется Его отношение к закону, Его непогрешимое сознание того, что более «веско», «что более тяжело вѣсит в законе» (τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου), того, «в чем весь закон и пророки висят» и что важнее всяких всесожжений и жертв (Мк. 12, 33). Отсюда и то знание закона, изумлявшее книжников, которым Он постоянно и с полным правом приводил места из писаний, оправдывавшие Его высшее понимание.

## II

В последнее время много спорили об отношении Христа к закону, — спор столь же древний, как само христианство, и представляющий значительные трудности для историков и экзегетов. Каким образом можно примирить свободу, с которою Христос относился к закону, с Его признанием вечной обязательности закона? Как согласовать признание непреложности самой буквы его, каждой иоты, каждой

черточки с тем полным упразднением обрядового закона, которое наступило хотя и после Христа, но в явной связи с Его делом?

Некоторые критики разрешали этот вопрос чересчур просто, — отрицая подлинность слов Христа о нерушимости закона и приписывая Мф. 5, 18—19 (срв. Лк. 16, 17) — самому евангелисту: ст. 20 непосредственно примыкает к ст. 17. Но мы не можем отрицать подлинности текста только потому, что объяснение его нам затруднительно, а между тем мы не видим безусловных оснований для ее отрицания; наоборот, мы скорее находим два чрезвычайно веских основания в пользу подлинности означенного текста: это, во-первых, отношение к закону со стороны ранней апостольской церкви до окончательного принятия учения апостола Павла и, во-вторых, всего более — отношение к закону Самого Христа, как оно выясняется из других текстов.

Хотя Он и был «причтен к беззаконным» своими врагами, нам неизвестно ни одного принципиального нарушения закона с Его стороны. Если фарисеи ждали от Него, как от учителя и пророка, необычайного ригоризма в исполнении обрядового закона вроде тех изощрений, до каких доходили иные раввины; если их соблазняло то, что Христос не соблюдал даже тех специальных обрядов, которыми фарисеи отделялись от прочего народа, что Он не оцепивал комаров и мошек, не постничал, не совершал их омовений, имел общение с «мытарями и грешниками» — то во всем этом не было нарушения «закона и пророков», точно так же как не было его и в Его видимых нарушениях субботы. И это не только с Его точки зрения, которую Он оправдывал из писания, но даже с точки зрения отдельных авторитетов Талмуда, признающих, что всякая опасность жизни отменяет покой субботний (tr. Joma 8, 6) или что суббота дана сынам Израиля, а не они субботе \*. Этого мало: мы знаем, что Иисус исполнял «всякую правду» даже в тех случаях, когда по исключительному Своему положению Он считал Себя свободным, не желая давать повода соблазнам: мы видим это, например, из слов Его к Петру по поводу уплаты подати на храм (Мф. 17, 24—27).

---

\* Cp. Chwolson, Das letzte Passamahl Christi und d. Tag seines Todes (Mémoires de l'académie des Sciences de S.-Petersbourg XLI, 1, 1892), стр. 92. Edersheim, Life and Times (1849), II, стр. 57, 18 сл. и 777 сл. Wünsche neue Beiträge z. Erläuterung d. Evangelien aus Talmud und Midrasch (1878), 148—152.

Чтобы должным образом оценить значение той царственной свободы, какую проявлял Иисус в Своем отношении к закону, надо именно понять, что Он считает его столь же непреложным, как те «уставы неба и земли», о которых говорит Иеремия. Тогда только мы поймем нравственное величие этой свободы; она бы значила менее, если бы Христос хотя бы на иоту сомневался в законе или отрицал его.

Мы знаем, какую ревность с отроческих лет проявляет Он ко храму; и, однако, Он считает Себя свободным от подати в пользу храма не потому, чтобы Он не видел в нем дом Господа, а именно потому, что храм есть дом Бога, которого Он сознает Своим Отцом: «сыны свободны». В том, что принадлежит Его Отцу, Он у Себя дома, Он считает себя не рабом, а сыном хозяина, постольку господином. Таким же сыном царским сознает Он Себя и в царстве закона, в винограднике Израиля, и опять-таки не потому, чтобы в законе Он не видел слово Божие, а, наоборот, именно потому, что Он сознает в нем слово Своего Отца. Он имеет власть учить, толковать закон, давать новые заповеди со властью; Он вяжет и разрешает и другим дает власть вязать и разрешать; Он — «господин и субботы». Он ссылается на то, что по субботам священники, поступая по закону, нарушают («оскверняют») субботу в самом храме, и замечает при этом: «а Я говорю вам, что здесь *больше* храма» (или *больший*, *μεῖζων*). Таким же точно образом Он сознает в Себе и нечто такое, что не противно закону, а больше его, что есть самый источник закона, т. е. волю Отца и Его слово: «Отец мой доныне делает и Я делаю»\*. Эти слова, приводимые четвертым евангелистом (5, 17), освещают нам весь спор о субботе с точки зрения Богосознания Иисуса; и в свою очередь уже отношение Его к закону свидетельствует нам о Его непосредственном Богосознании.

### III

Остается самый трудный вопрос — о непреложности «малейших заповедей», или закона обрядового. Признавая вместе с лучшими учителями Израилевыми универсальную сущность закона, выразившуюся в двух наибольших запо-

---

\*Orello Cone. The Gospel and its earliest interpretations (1894, 273) и Н. Holtzmann (N. T. Theol. II 368, 390) в своих поисках за александринизмом усматривают в этих словах Филоново учение о Боге как *actus purus!*<sup>102</sup>

ведях любви к Богу и к ближнему (Мк. 12, 28—34, Мф. 22, 34—40, Лк. 10, 25—28), установив, что «правда, милость и вера» составляют самое «веское» в законе, как бы центр его тяжести, Иисус не отменяет для Своего народа и «малейших заповедей». Не забудем, что при жизни Он обращается исключительно «к погибшим овцам дома Израилева» (οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ<sup>103</sup>, Мф. 15, 24); к ним же исключительно направлял Он и Своих учеников (Мф. 10), назначив двенадцать апостолов по числу колен Израилевых (Мф. 23, 37); оплакивая «город великого царя», город, именем которого Он запрещал клясться (Мф. 5, 35), Он восклицает еще в самый день Своего въезда: «о если бы ты хоть в сей день твой сознал, что служит к твоему миру!» (Лк. 19, 42).

Царство Божие, которое проповедует Христос, есть исполнение закона и пророков; уже поэтому разрушение закона не могло соответствовать воле Иисуса; в Новом Завете Он столь же мало видел нарушение Ветхого Завета, как и пророк Иеремия (31, 35—36). Но Ветхий Завет, завет Ягве с Израилем, помимо своего религиозного содержания имел и свое национальное значение, которое он сохранил для иудеев и до сих пор, хотя они и отвергли Новый Завет. Какое течение приняла бы история, если бы Израиль его принял и если бы он в своем целом исполнил свое религиозное мессианское призвание, как его понимал Иисус, об этом мы гадать не станем. Во всяком случае тогда бы не могло быть того взрыва, который привел к гибели Иерусалима. Несомненно только одно, что обращенные язычники, принявшие Новый Завет, не имели основания принимать национальный закон Израиля и посредством обрезания переходить в иудейство, которое в своем целом отвергло Христа во имя национального закона.

Иисус сознавал вместе с пророками и глубже пророков, что дело Его, как дело Божие, имеет универсальное значение и что оно исполнится независимо от того, обратится ли Израиль или нет, войдут ли званые в обещанное им царство Божие или же придут в него другие народы с востока и запада: камень, отвергнутый строителями, сам сделается главою свода. Но в то же время, обращая Свою проповедь *исключительно* к Израилю во исполнение обетований Ветхого Завета, Он, несомненно, хотел осуществить в Своем народе тот высший идеал Отрока Божия, тот мессианский идеал избранного народа Ягве, который предносился очам пророков: в Израиле ожидали они осуществления

царства Божия в обличение и просвещение всех народов, и одному Израилю, как его избавитель, Иисус проповедует пришествие царства. Религиозное призвание избранного народа состояло, очевидно, не в том, чтобы распять Христа, и не в том, чтобы отказаться от пророческих идеалов, а в том, чтобы осуществить их в их полноте. Так веровали и те из иудеев, которые приняли учение Христово. Свидетель тому сам Павел: великий апостол языков не отрекается от мессианического идеала Израиля, от веры в провиденциальную роль своего народа и в его грядущее спасение. Самое падение Израиля, преступление, совершенное им над его Мессией, послужило, по мнению апостола, началом спасения и обращения язычников. Если бы Мессия был принят Своим народом и осуществил в нем свое славное царство, то это царство, пришедшее в силу, было бы судом и гибелью язычникам, которые оказались бы вне его, «во тьме внешней». «Неужели они (иудеи) преткнулись, чтобы совсем пасть? — спрашивает апостол. — Никак. Но от их падения спасение язычникам... Если же падение их — богатство миру и оскудение их — богатство язычникам, то тем более полнота их», т. е. обращение Израиля в его целом. «Ибо если отвержение их есть примирение мира, то что будет принятие их, как не жизнь из мертвых», т. е. конечное воскресение, конечное торжество Бога в истории и раскрытие Его славы. По «неисследимым путям» Божиим самое огрубение сердец Израиля служит спасению других народов; это огрубение продлится, пока полнота народов не войдет в царство Божие, после чего весь Израиль спасется, так как избрание его «непреложно». Если сыны его суть «враги» евангелия, то это для того, чтобы язычники были помилованы; но «в отношении к избранию они — возлюбленные Божии ради отцов» (Римл. 11).

Это учение Павла показывает нам, как глубока была вера в завет Божий с Израилем и в провиденциальное мессианическое призвание народа Божия не только при жизни Христа, но и после Него, в апостольской церкви. Не только тогда, когда Мессия стремился спасти и обратить Свой народ, собрать «чад Иерусалима», как насадка собирает птенцов своих, но даже по Его отвержению и убиению, даже в устах апостола языков, признавшего в смерти Христа «конец закона», — Ветхий Завет останется непреложным «доколе исполнится все». Израиль, народ Завета, сохраняет и для Павла неизгладимую печать (*character indelebilis*) своего избранничества, «ибо дары и призвание

Божии непреложны» (ἀμεταμέλῃ τα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κληΐδις τοῦ θεοῦ, Римл. 11, 24). Но в чем же заключалась печать избранничества, как не в законе, который составляет единство и целостность народа и который сохраняет для него свою силу до тех пор, «пока не исполнится все», пока самый Израиль не перестанет существовать?

Таким образом, сам Павел не отказывается здесь от упования на спасение Израиля, от веры в его избрание, в непреложность завета, заключенного с отцами. Мало того, он показывает нам, каким образом в самом падении Израиля верующий, крестившийся иудей мог продолжать верить в призвание своего народа, — которое ему надлежит выполнить. А это в свою очередь объясняет нам и то, почему Христос не отменял еврейского закона и почему евангелие приблизившегося царства Божия, обращенное к Израилю, от самого начала не было упразднением закона, утверждавшегося на завете с этим народом, но, напротив того, являлось «исполнением» этого закона.

Здесь мы находим объяснение и другого текста, имеющего непосредственное отношение к нашему вопросу, именно Лк. 16, 16 сл.: «закон и пророки до Иоанна: с тех пор царство Божие благовестуется, и всякий усилием входит в него; удобнее же небу и земле прейти, чем выпасть одной черточке из закона»; или, по Матфею: «от дней Иоанна Крестителя доселе царство небесное насильно берется, и употребляющие силу насильники, βίασται восхищают его. Ибо все пророки и закон пророчествовали до Иоанна, и, если хотите, он есть Илия, которому должно прийти» (Мф. 11, 12—14) \*. Таким образом, закон, непреложный до конца мира, остается в полной силе лишь до пришествия царства, которое уже не пророчествуется, как прежде, до дней Иоанна Крестителя, а возвещается, как непосредственно близкое, доступное для тех, кто как бы силою проникает в него, предвосхищая его до окончательного его осуществления, которое уже близко: «не пройдет род сей, как все это будет». И если закону приписывается равная непреложность с уставами неба и земли, то слову Своему Иисус приписывает еще большее, вечное значение: «небо и земля пройдут, а слова Мои не пройдут».

Итак, в учении Христа о законе следует отметить признание пророческого содержания закона (Мф. 11, 13)

---

\* Смысл обоих текстов представляется несколько неясным, так как трудно установить, каким арамейским словам соответствуют греч. βίασται βίασται, ἀράζειν<sup>104</sup>.

по отношению к народу, которому этот закон указывал его высшее призвание, и по отношению к благодати грядущего царства. Совершенная праведность и святость, которой требует закон, исполняется в том царстве, которое возвещается Христом. И в самом этом исполнении, в самой полноте соединения с Богом, заключается та царственная свобода, которая делает подзаконных, или рабов закона, свободными сынами или участниками царства. Разумеется, с новозаветной точки зрения закон как таковой упраздняется самым своим исполнением, или, как говорится впоследствии, «упраздняется благодатью». Закон как таковой имеет силу для *Израиля до* царства Божия, где система внешних ритуальных освящений теряет свой смысл в полноте внутреннего освящения, которое несет в Себе Мессия. Но до наступления такого освящения, до «исполнения» Ветхого Завета, закон сохраняет полную силу для *народа завета*. Поэтому-то Христос его не нарушает.

Слова Христовы о том, что ничто, извне входящее в человека, не оскверняет его (Мк. 7, 18 = Мф. 15, 17), вытекают из высшего пророческого понимания святости Божией. Но и в них мы еще не видим прямой отмены закона левитов. Рабби Иоханан бен Саккаи учил: «не труп оскверняет и не вода очищает, а Бог дал закон, и никто не должен его преступить», откуда мы видим, что в самом иудаизме возможно было признание той нравственной истины, какая заключалась в словах Христа. Но самый закон левитов, закон освящения, мог быть упразднен лишь вместе со всем «законом Моисеевым», который, несомненно, составлял одно целое в религиозной системе иудейства.

Итак, в отношении Христа к закону высшая свобода соединяется с послушанием. То, что является противоречием для внешней критики, разрешается в глубине Его мессианического самосознания в том Новом Завете, который Он сознает как исполнение Ветхого. Для тех, кто видит в Иисусе носителя отвлеченного нравственного идеала или проповедника чистой морали, противоречие между универсальной нравственной истиной и национальным законом едва ли может быть упразднено. Но если понять учение Христа в его религиозном значении, в его подлинно-историческом значении, то противоречие исчезает: царство Божие, которое Он возвещает Израилю, есть всего менее отвлеченный, субъективно-нравственный идеал: это реальное царство и жизнь, в которой исполняются, а не разрушаются закон и пророки.

## Учение о царстве Божиим

### I

Перейдем теперь к понятию царства Божия, как оно формулируется в евангелиях, и постараемся установить его на точном основании текстов. Одни исследователи видят в нем прежде всего *этическое* понятие — «нравственную организацию человечества» или «организованное общество, составляющее предельную точку развития человечества». Другие, напротив того, видят в нем *эсхатологическое* представление о предсуществующем небесном порядке вещей, имеющем внезапно прийти на землю. Одни исследователи стремятся провести как можно глубже ту грань, которая отделяет «царство Божие» от идеалов еврейской апокалиптики или от теократических идеалов Израиля; другие, наоборот, настаивают с особою силою на иудейских чертах новозаветного представления. Отсюда множество частных споров о том, как относился Иисус к апокалиптике и к предшествовавшему понятию о царстве; о том, видел ли Он в нем нечто *будущее* или же нечто *настоящее*; понимал ли Он его как нечто развивающееся, растущее в человечестве или же как нечто от века уготованное?

При внешнем рассмотрении евангельского учения о царстве Божиим мы действительно находим как бы несколько различных представлений о нем, то этических, то мистических, или эсхатологических, которые дают видимое основание для споров об истинном значении самого понятия царства. Но по-видимому, и здесь различия согласуются в одном цельном представлении, как только мы из периферии отдельных текстов перенесемся к самому центру, т. е. к Богосознанию Христа, которым определяется все Его учение.

Прежде всего обратимся к самому термину «царство небесное» или «царство Божие». Оба термина имеют, безусловно, одинаковый смысл, так как на языке того времени постоянно говорили «небо» вместо «Бог», точно так же как употребляли и другие выражения, чтобы не упоминать всуе святое имя: «я согрешил на *небо* и пред тобою» (Лк. 15, 18); книжники клялись «небом», говорили «небесное имя» (шем' шемаим') вместо Божие имя, «небесный страх» вместо «страх Божий». Таким образом, в выражении «царство небесное» разумеется не сфера, в которой пребывает Бог, не престол Божий, а «Сидящий

на нем» (Мф. 23, 22). Далее, в еврейской литературе «царство» означает не страну, а правление или *владычество*. Так, напр., один из сефиротов Кабалы, одна из сил Божиих называется *малкут*<sup>105</sup>, царство (βασιλικὴ δύναμις Филона). В послеканонической еврейской литературе Дальман указывает целый ряд примеров\*: Господь подчиняет Израиль Своей власти («царству») против его воли: тот, кто читает ежедневную молитву (шема = Вт. 6, 4—8), тот «принимает на себя иго царства Божия». Таким образом, царство Божие относится уже к этому веку, осуществляясь через закон; но оно же раскроется вполне только в будущем, и раскроется на земле. Оно относится уже к *настоящему веку*, в котором его принимает на себя Израиль, а в будущем, когда оно явится в своей силе и славе, его признают все: «тогда явится царство Его» (Ass. Mos. 10, 1); «царство величайшее царя бессмертного на людях явится» (Or. Sibyll. III, 47).

У Христа представление о царстве есть прежде всего представление о *жизни будущего века*. Царство Божие, составляющее предмет надежды и ожидания Израиля, *возвещается* в евангельской проповеди как *приближающееся* и *приходящее*. Званные имеют *войти* в него, оно *дается* им, как *дар* Божий или как *мзда*. Войти в него — значит «войти в жизнь» (Мк. 9, 45; Мф. 18, 8); под «жизнью» же разумеется не только чисто субъективное духовно-нравственное благо, но и полнота жизни, заключающей в себе упразднение не только нравственной, но и физической смерти: получившие царство суть бессмертные «сыны воскресения» и «сыны Божии» (Лк. 20, 26). «Участники» царства суть его «сыны» и «наследники», причем в этом царстве будут «великие» и «малые» по мере заслуг и верности.

Таким образом, здесь представление о Божием царстве или царствовании, владычестве или управлении теснейшим образом соединяется с эсхатологическим представлением будущего века, будущей жизни, а эсхатологическая сторона непосредственно соединяется с этической: ищите прежде всего *царства Божия* и *правды* его, и все (прочее) приложится вам. Если *добро* царства состоит с нравственной точки зрения в прощении грехов, искуплении, освящении, совершенной *правде* и совершенном Богопознании, то это нравственное *добро* понимается вместе с тем и как начало бесконечно полной жизни или как *всесильное благо*; точ-

\* Dalman, Worte Jesu. 79 след.

нее, самое добро вытекает из этого *блага* и постольку дает блаженство — участие в жизни и воскресении, в том мессианском пире, о котором говорили пророки.

Весь спор о том, следует ли понимать «царство» в нравственном или эсхатологическом смысле, зависит от недостаточного понимания его религиозного смысла, религиозного источника самого нравственного учения Иисуса: в Его Богосознании и эсхатология имеет нравственное содержание, и этика заключает в себе эсхатологию царства: основным началом нравственности является Бог, а Бог всемогущ, и потому Его правда и милость, осуществляющиеся и теперь, имеют раскрыться вполне и окончательно в непосредственно близком будущем. В сознании непосредственной близости Божией заключается и сознание близости Его царства, самое «ведение» которого есть признак не слабости, а милосердия и любви Божией к погибшему.

Подобным же образом разрешается и спор о том, следует ли считать царство Божие за нечто уготованное от века, что имеет явиться внезапно и застигнет людей, как сеть, или же в нем следует видеть нечто становящееся, осуществляющееся. Согласно учению Христа, то самое царство Божие, которое имеет прийти внезапно, уподобляется малой закваске, горчичному семени, засеянному полю. Здесь опять-таки эсхатология соединяется с представлением о духовном, нравственном росте грядущего царства. Семя сеется, дает росток, зелень и колос, который зреет до времени окончательной жатвы, сбора зерна. Между севом и жатвой, как между семенем и плодом, существует внутренняя связь. «Тайна царствия», составляющая особенность учения Христа, именно и состоит в том, что это царство, имеющее наступить во славе, уже и теперь незаметно, скрыто присутствует в людях, растет в них, поскольку они внутренне усиливают себе начало жизни или новый божественный порядок жизни. Семя этой вечной жизни, семя царства, есть слово Божие, которое насаждается в людях. В этом слове скрыто заключается начало возрождения, воскресения и жизни, которою принявшие слово обладают внутренним образом уже теперь, «в веке сем», среди гонений и скорби. Апостол Павел, а затем и Иоанновы писания подробнее развивают это учение; но уже из притч евангельских явствует, несомненно, что оно восходит к самому Христу.

Правда, в целом ряде текстов «царство» изображается, как *мзда*, — согласно ветхозаветной схеме, по которой

всякое человеческое действие имеет свою мзду, как свое необходимое *последствие*. Но, не говоря уже о том, что с той высшей нравственно-религиозной точки зрения, на которой стоит Христос, нельзя допустить мысли о внешнем отношении мзды к доброму действию, мы видим из самых текстов, что представление о внешних наградах за отдельные заслуги положительно исключается: раб, творящий волю господина, не имеет права приписывать себе заслугу и требовать за нее награды. Мзда дается даром, как *милость*: «жизнь» есть мзда царствия, не внешним образом прилагающаяся за отдельные дела, а внутреннее последствие принятия царства. Прощение есть мзда прощения, так как, только проникаясь прощением ближнему, человек усваивает прощающую милость «Отца». Как милость и праведность суть «плоды царства» (Мф. 21, 43), так и блаженство: «блаженны нищие духом, так как их есть царство небесное», «блаженны кроткие, потому что они Бога узрят». Из таких «заповедей блаженства» мы видим, что не только нет внешних дел, за которые дается мзда, но нет даже внешних заповедей: и заповеди, и добрые дела, и царство, и блаженство сводятся к милости и совершенству Отца как всемогущему источнику блага. Будьте блаженны и будьте совершенны — вот заповедь царства.

## II

Но чтобы понять *милость* Отца, надо понять и Его *суд*, Его *величие* и *святость*, Его *могущество*. Царство Божие, — поскольку оно тождественно с вечною «жизнью», которая сообщается, как внутреннее духовное начало, уже «в веке сем», — может рассматриваться, как «имманентное» человеку, как нравственная сила: царство Божие *внутри* нас. Но вместе с тем и прежде всего оно «трансцендентно», — внешне миру и противоположно ему. Оно не есть результат культурной или этической деятельности человека, не есть человеческое царство: оно представляется как божественный порядок, который осуществляется и наступает единственно действием всемогущей *силы* Божией. Нравится ли это или нет современным моралистам, таково несомненное учение Христа; и чтобы понять это учение, хотя бы чисто исторически, надо иметь в виду обе стороны его — нравственную и эсхатологическую, которые связаны нераздельно. Подобно еврейским пророкам, Иисус проповедует *суд* и *спасение*, соединяя и то и другое в евангелии царства, причем не только спасение, но и суд Он

понимает глубже, чем те, кто Ему предшествовали. Сознание безграничного могущества и величия Божия, безмерного превосходства и силы Творца над тварью, наполнявшее пророков Ветхого Завета, наполняет Его в еще большей мере и находит новое содержание в Его проповеди. Это сознание нередко упускается из виду теми моралистами, которые видят в евангелии лишь мораль — все равно, рассудочную или сентиментальную, мораль любви без суда и без силы. Такие моралисты, видящие в Божестве лишь внутреннее или «имманентное» добро, не только проглядывают действительное учение евангелий о святости Бога, о Его противоположности миру и о суде над миром, но умаляют значение того добра и той любви, о которой они так много говорят и которую можно оценить должным образом, лишь уяснив себе ту безмерную противоположность, какую она побеждает собою в сознании Самого Христа. Все величие сыновней любви и свободы, все значение мира и спасения, поведенного Христом, теряется в наших глазах, если мы не отдаем себе отчета в Его представлении о всемогуществе и святости Отца. «Страх Божий есть начало премудрости» не только в Ветхом Завете, и если «совершенная любовь изгоняет страх», то надо понять смысл этого «страха», чтобы понять совершенство любви. Поэтому в связи с учением о царстве нам надо рассмотреть здесь учение о святости Бога, о Его противоположности миру и о Его суде над миром.

Мы уже говорили о том, что современным Христу иудеям нередко без достаточного основания делается упрек в «трансцендентности» их понятия о Боге, соединявшегося с понятием о Его «святости». Разумеется, Христос глубже всех понимал имманентное отношение к миру со стороны того всеведущего и всемогущего Бога, без воли Которого волос не может упасть с головы человека. Но с другой стороны, Он глубже понимал Его трансцендентность, Его святость, Его противоположность миру. И если в евангелии от Иоанна всего сильнее и ярче раскрывается внутренняя сторона учения о царстве, имманентное отношение Бога к человеку в полноте совершенной любви, то в нем же всего резче проводится антитеза между Богом и миром. Но и помимо четвертого евангелия, у самых синоптиков Христово учение о *святости* Отца и Его трансцендентности раскрывается со всею полнотою, в особенности в сравнении с учением фарисеев и книжников.

«Да святится имя Твое» есть первое из прошений «Молитвы Господней». Фарисеи чтили это «святое имя»

и старались обходить его в своих клятвах; для Христа всякая клятва является нечестием. Фарисеи чтити храм, но допускали в нем рынок, один вид которого являлся Иисусу оскорблением святыни. Фарисеи чтити святость брака, осуждали прелюбодеяние, но допускали развод; Он осуждал вожделение и видел в разводе нарушение святости брака. Фарисеи соблюдали ритуальную чистоту во имя идеала левитской святости; Христос во имя того же идеала — «будьте святы, ибо свят Я, Ягве, Бог ваш» — осуждал нечистоту внутреннюю, нечистоту сердца и помыслов. Здесь было не противоречие с «законом святости», а, наоборот, наиболее интенсивное утверждение именно святости Божией в ее удалении от всего мирского. Отсюда вытекают все те требования Христа, которые ужасали самих апостолов, как безмерные, — Его требования отречения от мира, вражды к миру и всем мирским узам. Начало этой вражды — в самой святости Божией; и если современники думали, что Мессия несет с собой мир, то Иисус говорит, что Он принес меч и разделение.

То же противоположение между Богом и миром, царством Божиим и всяким мирским человеческим царством, построенным на порабощении и насилии (Мк. 10, 42), сказывается и в апокалиптическом учении Христа сравнительно с другими апокалипсисами того времени. Национально-политический элемент изгоняется вовсе, и врагом «царства» является не римский кесарь, не римская империя или иная держава, а «князь мира сего», то сатанинское начало, тот дух зла, который лежит в основании вражды мира с Богом и противопоставляет человеческое Божескому. Внешнее господство над миром приобретает путем компромисса с ним, путем подчинения или поклонения тому, чему служит мир; постольку заповедь: «Господу Богу твоему поклоняйся и Ему Единому служи» — заключает в себе не только осуждение служения маммоне или властолюбию, но и осуждение тех мессианических чаяний, в которых царство Божие рисовалось в виде человеческой монархии. «Никто не может войти в дом сильного и расхитить имущество его, если сперва не свяжет сильного и тогда расхитит его дом» (Мк. 3, 27). Против этого «сильного» боролся Христос, а не против римлян и эллинов. Надо победить мир в его духовном принципе, в его самоутверждении и самоначалии, в его вражде против Бога.

Едва ли можно найти представление, более претящее современному миросозерцанию, чем представление о сатане или о царстве сатаны. Отсюда еще не следует, однако, чтобы научное или философское исследование об учении Христа могло обходить это представление, которому в жизни Христа соответствовал реальный нравственный опыт. Евангелия сообщают нам, что в начале своего служения, непосредственно после крещения, Иисус удалился в пустыню, где пребывал сорок дней в молитве и посте и был искушаем сатаной. Только близорукая критика может признавать невероятным этот рассказ евангельский, подтверждаемый столькими аналогиями, почерпнутыми из религиозной жизни множества подвижников самых различных времен и народов. Оставаясь верными нашей исходной точке, т. е. не покидая почвы несомненных психологических и нравственных фактов, мы полагаем, что даже и тот, кто не верит ни в Бога, ни в сатану, может вполне допускать возможность видений, в особенности для человека, живущего духовною жизнью, для постника, молитвенника, подвижника. Психологи или физиологи, исходя из того что все наши восприятия имеют свою физиологическую основу в нашей нервно-мозговой деятельности, могут объяснять по-своему и высшие проявления человеческой духовной жизни. Но если при объяснении внешних восприятий было бы нелепо ограничиваться одной ссылкой на физиологию нервной системы, то было бы еще более нелепо, говоря о духовной жизни человека, ограничиваться признаниями того, что и она имеет свой физический коррелят. Ясно, что ни историка, ни философа подобное утверждение еще ни на шаг не подвинет. Ибо если видеть во Христе только человека, только подвижника, подобного прочим, то и тогда историку христианства важно знать: сводятся ли данные видения Его лишь к случайному, болезненному возбуждению галлюцинирующего воображения вне всякой связи с духовною жизнью или же они являются как бы объективацией внутреннего духовного опыта, выражением реальных фактов и начал духовной жизни, достигшей наибольшей интенсивности, преодолевающей силу внешних впечатлений?

Евангельский рассказ сообщает нам о духовной борьбе, пережитой Иисусом в пустыне, после того как Он при крещении услышал голос Отца, признавший Его Своим «возлюбленным Сыном», т. е. Мессией. В видениях, о кото-

рых повествуют евангелия Матфея и Луки, раскрывается нам великий нравственный смысл этой борьбы, результатом которой определяется вся последующая деятельность Христа: Он поборол искушения еврейского (ложного) мессианизма. Если бы Он, хотя бы в духе, хотя бы в видении, мог пасть перед ними и преклониться «князю мира сего», Он не был бы тем «Сыном Божиим», каким Он Себя сознал; если бы Он хотя бы в видении согласился обращать камни в хлеба, искать внешнего засвидетельствования Своего мессианического достоинства, искушая Бога, или если бы Он в пустыне прельстился фантасмагорией «всех царств мира со славой их», — мир мог бы пойти за Ним, но в Нем не было бы «помазания свыше». Искушения, которые Он поборол, были противу-Христовы искушения, и Он поборол их навсегда. С высоты Своего Богосознания, в непорочной чистоте Своего духа Он видит эти искушения как нечто безусловно отличное от Него, противное и враждебное Ему, — как *сатану*. И Он противопоставляет им Бога, словом Которого Он живет и Которому одному Он служит и поклоняется. Эта борьба была подвигом, которым началось служение Иисуса, и крест Его был лишь концом этого подвига; начало и конец связаны между собою, и недаром в голосе Петра, который «прекословил» Его кресту, Он слышит голос «сатаны», искушавший Его в пустыне.

Таков нравственный смысл сказания об искушении Христа; такое объяснение может допустить и неверующий (в качестве изображения нравственной борьбы), и верующий (признающий реальную метафизическую основу этой борьбы). Если есть Бог, то и тот нравственный опыт, который в нем переживается, не есть мнимый и служит реальным источником познания духовных начал; если есть Бог, то та воля или тот дух, который в этом нравственном опыте сознается как злой и богопротивный, есть отличный от Бога и отличный от того человека, который своею волею хочет Бога. Так может судить о нем верующий. Но во всяком случае и тот, кто не верит в Бога, должен видеть в искушениях Христа не галлюцинации безумия, а, наоборот, победу над злым безумием, одержанную в молитве и посте. Ибо если многие другие постники и отшельники подпадали прелести мечтания в самом своем уединении, если они именно в духе, именно в мысли и воображении совершали всевозможные мнимые знамения и предавались оргиям чувственности, духовной гордости и властолюбия, искушая Бога, себя самих, а потом и своих ближних, то Христос уже в пустыне победил «злого духа». «Я видел

сатану, упавшего с неба, как молнию» (Лк. 10, 18), — говорит Он ученикам, — опять видение, смысл которого становится ясным после предыдущего.

#### IV

Высказанные соображения чрезвычайно важны для понимания апокалиптического учения Христа о грядущем царстве с его судом и спасением. Зло осуждено в самом корне своем, осуждено и побеждено в Богосознании Христа — здесь мы можем сослаться на четвертое евангелие: «ныне суд миру сему, ныне князь мира сего изгнан будет вон» (12, 31). Суд, имеющий открыться, действителен уже и теперь — столь же действителен, как сама правда Божия, как святость и милость Божия. Грядущее царство понимается как безусловно универсальное, и грядущий суд — как всемирный суд, перед которым предстанут все племена земные и все люди — живые и мертвые. Нигде нет представления о суде более страшном и строгом: судимо будет всякое праздное слово (Мф. 12, 36), всякая нечистая мысль, всякое дурное дело — все то, что достойно осуждения, что внутренним образом осуждено и теперь. Все то, что не Отец небесный насадил, будет вырвано с корнем (Мф. 14, 13).

Проповедь отречения находит себе в этом представлении новую силу; все в мире есть смерть, и всякий человеческий страх оказывается ничтожным перед мыслью о безусловном осуждении. «Не бойтесь тех, кто убивает тело, а души убить не может; бойтесь лучше того, кто тело и душу может погубить в геенне» (Мф. 10, 28).

Напрасно писатели, стремящиеся модернизировать учение Христа, стараются уверить себя и других, что представления эти либо приписаны Ему евангелистами, либо внешним образом заимствованы Им из современной Ему апокалиптики. Если бы еще они встречались только в Его апокалиптических речах: но ведь вся проповедь Его проникнута мыслью о суде, мыслью о несовместимости царства Божия со злом, царствующим в мире: в Боге зло осуждено, и этот суд не может не обнаружиться; правда Божия не была бы безусловной правдой, если бы суд Божий не оправдался в действительности всеобщим и безусловным образом. Раз мир противится этой правде, он судит себя сам, как это указывается в четвертом евангелии, которое противопоставляет Бога, как жизнь и свет — смерти и тьме, господствующим в мире. Если даже эта антитеза

принадлежит четвертому евангелисту, то она соответствует учению синоптиков о суде, о мире, о Боге, соответствует всему Богосознанию Христа. Если у Иоанна все то, что не имеет в себе жизни, обречено смерти, то у синоптиков обречено ей все бесплодное и тленное, все то, что не от Бога и что «не богатеет в Бога».

Христос потому и проповедует *спасение*, что сознает близость и неизбежность *праведного* суда. Спасение понимается в Боге и с Богом, так как вне Его — смерть; спасение дается даром, вместе с прощением, милостью Божией. Но это спасение нужно *принять* и *усвоить*, для чего требуется деятельное *покаяние* или обращение воли (μετάνοια). Суд есть осуждение внутренней неправды или греха, осуждение безусловное, которое поэтому не может не обнаружиться и во внешних своих последствиях: *прощение*, с другой стороны, уничтожая нравственную преграду между Богом и человеком, является необходимым условием для восстановления *общения* с Богом, — общения, в котором человек получает «жизнь». Поэтому, наконец, и самое покаяние должно быть деятельным обращением (μετάνοια), с которым связано возрождение

Поскольку покаяние признается необходимым для спасения, и оно имеет источник свой в Боге, который, наполняя мысль и сердце человека, возрождает его, дает новый смысл и содержание его жизни. Но от воли человека требуется усилие, чтобы принять и усвоить волю Божию, как это прямо указывается в евангелиях: вняв проповеди покаяния, народ и мытари «*оправдали Бога*»; напротив того, фарисеи и законники, не принявши ее, «отвергли волю Божию о них» (Лк. 29—30).

Проповедью покаяния начинается Евангелие царства, и уже этого достаточно, чтобы показать, как тесно связывается с ним представление о *суде*. Крещением Иоанна начинается «евангелие» (Мк. 1, 1; ср. Деян. 1, 22, 10, 27; Иоан. 1, 6 сл.). «*Покайтесь*, ибо приблизилось царство небесное... порождение ехиднино, кто внушил вам бежать от грядущего *гнева*? Принесшие плоды, достойные *покаяния*... Уже топор при корне *дерев*: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубается и бросается в *огонь*. Я крещу вас водой, но идущий за Мною сильнее меня... Он будет крестить вас *Духом* святым и *огнем*. Его лопата в руке Его, и Он расчистит гумно Свое и соберет хлеб Свой в житницу, а *мякину сожжет огнем неугасимым*» (Мф. 3, 1—12; Лк. 3, 7—17). «*Покайтесь*, ибо приблизилось царство Божие» — так начал Христос Свою проповедь и так

продолжали ее апостолы (Мк. 1, 14—15; 6, 12; Мф. 4, 17, ср. Лк. 24, 47). Проповедь Иоанна есть «начало евангелия Иисуса Христа» (Мк. 1, 1); а последнее слово Иисуса к Синадрию священников, — слово, за которое он был осужден на смерть, было торжественным засвидетельствованием грядущего суда, который совершит Сын Человеческий: «Я есмь (Сын Благословенного), и вы увидите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего с облаками небесными» (Мк. 14, 62). Ввиду этих свидетельств все новейшие попытки уменьшить значение эсхатологического учения или даже вовсе выделить его из проповеди Иисуса представляются ложными уже с чисто исторической точки зрения. Историки и моралисты вольны не принимать этого учения, но ничто не дает им права на основании личных симпатий или антипатий вычеркивать из евангелия то, что им не нравится. Иисус, несомненно, сознавал Себя Христом, Сыном Человеческим в смысле пророчества Даниила (7), и, несмотря на глубокую реформу, какую Он внес в messiанические верования Своего народа, Он не отрекся от их религиозной сути: грядущий *суд* и *спасение* столь же непреложны, как Сам Бог и как слово Божие, засвидетельствованное в Нем, в Сыне Божием.

Так учили уже пророки, и в себе Иисус видел их исполнение. Эсхатологическое представление о царстве тесно связано с основной религиозной идеей Христа, да и с теми понятиями, которые вырабатывались в течение истории ветхозаветного Израиля. Царство Божие приходит силою Божией, а не усилием человека. Усилие человеческой воли нужно на то, чтобы приносить «плоды покаяния» или «плоды царства»; оно нужно для того, чтобы «восхитить это царство» (οἱ βίασται ἀρπάξουσιν αὐτήν, Мф. 11, 12) или «войти в жизнь», исполняя воспринятое слово. Но точно так же как семя слова дается от Бога (как *дар* и как *задача*), так и самое царство или владычество Божие зависит от одного Отца. О дне и часе его пришествия не знает никто, даже сам «Сын», — знает только «Отец» (Мк. 13, 22 = Мф. 24, 36). Далее, это царство в своей силе и славе есть далеко не одно осуществление совершенного, нравственного общества или союза людей. Самый образ *суда*, столь тесно связанный с каждым словом проповеди Христовой, точно так же как и образ *брачного пира* с небесным женихом, указывает на иные представления. Что messiанический пир (Пс. 25, 6 сл.) понимается здесь в реальном смысле, на это помимо притч Христа и слов Его на про-

щальной вечере (Мф. 26, 29) указывает и раннее христианское апокалиптическое предание. Наконец, грядущее царство вечной жизни есть «воскресение мертвых», причем «сыны царства» становятся сынами Божиими и сынами воскресения и не могут уже умирать, сравнившись с ангелами (Лк. 20, 36, ἰσάγγελοι). Эта вера в воскресение, засвидетельствованная всем Новым Заветом, нераздельна с учением Христа: Бог не есть Бог мертвых, а Бог живых (θεὸς δὲ οὐκ ἔστι νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων, πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν <sup>106</sup> ib. 38).

Итак, царство Божие определяется как дело Божие. Это реализация Бога на земле, которая зависит от Бога. Человек должен «искать» этого царства, стучаться в него, но осуществить его он, очевидно, не в силах: человеку это невозможно. Он может только молиться об его пришествии, о том, чтобы воля Отца стала и на земле, как на небе. «Нравственная организация человечества» может рассматриваться как условие спасения или как церковь, как общество верующих, имеющих уже на земле «начаток жизни»; но самое царство — в Боге и имеет «прийти», открыться во славе. Миротворцы *нарекутся* сынами Божиими, чистые сердцем *узрят* Бога, кроткие *наследуют* землю, плачущие *утешатся* — в *будущем*. Царство Божие, которое должно преобразить мир и дать сынам своим жизнь, воскресение и нетление, понимается Христом как *чудо* Божие. И в Своей проповеди Иисус указывает на Свои исцеления как на *знамение приблизившегося царства*.

## V

В настоящее время никто из критиков евангелий не отрицает достоверности исцелений Христовых, в особенности исцелений бесноватых, как бы ни были различны предлагаемые объяснения этих исцелений. Несколько лет тому назад такого единогласия не было; теперь сама невропатология не позволяет нам отрицать возможности подобных исцелений, и, может быть, со временем область научно-возможного еще расширится. Разумеется, это не упразднит религиозного вопроса о том, «какою силою» Иисус совершал Свои исцеления, — вопроса, который стоял при жизни Иисуса, как он стоит и теперь. Но нам важно прежде всего не объяснение чудес, а фактическое отношение к ним Самого Христа, для Которого они были несомненны. Тот, кто верует во Христа, тот примет и Его отношение к Его исцелениям; тот, кто не верит в Него,

будет объяснять их без Бога; но во всяком случае историку важно знать лишь то, как Христос смотрел на чудеса, а не то, как смотрят на них Его судьи.

В словах, обращенных к Корнилию, этом раннем образчике апостольской проповеди, Петр таким образом подводит итог земной жизни Христа: «Слово (τὸν λόγον) послал Он (Бог) сынам Израилевым, благовествуя мир через Иисуса Христа... Вы знаете происходившее по всей Иудее, начиная от Галилеи, после крещения, проповеданного Иоанном: как Бог Духом Святым и силою помазал Иисуса из Назарета, и Он ходил, *благовествуя* и исцеляя всех, одержимых диаволом, ибо Бог был с Ним; и мы свидетели всего того, что Он сделал и в стране Иудейской и во Иерусалиме: Его же убили они, повесив на дереве. Сего Бог воскресил на третий день» и т. д. (Д. 10, 37 сл.). Бог послал *слово* сынам Израиля, благовествуя мир через Иисуса, помазанного Духом и силою, и Он ходил по всей земле иудейской, исцеляя и *благовествуя* — до Своей крестной смерти: таково евангелие Петра и таково евангелие Марка, переводчика Петрова, написанное по этой основной схеме, — вероятно, еще до разрушения Иерусалима: «И он проповедовал в синагогах их» (1, 39); «и изумились все, так что спрашивали друг друга, говоря: что это такое? Какое это новое *учение*, что и духам нечистым приказывает и они слушаются Его? И разнесся слух о Нем тотчас по всей окрестности Галилеи» (1, 27—28). То же говорят и другие синоптики, следующие той же основной схеме: «И обходил Иисус города все и селения их, уча в синагогах их, проповедуя евангелие царства и исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях» (Мф. 9, 35).

Нельзя не обратить внимание на знаменательный параллелизм между словом благовестия и *благовещением*, т. е. исцелением: Он ходит, *благовествуя и исцеляя*, и посылает учеников Своих *исцелять и благовествовать* приближение царства *κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ ἰᾶσαι* (Лк. 9, 2; Мк. 6, 6 сл.; Мф. 10, 1 сл.); молва о Его исцелениях растет, так что вскоре еврейские экзорцисты начинают изгонять бесов Его именем в своих заклинаниях (Мк. 9, 38; Лк. 9, 49; Д. 19, 13). Он Сам указывает на свои исцеления как на знаменья приблизившегося царства и Иоанну (Мф. 11, 4—5), и иудеям: «если Я Духом Божиим (Лк. 11, 20 перстом Божиим) изгоняю бесов, то, значит, достигло до вас царство небесное» (Мф. 12, 13). Точно то же находим и в евангелии от Иоанна: «дела, которые Я творю, свидетельствуют о Мне, что Отец послал Меня» (5, 36).

Об исцелениях Христовых спорили книжники; недаром просили они у Него мессианического «знамения с неба», чтобы убедиться в Его посланничестве свыше, на что Он, «восстав духом», ответил им: «зачем род сей знамения ищет? Аминь — говорю вам, не дастся знамения роду сему!» (Мк. 8, 12). Но если Он уже в пустыне осудил неверие, требующее чудес, то, наоборот, от веры Он требовал дел и знамений: не вера требует чудес, а от веры требуются чудеса — она должна переставлять горы. Иисус упрекал учеников за неверие или маловерие, когда они не могли исцелить бесноватого мальчика (Мф. 17, 20), или когда они испугались бури (Мк. 4, 40; Мф. 8, 26; Лк. 8, 25), или когда Петр испугался и стал тонуть, покусившись идти по воде (Мф. 14, 31). Разумеется, критики спорят о достоверности этого последнего рассказа, но во всяком случае и те, кто отрицают его в качестве свидетельства о действительном происшествии, признают в нем верное изображение самого требования безусловной, непреклонной веры, преодолевающей все.

Сам Иисус обладал этой высшей уверенностью: царство Божие приблизилось, сатана побежден; событие, совершившееся в небесах, имеет и на земле свое обнаружение, ибо в Нем Самом, во Христе, приходит царство: в Нем оно уже среди людей (ἐν τῷ ὄντι <sup>107</sup> Лк. 17, 21). Его помазал Бог «Духом и силою» благовествовать слепым прозрение, мертвым воскресение и отпустить измученных на свободу (Лк. 4, 18), разрешить узы, связанных сатаной (Лк. 13, 16). Он Сам есть живое свидетельство приближившегося царства, которое должно изменить образ века сего с его немощами и болезнями. Он имеет власть прощать грехи, и Его исцеления служат тому знамением (Мк. 2, 10); Он победил «сильного», и знамением тому служит Его власть над бесами (Мф. 12, 28 сл.); Он есть господин и субботы — раз Он исцеляет в субботу (Мк. 2, 28; 3, 2 сл.; Иоан. 5, 17); Он есть, по выражению книги Деяний, «муж, засвидетельствованный знамениями и чудесами, которые Бог сотворил через Него» (Д. 2, 22).

Тем моралистам, которые хотят обратить Христа в нравственного проповедника в современном вкусе, эта сторона Его деятельности является чуждой и непонятной, но это еще не дает им права отрицать ее или умалять ее значение. Без нее мы не можем объяснить самого внешнего хода евангельской истории, а равно и многие основные черты в истории апостольской церкви. Несомненно, что жизнь Христа была не только подвигом проповеди, но

и подвигом «благотворения» (благотворить, ἀγαθοποιῆσαι Мк. 3, 4 — значило для Него исцелять). Предание в этом отношении слишком единогласно и полно, так что и те, кто склонны видеть в сказаниях о чудесах Христовых значительную долю легенды, должны допустить, что в деятельности Его была сторона, послужившая основанием для такой легенды. Мы не говорим уже о том, что множество слов Христовых, и притом таких, подлинность которых лежит вне сомнений, относится к Его исцелениям или дару исцелений, как, напр., Его спор об исцелениях в субботу или об изгнании бесов.

Возьмем хотя бы несомненно достоверные, дышащие правдой свидетельства о впечатлении, произведенном Христом на народные массы. Мы видим эти толпы, которые теснятся к нему, ищут коснуться Его, не дают Ему есть, заставляют Его всходить на гору или садиться на лодку, чтобы иметь возможность говорить к народу; отовсюду несут больных, как в Капернауме вечером, после заката солнца субботнего дня, когда можно было носить больных, не нарушая субботы (Мк. 1, 32). Разбирают даже крышу дома, в который нельзя войти от толпы, чтобы к ногам Его опустить больного. Он уходит в пустынные места, и толпа следует за Ним, не захвативши хлеба; Он скрывается на время в пределы Тира и Сидона и, войдя в дом, хочет остаться незамеченным, но и там не может укрыться. Даже язычники, как сотник капернаумский или сиро-финикиянка, являют примеры самой горячей веры в Него. Отрицать достоверность подобных сказаний — значит отказываться от понимания евангельской истории и всего раннего христианства. Это значит пренебрегать историческими аналогиями последующих времен: вокруг Христа происходило то, что происходило впоследствии вокруг апостолов, а затем и в течение всей последующей истории христианской Церкви вокруг святых подвижников и целителей и что происходит до наших дней, — с той разницей, что впечатление, производимое Христом, должно было быть во столько сильнее, во сколько Он превосходил силою и дарами Своих последователей и учеников. Верно, что евангелие восторжествовало своей внутренней правдой, своим словом; но в этом слове чувствовалась и являлась сила (ἐξουσία). Верно, что евангелие проповедовало высшую правду и высшее добро; но эта правда сознавалась, как действительный суд, и добро, — как действительное спасение, как всеильное благо, которому самое физическое зло и смерть не могут служить внешней границей.

Постоянному подвигу благотворения соответствовал и непрестанный молитвенный подвиг, — подвиг духа и бодрости. Евангелия сообщают нам, как требовал Он *непрестанной*, настойчивой молитвы от Своих учеников, как сам Он после утомительных дней проповеди и труда проводил ночи в молитве (напр., Мк. 1, 35; 6, 46; Лк. 3, 21; 6, 12; 9, 18, 28; 11, 1; Иоан. 18, 2). Наряду с внешней жизнью у Христа была Своя постоянная молитвенная жизнь, на которую мы находим в евангелиях столько указаний, кратких, но глубоко значительных для всякого, знакомого с историей той духовной жизни, которой Иисус положил начало. Это молитва о царстве, которой Он научил учеников, совместная молитва верующих, и это молитва уединения; это молитва во храме, который есть «дом молитвы», и это молитва в пустыне, и искушениях; блаженная молитва среди фаворского света с ее видениями и откровениями и молитва в Гефсиманском саду с ее кровавым потом, «борение» крестной молитвы; евхаристическая молитва за трапезой с учениками; молитвы славословия, прощения, исцеления. Это целый мир молитвы, в котором жил Иисус и которым Он питался. И в словах к ученикам об исцелении бесноватого мальчика он сам указывает на соотношение между верой, молитвой и исцелениями. На вопрос учеников о том, почему они не могли исцелить мальчика, Он отвечает: «По *маловерию* вашему... сей род не может выйти иначе, как от *молитвы* и *поста*» (Мф. 17, 20), — в чем не без основания видели указание Иисуса на Его пост и одержанную в пустыне духовную победу.

Молитвенная жизнь Христа и Его подвиги благотворения проливают свет и на Его проповедь царства, объясняя нам, каким образом нравственное и эсхатологическое представление о нем являются нераздельно связанными сторонами одной и той же религиозной идеи. Царство Божие было для Христа божественной, духовной реальностью, испытываемой Им в Его богосознании, «жизнью» бесконечно более интенсивной, чем всякая внешняя, чувственная, плотская жизнь. Это «огонь», который Он пришел низвести на землю. Ясно, что царство это строится не людьми, а Богом, Который Его дает и является Его деятельной силой. Со стороны человека требуется *вера*, *молитва* и *аскез* личной нравственной воли для его усвоения. Вера требуется не только от учеников, от носителей, проповедников царства, от делателей дела Божия, но и от всех, не

только от того, кто дает, но и от того, кто получает: «веруешь ли?» — вот вопрос Христа, обращенный к тем, кто ищет от него помощи. «Все возможно верующему» — это результат духовного опыта, сознания пережитой духовной жизни, которая является и как *дар* человеку, и как *задача* для него. Те слова о вере, передвигающей горы, которые являются столь парадоксальными обыденному рассудку, запечатлены жизнью Христа и свидетельствуют о высшей интенсивности этой духовной жизни и о превосходящем сознании близости Бога как всемогущего и живого Бога с Его царством и силой.

Подведем итоги всего предшествующего рассуждения о «царстве». Царство Божие в евангельской проповеди понимается как нераздельное владычество праведного и милостивого Отца, от века уготованное в Нем Самом и имеющее осуществиться на земле или «прийти» в силе (*ἐν δυνάμει*) и славе. Оно есть высшая цель мирового процесса, как реализация божественного порядка, реализация Бога или божественной жизни на земле. Оно есть высшее благо, которое дается Богом, но вместе составляет цель и задачу человеческой воли, ее единственную истинную и разумную цель. Оно «уготовано» и «близко», и его пришествие на землю, долженствующее изменить образ «века сего» и как бы переплавить его в «век нетления», есть всемирное событие, зависящее *исключительно* от воли Отца и заключающее в себе суд *всему миру*, — суд, от которого спасутся лишь «сыны» и «наследники» царства. Спасение пришло уже и теперь в проповеди Христа, в «слове мира» и благовестия, которое должно примирить людей с Богом и показать им Его милость: «благодетельство» Христа показывает, что слово Его заключает в себе не только субъективное добро, но и благо спасения; вера, которая принимает это слово, *оправдывает* его, как жизнь и как силу, как деятельную мощь. Спасение, как спасение от суда, состоит ближайшим образом в самой *тайне* царства, которое *приблизилось*, но не раскрылось еще всеобщим образом в осуждение миру и которое открывается внутренним образом лишь тем, кто может в него проникнуть. Таким образом оно открывается в евангелии Христа; оно сеется в Его слове, но слово это есть могущественное Божье слово, которое не возвращается праздным к своему источнику (Ис. 55, 10—11).

Какова бы ни была наша субъективная оценка этих представлений, разделяем ли мы их или нет, мы должны признать хотя бы их историческую действительность. Это

подлинные евангельские представления, которые мы должны постараться выяснить с тою объективностью, какая нам только доступна, не влагая в них ничего от себя, и с полною готовностью исправить всякую невольную погрешность. Согласно этим представлениям, царство Божие, приходящее в *Духе*, имеет явиться в *силе*, и Христос есть его провозвестник или *пророк*, его *царственный* носитель, помазанный Духом, и его *священник*. Здесь от представления о царстве мы переходим к представлению о его средоточии, о Христе, причем основанием этого представления служит личное самосознание Его, насколько оно раскрыто в Его слове.

## Богосознание Иисуса Христа

### а) Представление о Духе

Человеческое богосознание Иисуса есть реальное, а не призрачное или мечтательное. Бог не есть Его мечта, идеал, идея или одна из Его мыслей, находящихся в периферии Его сознания; это средоточие Его сознания, Его мысли, слова и дела. Оно «*пребывает*», «*почиет*» в Нем как духовная сила. Поэтому и «*познание Отца*», которое он завещал Своим ученикам, определяется не как рассудочное познание, а как подлинный «*Дух Отца*».

В последнее время только *научная* мысль стала обращать внимание на так называемые явления и действия Духа в раннем христианстве, и, как нам кажется, здесь находится точка соприкосновения между научной и религиозной мыслью, которая должна послужить основанием для объективного исторического понимания многих существенных особенностей первоначального христианства. Здесь опять-таки самая оценка факта, самое религиозное отношение к нему зависят от веры каждого из нас, и наука не может решить за человека, верит ли он или нет в божественное содержание данного факта. Этот вопрос веры или оценки ставился в эпоху Христа в самой решительной форме: есть ли Дух Его истинный и святой или же лживый и нечистый, есть ли Он истина или ложь, обман, исступление безумного? Но уже самая постановка этого вопроса, самые споры о Духе показывают, что речь шла о некотором действительном духовном явлении, об особом рода *пневматическом* состоянии, об особенного рода сознании, слове и деятельности.

Мы напомним прежде всего ветхозаветные представле-

ния о духе \*. Мы знаем, что наитием духа объяснялись пророчества, видения, исступление — как пророческое, так и болезненное даже, причем в последнем случае разумелся злой дух, точно так же как и в случае исступления лжепророка. Наитием объяснялся всякий могущественный аффект, под неудержимым импульсом которого действовал человек. Пророки действовали под наитием Духа Божия, лжепророки — под наитием своих духов. Внешние признаки, по-видимому, нередко бывали однородны, так что в отдельных случаях *число* пророков получало решающее значение, напр. для Ахаба (3 Ц. 22). В древности пророки поэтому нередко составляют как бы особые общины, напр. пророки, встречающие Саула (1 Ц. 10), или *bene nebiim* при Елисее. Внутренними критериями истинного пророка служили сила вдохновения, *сила* слова и его *правда*. В апостольской церкви явления «духа и силы» служили главным *свидетельством* апостолов: «Дух», засвидетельствовавший Христа, засвидетельствовал и Его церковь. Дух проявлялся во множестве «даров» — во вдохновенном исступлении (Д. 10, 10; 2 Кор. 12, 2), в глоссалалии или говорении «ангельскими», непонятными человеку языками (Д. 10, 46; 1 Кор. 14), в даре исцелений, видений, пророческой проповеди, в изобилии нравственных добродетелей, в восторженном бесстрашии исповедников, во вдохновенной молитве, учительстве, в духовном обновлении и возрождении, во всем потенцированном сознании церкви, в ее «жизни», которую она сознавала как вечную и божественную жизнь, как реальное общение с Богом во Христе.

Таковы были представления, хотя здесь, очевидно, нельзя говорить о каких-либо догматических представлениях или об *учении*: это последнее сложилось лишь в эпоху соборов. В церкви апостольской «Дух» был не учением или догматом, а центральным фактом религиозной жизни, реально испытываемой силой, явлением, которое *переживали* верующие в своем священном энтузиазме. Преизбыток этой силы раскрывался не только в глубине нравственного сознания, в вере возрожденного человека, но и в самой телесной жизни, во всех его *делах*, в делах милосердия и в *знамениях* — видениях, исцелениях, в пророчествах и других необычайных действиях и экстатических состояниях, действительность которых признавали все. Самые уклонения религиозного энтузиазма первых веков свидетельствуют о его силе, — той силе, которая победила мир

---

\* См. выше, стр. 283—288.

и всех «духов», господствовавших над ним. Что такой энтузиазм представлял величайшие опасности, это мы видим с первых шагов апостольской проповеди, требовавшей «различения духов» и боровшейся с мнимым вдохновением, с самомнением, надмевавшимся дарами духа, с разнузданным безначалием «людей духа», или пневматиков, превозносившихся своими откровениями. Таковы были сектанты, гностики, упоенные новым вином и вливавшие его в ветхие мехи прежней пневматологии; таковы были впоследствии монтиансты. Древнесемитская экзатика с ее чувственным исступлением оживает на новой почве и вступает в союз с греческой мистикой и катартикой, порождая множество причудливых сект. И хотя процесс этот достигает полного развития лишь впоследствии, уже апостолы вынуждены бороться с уклонами духовной жизни. О впечатлении, производимом иными религиозными собраниями апостольского века на внешнего наблюдателя, свидетельствует Павел: «если вся церковь сойдется вместе и все станут говорить языками (λαλῶσι γλώσσαις), и войдут к вам незнающие или неверующие, не скажут ли они, что вы беснуетесь?» (1 Кор. 14, 23). Вдохновение выражалось в экзатической речи, которая теряла иногда всякий человеческий смысл, и в экзатических действиях. Возможна была симуляция экстаза, возможно было и патологическое, чувственное исступление, истерия, вызываемая искусственно. Наряду с «ангельскими языками» появилось вскоре и «ангельское ведение», или гнозис. Всевозможные извращения и злоупотребления могли проникать и в действительности проникали в ранние христианские общины чрез посредство «людей духа». Поэтому уже апостолы, «не угашая духа», вынуждены были нормировать духовную жизнь, увещевая «не верить всякому духу», но «различать духов» (1 Иоан. 4, 1 сл.), причем самая способность такого различения (διάκρισις τῶν πνευμάτων)<sup>108</sup> рассматривалась как особый дар (1 Кор. 12, 10). Тем не менее в Духе, исполнявшем Церковь, жил Бог, жил Христос, что верно уже и независимо от религиозных соображений, и не только в религиозном смысле, но и прежде всего в смысле нравственном, психологическом и историческом. Поэтому для верующих существовали и объективные критерии для оценки духа, вдохновлявшего отдельных пневматиков, — заповеди Христа, заповеди апостолов, предание Христа, Его живое слово и Его образ. Отсюда то изумительное сочетание самой смиренной, целомудренной чистоты и духовной трезвости с вдохновенным

экстазом, та внутренняя победа над безумием, та величайшая ясность разумного сознания и тонкость нравственного суждения, которая совмещается с переживаемым откровением в величайших из христианских носителей духа. Такого пневматика мы видим прежде всего в лице апостола Павла, который «более всех говорил языками» и в своих откровениях слышал «неизреченные речи» (ἄρρητα ῥήματα, 2 К. 13, 4). Ни один из противников христианства не скажет, чтобы эти откровения понижали умственную и нравственную энергию великого основателя Церкви языков, чтобы они надмедали его безумием или духовной гордостью. В «Духе» был источник его силы, его смирения и любви, перед которой он вменял ни во что все дары и знаменения.

Источником этой силы являлся апостолам «Отец Иисуса Христа», или Сам Христос. Он служил и объективной нормой, критерием духа. Таково было положение дела в Церкви апостольской. Как же объясняется оно из деятельности Самого Христа? Каково отношение этой новой формы духовной, пневматической жизни — к «Начальнику жизни» и Его историческому делу?

Уже Иоанн Креститель говорит о грядущем крещении Духом (Мк. 1, 8), но замечательно, что это новое крещение, которое противопоставляется Иоаннову крещению, совершается при жизни Христа всего один раз, и притом над Ним Самим. Затем дело представляется так, что хотя ученики Иисуса и продолжали крестить народ (что смущало учеников Крестителя), но сам Иисус *не крестил* (Иоан. 3, 22; 4, 2). Мало того, сами ученики «исполнились Духа» лишь после смерти Иисуса; и если в четвертом евангелии Христос ставит ниспослание Духа ученикам в прямую зависимость от Своей смерти (16, 7), то и у синоптиков о даре Духа говорится как о будущем (Мф. 10, 20; Мк. 13, 11; Лк. 12, 12; 24, 48). Таким образом, в евангельской истории после проповеди Иоанна (Л. 1, 15) единственным носителем Духа является Сам Христос (Лк. 4, 1, 14, 18; Мф. 12, 18).

Что «Дух Божий» рассматривался не только как нравственная сила, на это указывает уже рассказ Матфея и Луки о рождении Иисуса. Он исполнился Духа после крещения (Мф. 13, 16) и «духом» был веден в пустыню (4, 1). Он начал проповедь в синагоге Назаретской словами Исайи: «Дух Господень на Мне, ибо Он помазал меня благовествовать нищим и послал меня исцелять сокрушенных сердцем...» (Ис. 61, 1—2). И Он начал говорить

**им:** «ныне исполнилось писание сие, слышанное вами». **И все засвидетельствовали** Ему это (Лк. 4, 18 сл.). «И слыша, многие дивились, говоря: *откуда* Ему это? И что за мудрость, данная Ему, и знамения такие руками Его совершаются» (Мк. 6, 2). Мы уже указали на апостольское изображение деятельности Христовой: «вы знаете... про Иисуса из Назарета, как помазал Его Бог *Духом Святым и силой*, и Он ходил, благодворя и исцеляя...» Благовестие и исцеления в *духе и силе* — вот существенные особенности Его служения. При исцелениях Он «чувствует Сам в Себе, что из Него выходит сила» (Мк. 5, 30); Он признает, что Он изгоняет бесов «Духом Божиим», и видит в этом несомненное знамение приблизившегося царства, признавая смертным грехом хулу на того Духа, которым Он творит Свои дела.

Итак, из свидетельства всей апостольской Церкви и из достоверных слов Христовых, переданных евангелистами, мы видим, что на Него смотрели еще при жизни Его как на пророка, или пневматика, «духовного человека», носителя Духа. Это объясняет нам и споры о Его духе: одни, даже «близкие» Его, говорили, что он в исступлении (*ὄτι ἐξέστη*), и хотели «насилно взять Его» (*ἤρατῆσαι αὐτόν* Мк. 3, 21); а книжники говорили, что Он имеет в Себе Веельзевула (*ib.* 22). Здесь неоцененным является нам свидетельство четвертого евангелия. Иные критики подозревали его показания, между прочим, и на том основании, что оно изображает Христа как совершенного «пневматика» под влиянием и при свете «духовной» жизни и «духовных» явлений последующей эпохи: недаром уже Климент Александрийский называет Иоанново евангелие «духовным», или «пневматическим» (*τὸ πνευματικὸν εὐαγγέλιον* Euseb. h. e. VI, 13, 9). Но, нисколько не отрицая того, что смысл духовной жизни Иисуса раскрылся четвертому евангелисту лишь при свете нового откровения Духа, или новой «духовной» жизни апостольского века, мы находим у него не только более глубокое изображение такой жизни с внутренней ее стороны, но и множество чрезвычайно важных внешних подробностей о проповеди Христа, составляющих одно целое с тем образом, какой дают и синоптики. Он сообщает нам отдельные слова Христовы, странные и непонятные для слушавших, восторженные слова, не измышленные рассудком, но исходящие из глубины сердца, высказанные под наитием непосредственного вдохновения. Иисус не говорит, а восклицает, кричит (*ἔκραξεν*) их. «Иисус же вскричал (*ἔκραξεν*), уча во храме

и говоря: и знаете Меня, и знаете, откуда я; но от Себя Я не пришел, а истинен пославший Меня, Которого вы не знаете. Я знаю Его, потому что Я от Него и Он послал меня» — слова, после которых многие искали схватить (λάβαι) Его (7, 28). «В последний же день праздника стоял Иисус и возгласил (ἔκραξεν), говоря: кто жаждет, приди ко Мне и пей! тот, кто верует в Меня, реки воды живой потекут из чрева его (как говорит писание)...» Опять слово, приводящее слушателей в смущение и вместе поражающее их, слово, настолько непонятное, что евангелист считает нужным его объяснить («сие же сказал о Духе, Которого имели принять верующие в Него, ибо еще не было на них Духа Святого...» ib. 37—39) \*. Или еще слово: «Я есмь хлеб жизни» (6, 35), возбудившее ропот учеников: «какие странные слова, кто может это слушать!» То же следует сказать и о слове Иисуса о Его жизни, из-за которого «произошла распря между иудеями; многие из них говорили: Он одержим бесом и безумствует (δαίμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται, ср. 8, 48—52); что слушаете Его? Другие говорили: это слова не бесноватого; может ли бес отверзать очи слепым?» (10, 19 сл.).

Синоптики также приводят речи подобного же характера и свидетельствуют о подобном же впечатлении недоумения, изумления, страха, а иногда и негодования. Таково слово, которое донесли первосвященнику: «разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его», или слова о Сыне Человеческом, о Его славе и страданиях, о которых ученики «боялись» Его спрашивать (ἔφοβούτο ὑὰρ Μκ. 9, 32; Мк. 9, 45; ср. Иоан. 12, 34); столь же непонятны были им и другие слова, например об огне и крещении (Мк. 12, 44) или об огне и соли (Мк. 9, 49).

В этой пророческой речи слышится необычайная сила и власть (ἐξουσία), которая приводит слушателей в смущение: одни видят в Его словах проявление демонической силы, другие — силы Божией, но что в словах Его говорит «дух», в этом сходятся как те, которые видят в них «глаголы жизни», так и те, которые видят в них «речи бесноватого» (ῥήματα δαιμονισμένου 10, 21). Но не в одних словах Христос является «облеченным силою свыше», как «помазанник Духа». «Мой отец доныне действует, и Я дей-

\* Отдельные изречения Христовы, приводимые в евангелии от Иоанна, отличаются такую же сжатостью, как и те, какие мы читаем у синоптиков; все речи, влагаемые евангелистом в уста Его в первой части евангелия, представляют собою лишь развитие таких сжатых афоризмов, как 3, 5; 8, 5, 17; 6, 35 или 7, 28; ср. 15, 1—2 и др.

ствую», — отвечает Он иудеям на упрек в нарушении субботы (Иоан. 5, 17). Если у синоптиков нарушение субботы оправдывается на основании самого закона и пророков, то здесь мы имеем прямую ссылку на действие Отца и на Его непосредственное откровение: Отец *показывает* Сыну дела; Сын ничего не может делать, если *не видит* Отца делающего, — и опять-таки ответ, возмущающий иудеев еще более, чем самое нарушение субботы. «Дела», которые Христос творит со властью (*κατ' ἐξουσίαν*), суть не только «силы» (*δυνάμεις*) и знамения (каковы исцеления и изгнания бесов), а все Его дела, в которых Он уже для внешнего взгляда является как пневматик, следующий во всем Своему духу или вдохновению. Отсюда свобода и власть Его слова и действия. Возьмем, напр., рассказ об очищении храма, когда Он, свивши бич из веревок, выгнал из него скот и купцов, опрокинул столы менял, рассыпал их деньги «и не позволял, чтобы кто пронес через храм какой-либо сосуд» (Мк. 11, 16). Здесь Иисус является мужем духа и силы, наподобие древних пророков или тех Божьих людей, которые выступали судьями Израиля, когда «рука Господня» была на них. Знаменательна Его ссылка на крещение Иоанново в ответ на вопрос о том, какую властью Он это делает.

Пророки учили не только словом, но символическими действиями: Ахия раздирает одежду свою на 12 частей, из которых он дает 10 Иеровоаму (3 Ц. 11, 30 сл.), Иеремия надевает на себя ярмо в ознаменование халдейского ига (28, 10) \*, Исаия дает детям своим символические имена \*\*. Христос также совершает символические и пророческие действия. Подобным действием является, напр., Его мессианский въезд в Иерусалим и священнодействие тайной вечери, начиная с омовения ног, о котором сообщает Иоанн и которое в его изображении представляется именно каким-то торжественным актом: ученики молчат, подчиняясь непонятному для них действию Учителя, за исключением Петра, которому Он говорит таинственные слова: «что Я делаю теперь, ты не знаешь, а уразумеешь после», и «если не умою тебя, не имеешь части со Мною». Затем, по рассказу Павла (1 Кор. 11) и синоптиков, следует преломление хлеба и чаша евхаристии с вдохновенными таинственными словами, которые возбуждали естественный вопрос: «как может Сей дать нам есть Свою плоть?»

\* Ср. Деян. 21, 10—11 о пророке Агабе.

\*\* Ср. Мф. 16, 17.

(Иоан. 6, 52). Символическое значение, т. е. значение символических действий, получают в евангелиях и отдельные исцеления Христа, причем Сам Он иногда раскрывает их смысл, напр. изгнания бесов, в которых знаменуется пришествие царства и победа над сатаню. «Духовный» смысл получает обильный улов рыбы Его учеников, миро грешницы, точно так же как и те гробницы, которые фарисеи воздвигают пророкам. Закон и пророки толкуются Им «в духе» (πῶς οὗτος ὑψάματα οἶδεν μὴ μεμαθηώς<sup>109</sup>; Иоан. 7, 15), и точно таким же образом истолковывается Им и все то, что Он слышит и видит вокруг Себя: все события обыденной жизни, повседневные человеческие отношения, все явления природы и предметы домашнего обихода, все твари служат образами Его притч, которые естественно, безыскусственно связываются Им с основною, центральною мыслью Его.

Он не сочиняет этих притч, не ищет образов, а «выносит» их из Своей сокровищницы; Он говорит то, что Он видит и слышит, и по поводу того, что Он видит и слышит, но во всем видимом и слышимом Его не покидает одна пребывающая духовная мысль, одно пребывающее богосознание. В этом тайна Его притч: Он один владел формой притчи, которая никому не давалась в таком совершенстве: нигде притча не переходит у Него в аллегория или метафору, в иносказание; нигде образ не привлекается Им внешним образом, и нигде отвлеченная мысль не облекается искусственно в чуждый ей образ. Мысль столь же конкретна здесь, как тот образ, который ей служит и который в нее претворяется. Самые внешние впечатления не рассеиваются в сознании Иисуса, исполненном высшею цельностью, но собираются, одухотворяются в нем и как бы сами собою складываются в образы и притчи и получают в нем тот внутренний смысл, который оно непосредственно в них вносит. В этих притчах выражается религиозная мысль Христа, а не рассудочная мораль, какую мы находим в других баснях или аллегориях; поэтому в них нет ничего лишнего, между тем как в аллегориях и баснях, хотя бы самых художественных по разработке деталей, образ и мораль, которой он служит, никогда не покрывают друг друга, никогда не сорастворяются друг другу. Нравственные истины, раскрывающиеся в притчах Христа, связаны с истинами религиозными, и нравственные отношения являются как отношения реальные, как различные стороны одной духовной реальности, которою исполнено сознание Христа.

Притчи Христа, столь прекрасные и прозрачные в своей простоте, столь неизгладимые по ясности мысли и образа, производили, однако, на слушателей двойственное впечатление. «Духовный» смысл их был непонятен многим. Как мог правоверный еврей понять притчи о сеятеле, о закваске, о зерне горчичном? Как ни ясны они сами по себе, ему следовало стать младенцем, чтобы забыть свои апокалиптические представления о царстве. Или возьмем притчу о виноградарях или даже о блудном сыне и милосердном самарянине: смысл их был ясен и в то же время непонятен, недоступен тем, к кому обращены были эти притчи, на что указывает евангелист (Мф. 13, 13 сл.).

Один из лучших современных экзегетов притч Христовых (Julicher, Gleichnissreden Jusu) недавно еще высказывался против этого положения: притчи должны были служить уяснению, а не затемнению смысла проповеди; и те притчи, которые приводятся в евангелиях, изумительны именно сочетанием самой реальной, живой образности и совершенной ясностью и прозрачностью мысли. Но что же, если самая ясность эта ослепляла и если притчи Христа так и оставались притчами для тех, к кому они обращались? Именно ясное в них было парадоксально для правоверных иудеев и ожесточало своей ясностью.

## б) Иисус как Мессия

### I

Все вышесказанное позволяет нам глубже понять указанное нами ранее соединение самосознания с богосознанием в лице Христа. Мы видим, что соединение это не было отвлеченным и внешним или умозрительным: Христос не соединял Себя с Богом посредством какого-либо догматического представления о Себе или о Боге. Соединение, о котором здесь идет речь, есть непосредственное и конкретное, проникающее всю сферу сознания и постольку пребывающее в нем: Иисус «знает» Отца и Отец «знает» Его (Мф. 11, 25—27), или, по свидетельству четвертого евангелия, Он сознает Себя в Отце и Отца в Себе (17, 21). Все предшествовавшее рассуждение, как думаем, доказывает совершенную достоверность этого свидетельства, без которого нам представляется невозможным понять деятельность и учение Христа даже с чисто исторической точки зрения, какова бы ни была наша оценка Его слова и дела, Его самосознания и богосознания. Ясно, что это богосознание не было рассудочным и отвлеченным: Он

испытывал Его, как откровение, как дух Отца, пребывающий на Нем. И если мы хотим уяснить себе евангельскую историю, мы должны начать с того, чтобы признать такую форму сознания как факт — независимо от нашего личного нравственного отношения к этому факту.

В чем же состояло содержание этого факта, то откровение, из которого исходит Иисус, от которого Он начинает Свою проповедь после крещения? Его содержание выражается в словах, слышанных Им при крещении: «Ты Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение». Евангельский рассказ представляется здесь весьма ясным, и даже те критики, которые скептически относятся к божественной миссии Иисуса, должны допустить, что в жизни Его должен был наступить поворотный момент, испытанный Им как откровение свыше, момент духовного крещения, когда Он услышал голос Отца, призвавший Его на служение. Они могут объяснять это событие по-своему, но они должны считаться с свидетельством апостольской проповеди о том, что евангелие Его началось с Его крещения, в котором многие ранние секты усматривали самое духовное рождение, воплощение Христа или усыновление Иисуса Богу.

Тем не менее, в последнее время в особенности, мы присутствуем при горячем споре среди историков и критиков, споре о том, в каком смысле Иисус разумел Себя Мессией или Христом. Мы уже имели случай говорить об этом споре. Одни утверждали, что Христос признавал Себя Мессией, приспособляясь к воззрениям Своих современников или под влиянием таких воззрений. Другие, видящие в Нем израильтянина, чуждого всякого лукавства, полагают, что Он мог бы признавать Себя Мессией, лишь обманывая Себя и других, и потому утверждают, что Он не считал Себя Мессией, почему и другим запрещал выдавать Себя за такового. Среди сторонников последнего мнения были не только рационалисты, но и весьма благочестивые пиетисты, видевшие в Иисусе учителя или «начальника» веры, но задававшиеся мнимо-апологетической целью — во что бы то ни стало оправдать Иисуса перед синедрионом современных книжников и моралистов, хотя бы такое оправдание достигалось отрицанием тех самых слов, за которые Он был распят, т. е. отрицанием того, что Он действительно признавал Себя Христом, «Сыном Бога живого».

Спор о мессианизме Иисуса, поучительный во многих отношениях, принес значительные результаты и для исторического понимания христианства. Опасения некоторых

Чересчур робких защитников традиционного учения оказались напрасными, потому что в данном случае научная критика лишь с новой силой раскрыла действительное содержание исконно христианской веры.

Уже из рассмотрения еврейской апокалиптики и мессианических чаяний эпохи Спасителя выясняется с полной очевидностью, что ни о каком приспособлении к народным воззрениям со стороны Христа или евангелистов не может быть речи и что Христос действительно не хотел быть Мессией в смысле националистических вождедений. С другой стороны, историческое исследование должно убедить нас и в том, что Он тем не менее сознавал Себя Христом, Сыном Бога живого, причем в таком сознании заключался новый духовно-нравственный факт, требовавший для своего выражения новых представлений и понятий, не находившихся в еврейской апокалиптике и в национальном мессианизме, мало того, — в самом Ветхом Завете. Это обстоятельство и послужило возникновению новозаветного богословия. Сам Христос несомненно сознавал в Себе не меньше, а больше, чем еврейского Мессию, сына Давида. Он сознавал Себя «истинным», «единородным» Сыном небесного Отца, который избрал Его Своим Христом, явил Его Своим Мессией. Сыновнее отношение к Отцу не было в Нем субъективно-нравственным; оно сознавалось Им как вполне реальное, поскольку вообще для Него не было субъективно-нравственного мира без реальной божественной основы. Поэтому в качестве истинного, «возлюбленного Сына» Он и сознает Себя Христом Божиим: Он есть Сын Божий не потому, что Он становится Мессией, а, наоборот, самое мессианическое помазание Он получает как «возлюбленный Сын». Поэтому и все Его мессианическое служение, кончающееся Его страданиями и смертью, определяется не религиозными представлениями, заимствованными извне, не верованиями Его среды, а тем что Он сознает как «волю Отца». Если в Иоанновом евангелии мы находим наиболее яркое и глубокое объяснение мессианического служения Христова при свете Его «сыновнего сознания», то и у синоптиков мы находим полное подтверждение этого объяснения. Рассматривая, в каком смысле Иисус признавал Себя Христом, и отправляясь от синоптических евангелий, мы придем к изображению четвертого евангелиста, как к необходимому их дополнению и объяснению, поскольку сыновнее самосознание Христа лежит в основании Его мессианизма.

Прежде всего не подлежит сомнению, как мы уже

отметили это, что Иисус не начинал Своей проповеди с провозглашения Себя Христом. Он проповедовал приближение, пришествие царства и в отдельных случаях положительно запрещал называть Себя Христом, особенно в начале своей деятельности. Это правильное, критически обоснованное наблюдение и дало повод к вышеуказанному заблуждению отдельных ученых, утверждавших, что «Иисус не был и не хотел быть Мессией».

Внешнее признание Своего мессианического достоинства Христос, очевидно, не вменял ни во что (Мф. 7, 21 сл. = Лк. 13, 26, 27), мало того, Он, несомненно, должен был считать такое признание ложным и опасным, поскольку с таким признанием связывались представления, к которым Он относился безусловно отрицательно. Объявить себя Мессией значило стать во главе мессианического восстания, во главе сильного, неудержимого народного движения; при том впечатлении, которое производил Иисус, при тех дарах Духа и «силах», какие являлись в Нем, в народе естественно могла зародиться мысль — «внезапно схватить Его, чтобы объявить Его царем», — в особенности, когда казалось, что Он Сам *медлит* это сделать. Отсюда объясняется *недоумение* и разочарование многих, даже среди близких Христа. «Долго ли Тебе держать нас в недоумении? Если Ты Христос, скажи нам прямо», — говорят иудеи (Иоан. 19, 24); «если Ты творишь такие дела, яви Себя миру», — говорят Ему братья (7, 4); «Господи, что это, что Ты хочешь явить Себя нам, а не миру?» — спрашивает Иуда (14, 22). Так четвертый евангелист подтверждает синоптиков.

Замечательно, что самому Петру и апостолам, которых Христос посылает проповедовать пришествие царства и которым не «плоть и кровь», а сам «Отец» открыл, что Он есть Христос, Иисус «запрещает сказывать» это, «строго» запрещает (Л. 9, 21) разглашать, что Он Христос. Петр признается «блаженным», потому что Он понял Иисуса путем внутреннего сознания или откровения; и тем не менее, чтобы уничтожить возможность всяких иллюзий, связанных с именем Мессии, и очистить учеников от старой закваски, Иисус тут же говорит, что Ему надлежит много пострадать, быть отвергнуто, убито. Как сильны были мессианские иллюзии, как отлично было понимание учеников от сознания Христа, видно из «прекословия» Петра (Мф. 16, 22) или из просьбы матери сынов Заведеевых, которым Христос опять-таки указывает на «крещение», которое Его ожидает.

Правда, что Христос именовал Себя «сыном человеческим». Мы видели уже, что нет основания в этом сомневаться и что этот термин (в связи с Дан. 7) имел мессианическое значение, в каком он и употреблялся самим Христом, напр. в Его ответе на вопрос Каиафы. Но вместе с тем мы знаем, что это необычное выражение, хотя и служившее для обозначения Мессии, само по себе еще не значило «Мессия», и постольку именно оно и могло служить в устах Христа наиболее подходящим термином, *скрывавшим* в себе мессианический смысл. Ибо мы должны признать, что все термины предшествовавшей апокалиптики являлись более или менее недостаточными для выражения того нового содержания, какое Христос вложил в мессианическую идею.

Так, Его звали сыном Давидовым: до Своего въезда в Иерусалим Он запрещал называть Себя так; а после Своего въезда Он указывает на недостаточность ходячих представлений о Мессии, как Сыне Давида: «Что вы думаете о Христе? чей Он сын? говорят Ему: Давидов. Говорит им: как же Давид в духе (ἐν πνεύματι) называет его Господом, говоря: сказал Господь Господу Моему, седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих? (Пс. 109, 1). Итак, если Давид называет Его Господом, как же Он Ему Сын?» (Мф. 22, 42—45). Здесь Иисус ясно указывает, что Христос есть больший, чем Давид или сын Давидов, и что Свое достоинство Он получает не от Своего царственного предка, а от Отца. Он есть Сын Божий, и потому истинное признание Мессии есть не то, которое дается плотью и кровью, а то, которое дается Отцом.

Уже здесь мы подходим к циклу идей, связанных с «сыновним сознанием» Христа, тем высшим сознанием, которое раскрывается в Иоанновом евангелии. Этот единственный в своем роде факт во всем мире нравственного опыта человечества, это единственное соединение личного самосознания с Богосознанием засвидетельствовано и синоптиками: «в тот час возрадовался Иисус духом и сказал: славлю Тебя, Отче, Господа неба и земли, что Ты утаил это от мудрых и разумных и открыл младенца. Ей Отче! Ибо таково было Твое благоволение. И, обратившись к ученикам, сказал: все предано Мне Отцем Моим; и кто есть Сын — не знает никто, кроме Отца — и кто есть Отец, не знает никто, кроме Сына (Мф. ...и никто не знает Сына, кроме Отца, и Отца не знает никто, кроме Сына) и кому Сын хочет открыть» (Лк. 10, 21 сл.; Мф. 11, 25—

27) \*. Таким образом, отношение Отца и Сына является здесь как единственное, исключительное: оно понимается как совершенная внутренняя *взаимность сознания*. Сын открывает Отца кому хочет, и Отец открывает Сына кому хочет (ср. Мф. 16, 17). Ясно, что Иисус является здесь как подлинный «Сын» не по усыновлению, а по существу, по Своему рождению: таков особенный смысл, несомненно соединяющийся здесь с понятием «Сын». В самом деле, было ли это понятие «Сын» чисто этическим понятием? Было ли сознание единства с Отцом сознанием чисто нравственного единения или же сознанием реального, существенного единства, обнимающего в себе самое предсуществование? В Иоанновом евангелии Иисус самым решительным образом приписывает Себе предвечное существование, что служит одним из важных критических аргументов против этого евангелия. У синоптиков мы можем указать лишь один текст, подтверждающий Иоанново свидетельство, — это только что приведенные слова Иисуса о том, что Христос есть не сын, а Господь Давида, сидящий одесную Господа, т. е. одесную небесного Отца. Эти слова в связи с своим контекстом могут служить параллелью к Иоаннову «прежде нежели Авраам был, Я есмь» (8, 58). Разумеется, слово о Давиде менее категорично; но уже и оно само по себе лишает критиков права категорически отрицать, чтобы Христос мог говорить о Своем предсуществовании. Относительно нравственного учения Иисуса вообще мы видели, что Он не отделял субъективно-этического отношения к Богу от реального духовного отношения и что Он не знал о субъективно-нравственном мире без реальной божественной основы. Нравственное начало и нравственные отношения были не призрачными, а вполне реальными в Его сознании. То сыновнее отношение к Богу, из которого Он исходит, та *взаимность сознания* между Отцом и Сыном, о которой он говорит, не составляет предмета отвлеченного размышления или догматического учения, а переживается Им как откровение. Надо вполне уяснить себе это, чтобы понять, что при таких условиях слова Христа о Его предсуществовании отнюдь не представляются невероятными; наоборот, представляется совершенно невероятным, чтобы Его «сыновнее сознание» могло иметь лишь субъективно-нрав-

---

\* Holtzmann (N. T. Th. II, 444), Im Grunde tönt jenes synoptisches Bekenntniss sogar an den 17 johanneischen Stellen wieder, wo Jesus selbst sich als Sohn schlechthin (θείός) einführt <sup>110</sup>.

ственный смысл, т. е. чтобы Он сознавал Себя Сыном Божиим лишь в моральном смысле, как того хотят некоторые современные моралисты. Единственное в своем роде нераздельное соединение *личного самосознания с Богосознанием* в лице Иисуса Христа, т. е. тот бесспорный факт, что Он сознает Себя в Боге и Бога в Себе, необходимо обуславливает собою и Его представление о Боге (Отце) и о Себе (Сыне). Здесь несомненно лежит основание последующей христианской мысли, но основание не вымышленное, а реальное, все равно, как бы мы лично к нему ни относились, с верою или без веры: «Сын Божий» в устах Христа есть реальный субъект, а не нравственный предикат.

Положение это, как нам кажется, достаточно доказывается уже из всего предыдущего. Но оно настолько важно само по себе и, в частности, для настоящего нашего исследования, что мы считаем нужным еще несколько остановиться на нем, чтобы вполне уяснить себе его значение. Самосознание Христово есть факт единственный в своем роде, и нам нужно отметить отличительные черты этого самосознания.

## II

Прежде всего уже с чисто нравственной точки зрения нас останавливает одна особенность Христа, показывающая нам, что богосознание Его составляло пребывающую основу Его духовного мира. Если у других верующих и «носителей Духа», не исключая величайших пророков и апостолов, сознание Бога связывается с неизбежным сознанием человеческого несоответствия, немощи и нечистоты, иногда даже с сознанием противоборства человеческой природы, то в Нем отсутствует всякий признак противоречия, всякая тень ощущаемой дисгармонии между божеским и человеческим, несмотря на то что никогда и нигде Божество не сознавалось в такой глубине правды, добра и нравственной святости, в таком безмерном могуществе. В других религиозных гениях мы замечаем особенно глубокое сознание греха; при самой совершенной человеческой святости и чистоте такие люди глубже других сокрушаются о своем грехе, являя примеры покаяния; даже там, где они веруют в совершенное прощение и очищение, они именно потому проповедуют его с такою ликующею радостью, что они более других ощущают в нем потребность, более других тяготеют нравственной преградой, отделяющей их от Бога, в Которого они веруют. Тот, кто знаком с историей

духовной жизни, кому знакома та тяжелая борьба с миром и с Богом, тот нравственный разрыв, тот крест, который переживали в себе самые чистые, самые лучшие из людей, «которых мир был недостоин», — тот сразу поймет разницу между ними и Иисусом: разница не в отсутствии смирения и не в детском неведении зла, а в глубоком и положительном сознании безгрешности и победы над злом, которое сознается Христом не меньше, а глубже, сильнее и тоньше, чем кем-либо. Нельзя судить строже, чем Он, всякую тень нечистоты, всякий помысел, всякое дурное слово или движение души; для Него нет греха, который бы не был достоин суда с его геенной. Но по отношению к Себе Он сознает всякое зло как нечто безусловно внешнее и чуждое, как «сатану» или богопротивное начало. Он проповедует покаяние и прощение, но Сам нигде не кается и не молится о прощении: Он Сам и прощает, и судит, вяжет и разрешает. Именно глубокое осуждение зла и тот «страшный суд» над ним, который Он возвещает в Своем лице, освещает нам в исключительной оригинальности Его собственное положительное сознание безгрешности (ср. Иоан. 8, 46: *τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας*)<sup>111</sup>. Эта своеобразная черта нравственного образа Христова, запечатлевающая каждое Его слово и все Его евангелие, засвидетельствованная всем Новым Заветом, есть черта безусловно личная, свойственная одному Христу. Из нее всего яснее видно, что сознание единства с Отцом коренилось в самой глубине нравственного существа Христова. Черта эта безусловно подлинная, неизмышленная, оригинальная вполне — ее мог являть в Себе только Тот, кто действительно «не почитал хищением быть равным Богу» (Филип. 2, 6). Иисус «томится» в мире, испытывает «вражду» мира, потому что Он «не от мира», а всем существом Своим относится к Богу. Он сознает Себя нераздельно единым с Отцом, или, как говорит Иоанново евангелие, Он «пребывает в любви Отчей». Все учение четвертого евангелиста о любви вытекает из этого основного начала духовной жизни Иисуса, т. е. из испытанного Им «единства с Отцом», из внутренней взаимности «Отца и Сына». Как ни парадоксально это может показаться, но и здесь мы можем на основании евангельских показаний констатировать эту испытанную Иисусом взаимность, это единство с Отцом, определяющие всю Его жизнь, — констатировать независимо от нашей личной, субъективной оценки Богосознания Христова.

Иисус, будучи человеком, всецело относит себя к Богу: это и являлось тою «хулою» или «кошунством», которое так возмущало Его врагов и которое послужило поводом к Его обвинению. Слова и действия Иисуса, в которых Он определял Свое отношение к миру и к Богу, не изумляют и не смущают теперешних верующих только потому, что они понимают их вне их исторической обстановки и представляют себе Христа в сиянии Его славы, в Его богословском образе. Но если мы перенесемся за девятнадцать веков в Палестину и представим себе Христа в его реальном человечестве и среди живых людей, — только тогда пойдем мы все значение, всю духовную мощь Его слова и образа, тогда пойдем мы и тот великий нравственный кризис, который Он вызвал, то нравственное испытание, какое заключалось в непосредственном суждении каждого человека о Нем, когда приходилось высказаться за или против живого Христа, узнать в нем черты Отца или признать Его хульником, безумным или обольстителем.

Мы рассмотрели отношение Христа к закону, и мы видели, что Своему слову Он приписывает не только равный, но и больший авторитет, чем закону; мы видели, что при всем Своем благоговении ко храму Он считает Себя «большим храма». Он «больше Соломона», построившего храм, «больше Давида» и больше, чем сын Давида. Иоанн есть больше, чем пророк, но малейший в царстве Божием, которое возвещается Христом, — больше Иоанна (Мф. 11, 11). Сын человеческий, наследник Отца, имеет власть вязать и решить и может давать эту власть кому хочет. Он Господин и субботы Божией. «Все предано» Ему Отцом.

Его дело сознается Им, как Божие дело, и слово Его, как слово Божие (Лк. 8, 10). Это слово есть та жемчужина, для приобретения которой благоразумный купец продает все, что имеет (Мф. 13, 46). Христос есть сеятель этого слова, в котором начаток жизни, и блаженны те, кто Его видят и слышат (Мф. 13, 16). Слышающий и соблюдающий слово Христа имеет с Ним более действительную и близкую связь, чем узы крови (Лк. 11, 28): кто исполняет волю Божию, тот Ему брат, и сестра, и мать (Мк. 3, 32).

Относя Себя всецело к Богу, Христос устанавливает между Собою и миром ту же противоположность, как между Богом и миром, и требует полного отречения от мира со стороны тех, кто хочет за Ним следовать. Если Иоанново евангелие рассматривает судьбу Христа при

свете антитезы между Богом и миром, то у синоптиков мы находим еще более резкое практическое выражение той же противоположности. «Всякий из вас, кто не отрешится от всего, что имеет, не может быть Моим учеником» (Лк. 14, 33). «Если кто приходит ко Мне и не *возненавидит* отца своего и мать, и жену, и детей, и братьев, и притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» (ib. 26, 27) \*. И вместе с тем такое последование Себе, или следование за Собою, Иисус признает необходимым условием спасения (Мф. 10, 32—33).

Познать Христа, следовать за Ним, исповедовать Его есть дело Божие (ср. Мф. 16, 17)... «И сказали Ему: что делать, чтобы творить дела Божии?» Иисус сказал им в ответ: «вот дело Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал» (Иоан. 6, 28—29). «Всякого, кто исповедует Меня пред людьми, исповедую и Я пред Отцем Моим небесным. А кто отречется от Меня пред людьми, отрекусь от того и Я перед Отцем Моим небесным» (Мф. 10, 32—33). У синоптиков, как и у Иоанна, Иисус разумеет не только Себя, но и Своих учеников в качестве богоносцев, носителей слова: «принимающий вас Меня принимает, и принимающий Меня принимает пославшего Меня» (Мф. 10, 40 и Иоан. 13, 20); «слушающий вас Меня слушает, и отвергающий вас Меня отвергает, а отвергающий Меня отвергает пославшего Меня» (Лк. 10, 11). Поэтому Он и признает, что земле Содомской и Гоморрской будет легче в день суда, чем городу, отвергающему апостолов (Мф. 10, 15; Лк. 10, 12).

Таким образом, сознание взаимности, или единства, Сына с пославшим Его Отцом (Иоан. 12, 44—45) служит основанием для нового учения о внутреннем единстве Христа с посланными Им учениками, — учения, которое мы находим в только что приведенных синоптических текстах и у Иоанна: «Я в них, и Ты во Мне, да будут совершенны воедино, и да познает мир, что Ты *послал* Меня и возлюбил их, как возлюбил Меня» (17, 23). Точно так же, как и Он сам, ученики Его суть «свет миру» (Мф. 5, 14 ср. Иоан. 9, 5). Поэтому ненависть к ученикам есть ненависть мира к Иисусу и к Отцу — «так будет, потому что не познали ни Меня ни Отца» (16, 2—3). Мы имеем здесь целый цикл

---

\* Несколько отличная формула у Матфея (10, 37) имеет совершенно тот же смысл, особенно в связи с контекстом (Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку с матерью ее, и *враги человека домашние его*).

представлений о единстве божественной жизни, или о единстве Бога в Отце, в Его посланном Сыне и в обществе посланных Им учеников, исполненных Его Духом. Если у Иоанна мы находим образ виноградной лозы, которая живет в своих ветвях и гроздиях (15), то у синоптиков мы узнаем, что Сын человеческий пребывает в каждом из Своих учеников и что подавший чашу холодной воды одному из малых сих *во имя ученика* не лишится своей награды. Кто напоил, накормил, одел или посетил одного из братьев меньших, тот послужил Христу, а тот, кто их оставил без помощи, тот Его оставил, Ему не послужил (Мф. 25). Таким образом, богосознание Христа является здесь живым принципом новой нравственной организации человечества, *деятельным началом организации человечества в высшей, божественной жизни*. У синоптиков истина солидарности этой жизни раскрывается иначе, чем у Иоанна, но и здесь и там говорится о том же: речь Христа у Матфея более конкретна и имеет эсхатологическую окраску; слова его в четвертом евангелии более имеют в виду внутреннюю сторону и абсолютное содержание новой жизни, которая имеет во Христе свое средоточие.

Из этого ясно, какой конкретный смысл и содержание имело богосознание Христа, в какие конкретные формы оно отливалось и как все в Его учении им связывалось и из него вытекало. В этом самое убедительное, достоверное доказательство *исторической* действительности этого богосознания — ничего более цельного нельзя себе представить. Видно и то, в какой степени нравственное сознание было насыщено здесь религиозным содержанием и как все нравственные отношения получили реальный, объективный характер. Убедившись в этом, мы можем рассмотреть мессианическое учение Христа в связи с Его эсхатологией, которая, как уже показано нами, неотделима от Его нравственного учения.

#### IV

Мы видели, что «сыновнее самосознание» Христа имело реальное содержание, определявшее собою и Его представление об Отце и о Себе самом (Сыне). Сознавая Себя «Сыном Божиим», Он сознавал Себя действительным Мессией, чаемым Христом. Наступление дня Господня, великого и страшного, представлялось Ему непосредственно близким («не прейдет род сей, как все это будет»). Он придет внезапно, как молния, как потоп во дни Ноя, и за-

стигнет врасплох все народы. Живые и мертвые предстанут перед судом, и судией будет Он, Сын человеческий, имеющий прийти со славою и со всеми святыми ангелами на облаках небесных, как Его видел Даниил. Тогда апостолы Его воссядут с Ним на двенадцати престолах и будут судить 12 колен Израилевых.

Для многих современных критиков это учение Христа является наиболее соблазнительным. Одни, как Штраус, например, не сомневаются в его подлинности, принимают его буквально и, признавая его безумною мечтою (*Schwärmerei*), обращают его против Христа. Другие, не допуская, чтобы мессианическое самосознание Христа могло выражаться в образах столь массивных, стремятся путем искусственного истолкования ослабить их впечатление или просто перетолковать эсхатологию Христа в возможно более рациональном и моральном смысле (напр., Гаупт, Б. Вейсс, Бейшлаг). Третьи, наконец, путем различных критических операций сиюят отнести наиболее значительные эсхатологические тексты на счет самих евангелистов или редакторов евангелий: так, напр., так называемый «малый», или «синоптический, апокалипсис» (Мк. 13, 5—32 = Мф. 24, 4—36 = Лк. 21, 8—33) возводится к небольшому апокалиптическому писанию («*читающий* да разумеет»), послужившему материалом для всех трех синоптиков.

Но, несмотря на все колебания, всесторонние критические исследования не могли не привести к научному установлению факта: Христос несомненно признавал Себя Мессией и признавал близость царства с его судом и спасением, в его силе и славе. На торжественное заклятие Каиафы, спрашивающего: «Он ли Христос, Сын Бога живого», — Иисус отвечал: «Я есмь, и увидите Сына человеческого, сидящего одесную силы и грядущего с облаками небесными» (Мк. 14, 62 = Мф. 26, 64 = Лк. 22, 69 сл.). Как известно, первосвященник оказался менее требовательным, чем иные критики: разодрав одежды, он вскричал: «на что еще нам свидетели! вот теперь вы слышали хулу!»

Для критиков, стоящих на чисто исторической почве, не может быть сомнения в подлинности эсхатологического учения, изложенного у синоптиков. Если некоторые частные вопросы (напр., об упомянутом «синоптическом апокалипсисе») и продолжают обсуждаться, то едва ли возможно оспаривать, что пророчества о скором, внезапном и славном пришествии Сына человеческого, точно так же как и притчи об этом пришествии, принадлежат Самому

Иисусу, все равно, какова бы ни была наша оценка этого учения\*.

Высшую судебную власть приписывают Сыну человеческого уже дохристианские апокалипсисы; она приписывается Ему всем Новым Заветом, и Сам Иисус говорит о ней во многих разнообразных случаях, освещая грядущий суд с различных точек зрения. Он говорит, что на этом суде Сын человеческий постыдится тех, кто постыдится Его перед людьми, отвергнет тех, кто отвергнул Его или Его учеников (Мк. 8, 38 = Мф. 10, 32—33 = Лк. 9, 26 и 12, 8—9). В нагорной проповеди Иисус говорит, что Он будет судить и тех, кто Его признал, кто именем Его пророчествовал и изгонял бесов: «...не все, говорящие Мне: «Господи, Господи», войдут в царство небесное, а творящий волю Отца Моего небесного» (Мф. 7, 21 = Лк. 13, 26); если признание Сына есть признание Отца, то такое признание требует исполнения «правды», которая есть Его воля. «Сын Человеческий» будет судить по правде, согласно воле Пославшего Его, и потому «воздаст каждому по делам его» (Мф. 16, 27). Наконец, в заключительной речи о суде у первого евангелиста (Мф. 25, 31—46) это учение получает окончательное развитие: Сын Человеческий примет тех, кто послужил Ему в Его братьях меньших, и отвергнет тех, кто Ему в них не послужил. Приписывая Себе божественную власть суда, Он делает и апостолов участниками в ней (Мф. 16, 19; 18, 18; 19, 28; Лк. 22, 30). Он пользуется властью вязать и решить уже на земле и *показывает*, что Он ее имеет (Мк. 2, 10). Чем был бы Мессия без этой власти? Отец дал ее Ему, «потому что Он есть Сын Человеческий» — ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστί (Иоан. 5, 27), — суждение, которое можно было бы признать аналитическим.

Синоптическая эсхатология предполагается в четвертом евангелии (напр., 5, 26—29), которое раскрывает нам внутреннюю, как бы эсотерическую сторону учения о суде. «Отец» никого не судит и весь суд «отдал Сыну», который также внешним образом «никого не судит» и учит никого не судить, пользуясь властью Своею для прощения. «Отвергающий Меня и не принимающий слов Моих имеет судьбу

---

\* Holtzmann N. T. Theol. 1, 315... Stellen wie Math. 24, 26—27... die Wiederkunftsgleichnisse Math. 24, 43—Lc. 12, 39... repräsentieren das Urgestein der synopt. Eschatologie... An der rückhaltlosen Anerkennung solcher Thatsachen hat die protest. Exegese die Probe strenger Aufrichtigkeit, überhaupt ihrer wissenschaftlichen Competenz zu bestehen<sup>112</sup>. О современном положении вопроса в научной литературе см. там же.

себе — слово, которое Я говорю, оно будет судить его в последний день, ибо Я говорил не от Себя, но пославший Меня Отец, Он заповедал Мне, что сказать и что говорить» (Иоан. 12, 48 сл.). Как у синоптиков грех против *духа* не прощается никогда (Мк. 3, 29), заключая в себе свое внутреннее осуждение, так в Иоанновом евангелии грех против слова Божия заключает в себе свой собственный внутренний суд. Смысл этого учения таков: Бог судит мир через Сына (точно так же, как Сын говорит его через апостолов); одни принимают это слово, заключающее в себе жизнь, а другие отвергают его и тем судят себя самих. Замечательно, что в этом положении четвертого евангелия многие критики, как оба Гольцмана, Орелло Кон (Cone), Юлихер и другие, усматривают результат александрийского умозрения. На самом деле если искать исторического основания его, то следует обратиться к Ветхому Завету: древние пророки, как Иеремия, например, в своем качестве носителей слова Ягве сознают себя призванными судиями народов. Да оно и не могло быть иначе: раз пророк в своем богосознании слышит «слово Ягве», раз оно, как горящий огонь, рвется из него (Иер. 20, 4), то может ли он не видеть в нем высший божественный суд? \* «Вот Я вложил слова Мои в уста твои. Смотри, Я поставил тебя в сей день над народами и царствами, чтобы искоренять и разорять, губить и разрушать, созидать и насаждать» (Иер. 1, 9) — так говорит Ягве Своему пророку.

Согласно учению Иисуса, осуждение или оправдание человека зависит от его отношения к воле Отца (Мф. 7, 21), выраженной в слове Божиим, от принятия или непринятия этого слова и тех, через кого оно говорится. Слово судит мир, а пророки, как впоследствии и апостолы, суть служители и свидетели этого слова. Поэтому Иисус, совершенный носитель слова, есть судья, и Он видит участников этого суда в своих посланниках, или апостолах, как носителях того же слова, для которого они все оставили (Мф. 19, 27 сл.), — того слова, которое пребывает в Нем. Видеть в этом александрийскую философему — значит игнорировать Ветхий Завет и синоптиков, значит совершенно извращать историческую перспективу, упуская содержание из-за той формы, в которую оно облекается у великого ефесского «пресвитера» (2 Иоан. 1, 1; 3 Иоан. 1, 1). В Откровении, в единственном тексте, где говорится о «Слове» (Логосе), мы находим ту же мысль: «Верный

---

\* См. выше, 287—288 сл.

и Истинный, Который *праведно судит* и праведно воинствует», имеет имя «Слово Божие» (19, 11, 13); и из уст Его исходит острый меч, чтобы поражать народы (ib. 15). Для всей истории учения о Логосе этот текст имеет первостепенное значение, указывая нам связь этого понятия с ветхозаветною пророческою мыслью и новозаветною эсхатологией.

Эта новая, христианская эсхатология примыкает к еврейской апокалиптике, в которую она влагает новое религиозное содержание. Какова бы ни была оценка критиков, Христос, несомненно, был безусловно уверен в близком пришествии дня Господня. Это убеждение вытекает из самого существа Его мессианизма, из Его учения о Боге, о суде и спасении. Оно коренится в самом сердце веры Израиля, которая «исполняется» во Христе и перехватывает в Нем через свои ветхозаветные рамки; его нельзя выделить из учения Христа, потому что оно не навязано Ему извне, а вытекает из Его богосознания, сознается Им, как откровение. Раз Он сознает Себя Христом, Сыном Божиим, значит, царство близко — «у дверей». Оно противоположно миру и человеческим царствам, и противоположность эта с каждым днем ощущается все сильнее и резче. Реализация Бога на земле, раскрытие Его правды и славы не есть человеческое дело; окончательное упразднение зла, физического и нравственного, не может быть достигнуто человеческими усилиями, но оно, с точки зрения Христа, составляет божественную необходимость. Царство Божие есть дело Божие; и хотя оно приближается незаметно, хотя оно сеется в человеческих душах семенем слова, которое представляется исходящим опять-таки от Бога, самое раскрытие царства, самое торжество его над богопротивным миром, лежащим во тьме и смерти, может быть мыслимо лишь как внезапное — в силу того что противоположность признается реальной и безусловной. Нужно вдуматься в совокупность этих идей, чтобы понять их внутреннюю необходимую связь.

Сознавая Себя средоточием грядущего царства, Христос не мог не ощущать его непосредственной близости (Мк. 13, 21 сл. = Мф. 24, 34 сл. = Лк. 22, 32 сл.). Но пока остается Его слово, что о дне и часе пришествия не знают ни ангелы небесные, ни Сын, а только Отец (Мк. 13, 32 = Мф. 24, 36), мы должны допустить, что Иисус не назначал времен и сроков, хотя представление о непосредственной близости конечного суда соединялось в Нем, как и у пророков Израиля, и в апокалиптике, с представлением

о необходимости предшествующих великих катастроф, в числе которых главное место занимает разрушение Иерусалима. Среди христиан иерусалимских, как и среди самих иудеев, несомненно существовало ожидание, что славное пришествие Господа наступит в критический момент осады святого города или не замедлит по его разрушению. Но отсюда еще нельзя делать заключений, чтобы Сам Христос разделял подобный взгляд, и критические предположения о «синоптическом апокалипсисе» всего менее могут обосновать подобные заключения. Во всяком случае пока мы имеем дело с гипотезами, едва ли допускающими строгое обоснование, мы должны признать, что Христос, подобно Иеремии, предсказывал разрушение Иерусалима и учил видеть в этом событии, как и в других великих исторических и космических катастрофах, — знамения великого Божьего суда, точный срок наступления которого Он признавал неизвестным ни Себе, ни ангелам. Он вполне согласуется с учением пророков, видевших в истории великий суд Божий и в отдельных событиях ее указывавших отдельные акты, отдельные «знамения» этого суда. Но вместе с тем это нисколько не упраздняет ни из учения Христа, ни из учения пророков веру в конец истории, в конечный «суд», связанный с существованием царства Божия на земле. Не вдаваясь в вопрос высшей религиозной оценки и оставаясь на фактической почве, мы должны предостеречь, однако, от оценок явно поверхностных, основанных на неправильном понимании того места, какое эсхатология занимала в учении Христа. Он не исходил из каких-либо навязанных или навязчивых мессианических или апокалиптических мечтаний, — мы видели, как поборол Он искушения ложного мессианизма. Мало того, эсхатология вообще не была Его точкой отправления; наоборот, она была результатом Его учения, Его богосознания, и притом результатом внутренне необходимым. Поэтому и суждение об эсхатологии Христа неразрывно связано с нашим суждением о Нем Самом. А для того чтобы суждение это могло быть объективным и обоснованным, следует рассмотреть, к какому практическому результату приводило Самого Христа сознание близости царства и сознание Его собственного мессианического достоинства?

*Лично для Самого Христа такое сознание имело последствием сознанный необходимость Его страдания и смерти для искупления многих, для спасения их от грядущего, близкого суда. Это опять-таки факт, установленный бесспорно.*

В настоящее время среди критиков различных направлений замолкают голоса, отрицающие историческую достоверность слов Христовых о необходимости Его страданий. За отсутствием других свидетельств одно установление тайной вечери могло бы служить тому доказательством. Но этого мало: самая критика выясняет связь между предсказаниями Христа о Его страданиях и сознанием Его мессианического достоинства.

Если в ранний, галилейский период Своей проповеди Христос уже высказывал, что для учеников придут дни поста, когда отнимется у них жених (2, 20), то синоптики указывают с точностью тот момент, с которого Он начал говорить ученикам «открыто» (ἐν παρησίᾳ Мрк. 8, 32) о Своих грядущих страстях: это случилось после того, как им открылась тайна Иисуса, когда Петр от их лица признал Его Христом. *Запретив им строго* говорить об этом кому бы то ни было, Он с того времени (ἀπὸ τότε Мф. 16, 21) начал открывать ученикам, что Ему надлежит много пострадать (πολλὰ παθεῖν Мрк. 8, 31), быть отвергнуто и убито, причем, однако, Он говорит и о Своем воскресении и славном пришествии (16, 27). Во второй раз Он говорит им об этом после сошествия с Фавора: «Вложите вы себе в уши эти слова: Сын человеческий будет предан в руки человеческие» (Лк. 9, 45). В третий раз Он говорит им о том же, «восходя во Иерусалим», т. е. перед Своим торжественным мессианическим въездом (Мф. 20, 17 сл. = Мрк. 10, 32—34 = Лк. 18, 31—34), после того как Он обещал им участие в своей славе (Мф. 19, 28 = Мрк. 10, 29 сл. = Лк. 18, 29 сл.). Далее Он говорит о том же в притче о винограднике, и в словах о женщине, помазавшей Его миром за несколько дней до Пасхи, почти накануне Его смерти, и, наконец, на прощальной вечере с учениками.

Каков смысл этих предсказаний? Почему и как сознавал Сам Христос необходимость Своей смерти? Повторяем, мы не хотим вносить нашу субъективную оценку в рассмотрение фактов, которые, по нашему крайнему разумению, ее превышают. Мы постараемся лишь установить самые факты, насколько они доступны нашему знанию и пониманию.

Прежде всего напомним уже указанное нами отсутствие каких бы то ни было представлений о страданиях Мессии в раввиническом богословии времен Христа. Стало быть, уже по чисто эмпирическим основаниям не может быть речи о каких-либо внешних влияниях в этом отноше-

нии. Мы знаем, что крест Христов был впоследствии «безумием для эллинов и соблазном для иудеев» — чем он был вначале и для учеников. Отдельные места из псалмов и пророков стали толковаться в смысле предсказаний о страданиях Мессии лишь впоследствии — в церкви и синагоге. И если сам Он мог относить к себе такие места, то потому, что Ему открылась необходимость Его страданий, а не потому, чтобы Он пришел к ее сознанию путем искусственной комбинации отдельных священных текстов.

Далее, нельзя признать, чтобы мысль о необходимости умереть и пострадать явилась в Нем вследствие естественных соображений о вражде книжников и священников и о неизбежности роковой развязки. Не видно, однако, чтобы подобные внешние соображения Его заботили, и совершенно недопустимо, чтобы они могли породить в нем Его новое понимание мессианического служения и сознание нравственно необходимой жертвы. Проникнутый Своим мессианизмом, Своею верою в Отца и сознанием Его промысла и всемогущества, Он осуждает всякий мирской страх; Он верит в чудо Божие и в царство Божие, как чудесно, внезапно наступающее. При таких условиях Его смерть могла представляться Ему нравственно необходимой, но она могла представляться Ему неизбежной. И это доказывается нам решительно всем, что мы знаем о Христе и о Его отношении к Своей жизни и смерти; так было до самого конца, как мы видим из Гефсиманского моления о чаше.

Одинаково ложно было бы объяснять предсказания Иисуса тем, что Он изверился в Своем мессианизме. Мы только что видели, наоборот, что предсказания эти начинаются с того момента, как ученики признают Его Христом. Мало того, все эсхатологическое учение, учение о грядущем славном пришествии, синоптики влагают в уста Иисуса главным образом в последние дни Его земной жизни, когда Он открыто совершает свой мессианический въезд в Иерусалим. Он свидетельствует свое звание перед Каиафой и не отрекается от него перед Пилатом, как показывает надпись на Его кресте, написанная еврейскими, греческими и римскими письменами.

Стало быть, мы должны искать объяснения предсказаний Иисуса не в чем-либо внешнем, а в самом Его мессианическом учении, в Его мессианическом сознании, в его богосознании. Сознывая Себя Сыном Божиим, Он и не мог видеть иного основания для своего страдания и смерти, кроме *воли Отца*. И действительно, мы видим, что, как

только ученикам открывается Его тайна, Он спешит запретить им ее разглашать и тотчас же начинает открывать им, что Ему надлежит «много пострадать и быть убиту». Обращаясь к свидетельству трех первых евангелистов, подтвержденных и свидетельством четвертого евангелия, мы видим, что необходимость страданий и смерти определяется для Христа двумя мотивами, двумя великими заповедями — любви к Богу и к ближнему. Во-первых, и прежде всего, *послушанием* воле Отца: Сыну Человеческому *надлежит* пострадать, δεῖ αὐτόν παθεῖν. Эта необходимость заключается в неисповедимой воле Отца, которой Иисус, «не считавший хищением быть равным Богу», подчиняет свою человеческую волю подвигом послушания. Мы не видим в нем той жажды мученичества, которая иногда принимала болезненные формы в другие века; мы не видим, чтобы Он ставил смерть Свою самостоятельной целью или шел на нее по какой-либо предвзятой идее: Он хочет победы, а не смерти, и душа Его, вся Его человеческая душа, «возмущается» при мысли о смерти. Об этом свидетельствуют и синоптики, и Иоанн; «огонь пришел низвести Я на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся; но крещением должен Я креститься, и как томлюсь Я, пока это совершится!» (Лк. 12, 49—50). «Душа Моя теперь возмутилась, и что Мне сказать? Отче! избавь Меня от часа сего! Но на сей час Я пришел» (Иоан. 12, 27) «...И взял с собою Петра, Иакова и Иоанна, и начал ужасаться и тосковать. И сказал им: душа Моя скорбит смертельно; побудьте здесь и бодрствуйте. И отошед немного, пал на землю и молился, чтобы, если возможно, миновал Его час сей. И говорил: Авва Отче! все возможно Тебе; пронеси чашу сию мимо Меня; но не чего Я хочу, а чего Ты» (Мк. 14, 33—36). Ясно, что никакие «мессианические представления» тут ни при чем; Он действует, подчиняя Свою волю тому, что Он сознает, как волю Отца, которому Он молится. Он исполняет Его заповедь.

## VI

Содержание этой заповеди состоит для Него в том, чтобы *быть Спасителем*, — «не судить, а спасти мир» (Иоан. 12, 47): это особенность Его мессианизма в отличие от мессианизма еврейской апокалиптики, и как только ученики признают в Нем Христа, Он делает все, чтобы запечатлеть в них именно эту особенность. Начиная от первого предсказания страданий и кончая омовением ног,

о котором повествует четвертый евангелист, Он словом и делом учит их отказаться от фарисейской закваски и показывает им отличие царства Божия от всяких человеческих царств. Уверовав во Христа, ученики еще сами не знают, какого они духа (Лк. 9, 51 сл.), и готовы низвести огонь на тех, кто их не принимает; они начинают мечтать о грядущей славе, об обещанных престолах и спорят о том, кто из них больше. На это Иисус указывает им, во-первых, на Свой крестный путь, на то «крещение», которым Он имеет креститься и которым должны креститься те, кто хочет за Ним следовать: «кто хочет идти за Мною, отвергнись от себя, возьми крест свой и следуй за Мною» (Мк. 8, 35). Во-вторых, Иисус указывает им на то, что порядок Божьего царства представляет прямую противоположность порядку земных, человеческих царств, основанных на внешнем господстве, насилии и владычестве высших над низшими. «Кто хочет быть первым между вами, да будет всем рабом. Ибо и Сын человеческий пришел не для того, чтобы Ему служили, а чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мк. 10, 44—45). Таков божественный порядок, божественный смысл мессианизма для Самого Христа, на что Он прямо указывает Петру, когда тот начинает Ему «прекословить»: «отойди от Меня, сатана, потому что ты думаешь не о том, что Божие, а что человеческое» (Мк. 8, 33 = Мф. 16, 23). Замечателен ответ на просьбу сынов Зеведеевых о местах в Царстве Небесном: «Не знаете, чего просите. Можете ли пить чашу, которую Я пью, и креститься крещением, которым Я крещусь?» (Мк. 19, 38). Ясно, что самый путь к грядущей славе определяется здесь как крестный путь.

Новейшие критики, как Гольцман, настаивают на том, что сознание необходимости страданий и смерти явилось у Христа не от начала, а именно с того времени, как Он стал открывать это Своим ученикам. Подобное утверждение является слишком решительным: мы не знаем, когда «Отец» открыл Иисусу Свою волю, — во всяком случае, как признает и сам Гольцман, спор о посте, возбужденный учениками Иоанна (Мк. 2, 18 = Мф. 9, 14 = Лк. 5, 33—39), имел место несравненно ранее исповедания Петра в Кесарии, и ответ Иисуса, хотя и неясный для спрашивавших, достаточно показывает, что уже в то время Он видел дни, когда «отнимется жених» у Его учеников. В сущности, как мы уже сказали, путь крестный определился для Христа от начала, и уже в пустыне, поборов искушения ложного мессианизма, Он явно вступил на него,

хотя до последнего часа Он верил, что Отцу «все возможно»: сознавая Себя Христом, Сыном Божиим, Он несомненно верил, что Отец мог в самую последнюю минуту по молитве Его представить Ему «более нежели 12 легионов ангелов», т. е. *явить Его миру Судией и Мессией*. Если в это верили впоследствии Его ученики, если в самый момент падения храма, объятого пламенем, тысячи иудеев ожидали внезапного знамения Сына человеческого, то и Он не был бы Мессией, «Сыном человеческим», если бы Он не верил в возможность такого конца. Во всяком случае эту веру Он засвидетельствовал перед Каиафой: «ты сказал; даже говорю вам: отныне узрите Сына человеческого, сидящего одесную и грядущего на облаках небесных» (Мф. 26, 64). За это слово Он и был осужден и, таким образом, смертью Своею запечатлел его.

Мы знаем, что Отец был для Него бесконечно сильнее и реальнее мира и что Он признавал Себя в Нем Сыном и помазанником, носителем Его слова, пришедшим на царство, в Свое наследие. Но с другой стороны, внезапное наступление этого царства, явление Мессии в силе и славе и реализация Бога на земле — понимается Им, как суд и гибель миру, враждующему с Богом, суд всем народам, и прежде всего Израилю, который «не знает Отца», несмотря на закон и пророков. Мир является Ему *достойным* суда, и суд тяготеет над ним, потому что Богу в нем нет места, потому что слово Божие «не вмещается в нем»: этим мир сам себя обрекает суду и смерти, сам исключает себя из «жизни», из царства Божия. Должен ли Мессия явиться, чтобы судить этот мир, как того ждали иудеи и сами апостолы? Но ведь еще со дней Амоса пророки проповедовали, что суд Божий начнется с дома Божия и будет для него днем осуждения. Иудеи не знают, что такое Бог, если они хотят суда, перед которым обличится всякая нечистота и неправда.

Но если Мессия, пришед, не должен судить мир, то не значит ли это, что Он должен поступиться Своей царственной славой, совлечь ее с Себя, смириться в немощи и смириться до смерти, потому что Он неизбежно будет осужден враждою мира, осужден теми самими, которые ожидали себе Судью? Мы не можем знать о том, *как* открылась Иисусу воля Отца о Его страданиях. Но мы знаем несомненно, что Он признавал Себя Христом, Сыном Божиим, которому должно явиться в силе и славе; и вместе Он признавал и учил, что такое явление есть всеобщий суд и осуждение миру. Судить мир или спасти мир: Ему ясно,

чего хочет Отец и какую заповедь Он дает Ему, чтобы через Него открылась миру любовь Отца. В Его богосознании Ему открывается, что мир может быть спасен не славным явлением, а смертью Христа, которому надлежит судить мир. Эта смерть есть суд и осуждение миру, не вмещающему царства Божия, и вместе она есть искупление миру. Если царство славы принадлежит праведным, принадлежит Сыну Божию, то страдание и уничтожение праведного, страдание Сына Божия есть обличение мира и вместе *жертва* за мир, *искупление* мира от суда. Он — Отрок Божий (*ебед Ягве*) или «агнец Божий, несущий на Себе грех мира». В Его вольной смерти открывается любовь Отца, славится Отец в Своей *любви* и *долготерпении* — мысль, выраженная в словах четвертого евангелиста: «Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного» (3, 16).

Спасти мир внешним образом нельзя, потому что суд Божий не есть внешняя опасность и наступление царства Божия не есть неприятельское нашествие. Безусловное осуждение зла есть самая непреложная правда, которая отменена быть не может; осуждение зла есть осуждение *злой воли*, а потому спасение понимается прежде всего как перерождение, обновление этой воли, ее внутреннее обращение к воле совершенно благой, т. е. к Богу как источнику жизни. Чтобы спасти мир, нужно показать ему эту благую волю во всем ее объеме, нужно убедить его в любви Божией и примирить мир с Богом; нужно победить мир в человеке, сделать человека в самой его воле жертвой Богу и тем примирить Бога с человеком, соединить Бога с человеком. Так христианская мысль понимала жертву Христа, и такое понимание представляется нам исторически правильным объяснением мысли самого Христа.

Царство Божие с своей правдой определяется как высшая цель человека, как абсолютное, высшее благо. Все осуждение, согласно евангельскому учению, состоит в исключении из царства Божия, или в том, что сам мир исключает себя из него. Поэтому Христу, как *Спасителю*, надлежит через Себя открыть доступ к Богу, сделать других причастниками «жизни», причастниками Себя, Своего существа; Ему надлежит, во исполнение пророков, заключить новый союз, новый завет между Богом и человеком. В этом смысл Его тайной вечери. В сознании Своего высшего мессианического достоинства и в повиновении «воле Отца» Он отдаст Свою душу «за многих», «чтобы всякий верующий в Него имел жизнь вечную» (Иоан. 3, 16). Если

так учила апостольская церковь на основании слов Христа и свидетельства Его учеников, то и беспристрастный историк не укажет иного основания, определяющего собою Его вольную смерть, кроме того, которое заключалось в Его богосознании. В кресте состояло величайшее испытание этого богосознания, величайшее искушение «Сына человеческого»; крестом измеряется духовная глубина этого богосознания, восторжествовавшего не только над страданием и смертью, но над величайшею противоположностью, какую только может вместить человек. На кресте Иисус показал, что Он «не искал Своей славы», потому что Он отдал самую эту славу, которая в Его сознании Ему принадлежала и которую Он вкушал, испытывал в Своей молитве.

Он отдает Свою плоть и кровь «за многих», чтобы дать этим «многим» и тот «Дух Отца», который Его наполнял, чтобы стать посредником Отца и людей, живым средоточием новой духовной организации человечества. В сознании всех верующих, которое определяется Его мыслью, Его делом и словом, это величайшая, божественная жертва — жертва Богу, в которой отдается весь человек и *более, чем человек: тут Мессия, Сын Божий отдается*; это жертва Богу, в которой славится Отец в Своей любви, отдавший Сына, и жертва за людей, за тех, которые, вкусив ее, *испытали* ее, как жертву искупления. И даже тот, кто не верует ни в Бога, ни в Христа, кто видит в Иисусе только человека, до конца действительно сознававшего Себя Мессией, Сыном Божиим, и тот должен признать все безмерное величие любви и веры, того духовного подвига самоотречения, который совершился на Голгофе.

Но здесь уже ставится вопрос веры, вопрос о том, был ли подвиг Христа лишь субъективно-нравственной победой, есть ли Голгофа лишь нравственная иллюзия, или же сам крест Христов свидетельствует о страшной реальности совершившегося, о реальности правды и добра, о реальности духа, о реальности *Бога и человека* во Христе? И если мы отвлечемся здесь от всяких предвзятых теологических суждений, если мы рассмотрим жертву Иисуса и судьбу Его со стороны чисто человеческой, углубившись в то, что было действительно, что Иисус действительно сделал, то и тут остановимся перед тем, что превышает нас, перед богосознанием Иисуса, которое преображает перед нами Его личность, светится из нее и является нам как бесконечно превосходящая нас духовная мощь. «Если хочешь познать Меня в Моем Божестве, познай Меня в Моем

страждущем человечестве» — вот одно из самых глубоких откровений средневековой религиозной мысли.

## VII

Мы не будем распространяться здесь о том, каким образом христианская мысль выработала себе учение об искуплении. Это случилось лишь впоследствии. Сам Иисус говорит, что Он пришел «отдать свою душу во искупление многих», и засвидетельствовал это на прощальной вечере с учениками: «сие есть тело Мое, за вас ломимое» — «сия есть кровь Моя, кровь (нового) завета, за вас проливаемая». Каковы бы ни были споры о точном тексте этих слов, с ними несомненно связана мысль о жертве — жертве Богу за людей, а следовательно, и мысль об искуплении.

Но о самой тайне искупления Иисус ничего не говорит ученикам. Они пережили, испытали эту смерть — до тех пор они не могли понять ее смысла, — и свидетельство их об этой смерти тем и ценно, что смысл ее открылся им лишь впоследствии, на основании испытанного, пережитого. Предсказывая им Свою смерть, Иисус говорил им о Своем грядущем воскресении, — иначе как объяснить Его речи о славном пришествии Мессии? Но ученики, по-видимому, на этом не останавливались: в общее воскресение они верили и без того, а самая смерть Мессии представлялась им непонятной и недопустимой, как величайший соблазн. Они ждали при жизни Христа, что он внезапно явит Себя в силе и славе, и не им одним, а миру. Лишь впоследствии, когда они уверовали в воскресение Христа, явилась и новая оценка Его смерти. Крест стал победным знаменем, символом христианства, началом новой жизни и был принят как высшее откровение любви Отчей, торжествующей над миром и Его враждою (Римл. 5, 8). Смерть Христа была пережита, как искупление, и вскоре все воспоминания о земной жизни Его побледнели перед проповедью Его Креста — как суммы Его учения. Апостол Павел не знает «Христа во плоти»: с него достаточно, что Он был Иисус, которого он гнал, был Христом, что Он был распят, умер и воскрес. В этом все евангелие Павла, пережитое им евангелие, в котором заключается для него вся полнота христианского учения и жизни. Когда оно открылось ему, он «не стал тогда же советоваться с плотью и кровью и не пошел в Иерусалим к прежде бывшим апостолам» (Гал. 1, 16, 17): его евангелие «не есть человеческое» (1, 12): это евангелие распятого и воскресшего Христа. Так сам Павел его понимает.

То, что было прежде величайшим безумием и соблазном, остается и теперь величайшим соблазном для человеческого рассудка: верить, что Иисус есть воистину Христос, Сын Бога живого, и признавать, что Он умер, — не есть ли это величайшее из противоречий, соединение двух несовместимых противоположностей? Одна из них необходимо упраздняется другою: нельзя действительно *верить* во Христа и не верить, что Он воскрес; нельзя видеть в Нем Божество и признать, что победа Его над смертью была не полною, а только субъективно-нравственной. Но самый факт смерти и страдания Христа остается и для верующих во всей своей парадоксальности и в силу самой веры получает для них мировое значение: раз противоречие между жизнью и смертью, между Богом и миром, или Богом и человеком, фактически разрешается во Христе, раз вся вражда в Нем побеждена и покрыта, то христианская мысль находит в нем ключ к разрешению всех противоречий бытия, всех нравственных вопросов человека. «Христос распятый» — «иудеям соблазн и эллинам безумие» — является верующим как «Божия сила и Божия мудрость» (1 Кор. 1, 24).

Отсюда для христианской мысли открывается бесконечное поприще: во Христе видит она «путь, истину и жизнь», источник жизни и воскресения. Он является ей как Богочеловек, осуществивший в Себе совершенный союз Бога и человека. Она признает в Нем Царя, священника, принесшего божественную жертву и основавшего новое, истинное служение Богу, пророка, открывшего миру Отца. Наконец, она признает в нем более, чем пророка или носителя слова Божия, она видит в Нем самое воплощенное слово, нераздельно соединившееся с Его духом, со всем Его одухотворенным существом. Поскольку в Нем осуществилась «истина и благодать», благоволение Божие или предвечная благая мысль Божия о мире и человеке, Он определяется как самая эта Мысль, истинный Разум, или божественный Логос.

Логос греческой философии был лишь умозрительной гипотезой, предметом умозрения, Евангельский Логос определяется как начало действительной жизни, составляющее предмет опыта и религиозной оценки, осязаемое в своей действительности: «о том, что было от начала, что мы слышали и видели своими глазами, что мы смотрели, что руки наши осязали, о Слове жизни — ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем и возвещаем вам жизнь вечную, которая была у Отца и явилась нам — что

мы видели и слышали, возвещаем вам, дабы и вы имели общение с нами» (Иоан. 1, 1—3). Так говорит апостол слова.

Учение о Христе раскрывается в апостольской церкви не как результат умозрительных гаданий или предположений о Нем, а как результат *религиозной оценки* Его слова и дела и результат пережитого нравственного опыта. Иисус был признан подлинным Сыном Божиим, и Его Богосознание — подлинным Богосознанием. Отсюда вытекает вся Христология апостольской церкви, завершающаяся учением о Логосе: ибо и это учение заключает в себе не что иное, как *признание абсолютной истинности или абсолютной подлинности Богосознания Христа, связанного с Его личным Самосознанием*: на основании евангелия это Богосознание Христа признается божественным, определяется как сознание Самого Бога о Себе или Логос Божий.

Но история учения апостольской церкви, определяющегося нормами евангелия, равно как развитие христианской мысли последующего времени в ее соотношении с греческой философией, должна составить предмет особого исследования.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

В последнее время в связи с изучением «родного языка» Спасителя, т. е. арамейского языка \*, завязался оживленный спор о значении термина «сын человеческий». Некоторые исследователи, как Литцман и Вельгаузен, указывают, что выражение *bār naš* или *bār ênāš* (st. emph. *bār ênaša*) означает просто «человек» и (впоследствии!) в иудейско-галилейском и христианско-палестинском наречии появляется в смысле местоимения «некто». Отсюда они заключают, что Христос не мог именовать себя «сыном человеческим», так как такого выражения *не могло* быть на арамейском языке: сирский перевод принужден прибегать к искусственному обороту «сын сына человеческого» для его передачи; арамейское *bār ênāš* нельзя переводить буквально «сын человеческий», а выражение «человек» — мессианического смысла иметь не могло \*\*. Но во-первых, тщательное изучение евангельских текстов показывает, что

---

\* Arnold Meyer, *Jesu Muttersprache*, 1896.

\*\* Lietzmann, *der Menschensohn* (1896), 85 и др.; ср. Wellhausen, *Skizzen*, 6 (1899), 187 сл. Holtzmann (N. T. Theol.), 1, 256, признает это «важным открытием».

в них греческий термин  $\acute{\omicron}$   $\nu\iota\omicron\varsigma$   $\tau\omicron\upsilon$   $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\lambda\omicron\upsilon$ , или «сын человеческий», в ед. числе служит исключительным обозначением *одного* Христа, и притом что не только у синоптиков, но и у Иоанна этот термин употребляется в несомненно мессианическом смысле, как это отмечает и сам Литцман\*. Во-вторых, в том же мессианическом смысле разумеется предвечный «сын человеческий» и в несомненно подлинных текстах Еноховой книги, в которых и Литцман отказывается видеть христианскую интерполяцию. В обстоятельном исследовании этот ученый показывает, что термин «Сын Человеческий», отсутствующий уже в посланиях Нового Завета (хотя и встречающийся в некоторых памятниках послеапостольского века), быстро перестает служить для обозначения мессианического служения Христа и употребляется как греческими, так и латинскими христианскими писателями преимущественно для обозначения человеческой природы Спасителя. Наоборот, у офитов, которых Литцман справедливо причисляет к сектам иудейского происхождения, термин «Сын Человеческий» сохраняется в прежнем значении «небесного человека» (Деян. 7, 56). Уже все это заставляет нас заподозрить справедливость его утверждения, будто в эпоху Христа выражение «Сын Человеческий» не могло употребляться в том смысле, в каком мы находим его в евангелиях и в апокалиптической литературе, и будто оно было лишь впоследствии произвольно внесено в евангельские тексты. Замечательно к тому же, что в этих текстах говорится не только о славном пришествии Сына Человеческого, как у Даниила или в Еноховой книге, но также и об унижении и страдании этого Сына человеческого: это даже приводило в смущение слушателей Христа, которые «слышали из закона, что Христос пребывает во век», и спрашивали, «что же это за Сын человеческий?» (Иоан. 12, 25:  $\tau\acute{\iota}\varsigma$   $\epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$   $\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$   $\acute{\omicron}$   $\nu\iota\omicron\varsigma$   $\tau\omicron\upsilon$   $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\lambda\omicron\upsilon$ ). Далее, если это выражение есть интерполяция, то почему она не встречается в посланиях? Учение апостола Павла о небесном Адаме или о небесном человеке, имеющее несомненное отношение к некоторым преданиям синагоги, могло бы, казалось, дать удобный повод для внесения термина «Сын Человеческий».

Все это делает нас склонными придавать решающее значение лингвистическим аргументам проф. Дальмана,

---

\* 54.— Во всяком случае в евангелиях  $\acute{\omicron}$   $\nu\iota\omicron\varsigma$   $\tau\omicron\upsilon$   $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\lambda\omicron\upsilon$  в ед. числе нигде не обозначает «человека», а во множ. числе употребляется в этом смысле только однажды: Мк. 3, 28.

который доказывает неточность выводов Вельгаузена и Литцмана. По его мнению, они недостаточно различают эпохи в истории арамейского языка, и он утверждает, что в арамейском языке дохристианской эпохи выражение «сын человеческий» являлось столь же необычным, как и выражение «Ветхий днями». Важно, далее, указание, что арамейское *bār ʿēpāš*, точно так же как евр. *ben adam*, никогда не детерминируется: так называемый *status emphaticus* — *bār ʿēpāšā*, как и евр. *ben haadam*, не встречается никогда в старой иудейско-арамейской литературе. Определенный человек «*der Mensch*» есть *enasa*, и *бар енаша* или *барнаша* в позднейшей литературе были новшествами, а потому мнение, будто «(сей) сын человеческий» (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) означает по-арамейски «человек», является несостоятельным\*.

---

\* Благодаря особенности арамейского языка детерминация могла соединиться лишь с *ʿēpāš*, а не с *bār*, вследствие чего это выражение означало не *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* (сын сего человека), а *ὁ υἱὸς ἀνθρώπου* (сей сын человека). Греч. форма *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* объясняется всего проще как форма ед. числа от употребительного в LXX οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων; *ὁ υἱὸς ἀνθρώπου* не годилось, поскольку по-гречески *ἄνθρωπος* («человек») не имеет собирательного значения (как евр. *adam*). Отсюда следует признать, что *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* было наиболее удачной передачей необычайного арамейского выражения (как русское «сын человеческий» или в особенности немецкое *der Menschensohn*). С другой стороны, понятно и затруднение сирского переводчика ввиду *τοῦ ἀνθρώπου*, которое он хотел передать буквально.

**О ПРИРОДЕ  
ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ**



---

## О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ \*

В философии, как и в политике, существуют вопросы, которые можно назвать закрытыми. Над ними долго и упорно бились, иногда в течение целых веков, и разошлись, не примирившись и не достигнув соглашения. Но чтобы не возобновлять бесплодной и утомительной борьбы, противники как бы вступают в безмолвное соглашение — молчать о главном, об общей вине своей. Подразделяя вопрос на множество частных пунктов, они сражаются на этих пунктах, обходя первоначальную причину спора. От времени до времени бывает, однако, полезно припомнить ее, сдунуть пепел с тлеющего угля. Ибо лучше, чтобы он догорел до конца, вместо того чтобы тлеть и чадить под обманчивым пыльным слоем.

Задача настоящего философского журнала, без сомнения, состоит не в том, чтобы плодить возможно большее количество вопросов философии и психологии, но скорее в том, чтобы, по возможности, способствовать к уменьшению их беспорядочного множества. В наш «век вопросов» столь многие из них потому и остаются без ответа, что они претендуют на самостоятельное значение и обсуждаются независимо от других, более существенных. И прежде чем испытать какие бы то ни было теории, отвечающие на различные вопросы, мы должны испытать самые эти вопросы. Ибо истинный ответ получает лишь тот, кто верно и хорошо спрашивает. Есть требования и от вопросов; и только выполняя эти требования, они становятся объективными, истинными вопросами. Истинный вопрос не измышляется и не загадывается, но составляет открытие; он определяется логически и исторически как природой исследуемой вещи, так и тем, что ранее было известно о ней.

Прежде чем вопрошать природу, мы, обыкновенно, спрашиваем людей, от которых мы можем узнать несравненно больше, научиться гораздо скорей и верней всему,

---

\* Печатал. в журнале «Вопросы философии и психологии»<sup>1</sup>.

что они в действительности знают. И только не удовлетворенные их ответами, мы обращаемся к немой природе и думаем над ее загадками. Но как бы много ни дала нам природа, как бы многому она нас ни научила, люди дают нам больше, потому что их она учила дольше и раньше нас. Если же мы, не пройдя всей школы человеческой мысли, не усвоив их результатов, обратимся к непосредственному исследованию природы вещей, то мы рискуем навсегда ограничиться грубыми попытками, неизбежными ошибками, пережитыми нашими предшественниками.

В области положительной науки мы не встречаем ничего подобного. Никто не ищет своим умом правил грамматики или арифметики, никто не изучает географии путем личного опыта, и всякий ученый, желающий подвинуть вперед свою науку или хотя бы следить за нею, — должен знать все, что сделано, что достигнуто до него. В философии не все следуют этому простому и естественному правилу. У нас в особенности, никогда не знавших умственной школы, случайное, произвольное философствование составляет обычное явление. Случайные чтения и споры, случайности характера и воспитания — при отсутствии правильной дисциплины ума — часто определяют собой всю нашу философию. Нигде нет мнения более шаткого, убеждений более решительных; все воззрения невольно принимают такой субъективный, личный оттенок, что они при всей своей смелости, обыкновенно, даже не могут быть сформулированы определенным образом и, будучи высказаны, возбуждают лишь споры и недоразумения.

По-видимому, единственным верным средством против такого зла может служить усиленное изучение истории философии или хотя бы истории философских вопросов. На деле обычным оправданием самодельного философствования является предвзятое, неразумное отрицание объективной логики в развитии коллективной мысли человечества.

Но если даже мысль человечества в своем целом не логична, не согласна с собою, нельзя отрицать известного исторического и психологического преемства, связи идей, учений и вопросов между собою. И нельзя отрицать существования разных школ, среди которых подобная связь и преемство были, бесспорно, логичны. Эти школы боролись и мирились, развивались и разлагались, но все они хотели познать истину как можно вернее, глубже, полнее, чтобы под конец сойтись, согласиться между собой. И если мы считаем истину познаваемой, — много ли, мало ли, настолько, чтобы самим философствовать о ней, — неуже-

ли же мы будем столь самонадеянны, что не спросим тех, кто прежде нас думал в общении с другими, с преданием всего человечества? Неужели же мы решимся вычеркивать из истории целые эпохи мысли или, что то же, сводить их значение к какому-нибудь пустому заблуждению или праздному спору? К сожалению, мы часто делаем и то и другое и потому бываем осуждены впадать в прежние ошибки или доходить с трудом до положений, давно добытых и развитых совокупными усилиями целых поколений, развитых несравненно полнее и глубже, чем мы это в состоянии сделать путем наших личных усилий. И между тем на нас, стоявших вне движения европейской мысли и не имевших непосредственно ее живого предания, на нас, едва приступающих к изучению вопросов философии и психологии, особенно сильно ложится обязанность изучать эти вопросы исторически, в их взаимной логической связи и зависимости, в их внутреннем органическом единстве.

В пестром множестве современных вопросов трудно уловить такое единство, трудно найти основной вопрос, с которым бы систематически связывались все остальные. Если бы даже мы могли а priori угадать такой вопрос, мы должны были бы исторически и диалектически доказать его существенное, первенствующее значение. Но так как мы верим в историческое и логическое преемство человеческой мысли, то мы обратимся к истории и рассмотрим, каков был капитальный философский вопрос в эпоху, предшествующую зарождению так называемой «новой философии»<sup>2</sup>, и исследуем затем, как он разрешился этой последнею, во что он обратился ныне.

Капитальным, основным вопросом средневековой философии был, несомненно, вопрос об отношении рода и индивида, универсального и частного. Этот вопрос был поднят во времени зарождения чистой философии — учениками Сократа. Платон и Аристотель осветили все его трудности, схоластика билась над ним в течение всего средневекового времени. Исследуя его, мы находим, что и в новой философии он под другой формой продолжает разделять умы, оставаясь капитальною, роковою задачей. Не изучив истории этого вопроса, нельзя понять истории философии, нельзя уловить смысла многих современных споров, учений и понятий.

Вопрос об отношении рода к индивиду настолько общ, универсален, что захватывает все области философии: в логике — это вопрос о природе общих понятий, об их отношении к представлениям, к единичным предметам;

в политике, этике — это вопрос об отношении гражданина к государству, человека к человечеству; в метафизике — вопрос о реальности общих, универсальных начал; в физических науках — о происхождении родов, видов и индивидов.

Что прежде, что существенно: род или индивид — в природе вещей, в сознании человека, в его личной и общественной жизни? В действительности нет ни рода без индивида, ни индивида без родовых свойств. Абстрактный род есть отвлеченное понятие; абстрактный индивид — атом, который может быть только мыслим посредством умственного отвлечения всяких родовых свойств: такой атом не может существовать в действительности, ибо самое существование есть уже *общий* признак, не говоря о других общих признаках, которыми его невольно наделяет наша мысль. И тем не менее оба начала, общее и частное, индивидуальное, различны и противоположны, и большинство философских учений давало перевес либо тому, либо другому началу. Очевидно, что частное, как частное, не может без остатка сводиться к общему и быть из него объяснимо и выводимо, ибо в частном есть всегда нечто неделимое, неразложимое, *свое*. Точно так же и *общее* не может *быть* простым продуктом частных, ибо частности имеют в себе все, кроме общего. Однако были философские учения, которые более или менее отрицали все частное во имя общих начал, между тем как другие учения отрицали все общее во имя атомистического индивидуализма. Одни рассматривали всякую индивидуальность как случайное и в сущности совершенно непонятное проявление общей природы вещей, явление ложное, преходящее и постольку призрачное, несущественное. Другие, наоборот, признавали исключительную реальность индивидуальных явлений, частных случаев и вещей: все общее чисто субъективно и существует только в понятиях человека, — не в действительности. Одни учения признавали все индивидуальные вещи за субъективные представления, другие считали все общие начала за субъективные понятия. В такой форме противоречие сознавалось преимущественно в средние века в знаменитом споре крайних реалистов, утверждавших реальность «универсалий», и номиналистов, которые видели в этих «универсалиях» лишь *слова*, обозначающие неопределенное множество вещей.

Новая протестантская философия<sup>3</sup> попыталась упразднить это противоречие, признав и общее и частное, и понятия и представления одинаково субъективными. Все

индивидуальные вещи суть наши представления, все общие начала, идеи, принципы — суть наши понятия. В этом германский идеализм сошелся с английским эмпиризмом. В этом общем субъективизме, в этом отрицании вселенского бытия, объективного и универсального, они сходятся между собою и сводят все общее и частное к личному сознанию.

Но этим общим отрицательным результатом только и ограничивается сходство противоположных направлений современной мысли, ибо их понятия о личности столь же противоположны друг другу, как прежние понятия рода и индивида. Английский эмпиризм вполне отождествляет личность с индивидом, тогда как немецкий идеализм признает в ней «бесконечную субъективность», универсальное, логическое начало. Английский эмпиризм признает, что все вещи суть наши индивидуальные представления, что всякие общие понятия, начала, образуются нашим индивидуальным умом путем сравнения единичных случаев и их произвольного обобщения путем словесных знаков. Немецкий идеализм, напротив того, склонен признавать все индивидуальные элементы сознания производными и вторичными. Первична только универсальная деятельность духа, только «абсолютное я», «абсолютная мысль, себя мыслящая», — словом, бесконечный абсолютный субъект. Пространство, время, причинность, реальность и все другие «категории» мысли были признаны совершенно субъективными отцом новонемецкого идеализма, Кантом. Но вскоре оказалось, что эта субъективность мысли не имеет ничего индивидуального. Эта мысль, находимая нами в себе, эта воля, составляющая сущность нашего субъекта, оказывается универсальной: она предшествует вселенной, которая есть лишь ее представление; она предшествует и нам, нашей эмпирической индивидуальности.

Итак, спор номинализма и реализма не решен: прежнее противоречие остается во всей своей силе и проводится последовательно во всех областях философии. Английские эмпирики отрицают всякий универсальный логический элемент в познании и пытаются объяснить его посредством психологической ассоциации единичных представлений. Они объясняют происхождение вселенной посредством агрегации атомов, происхождение органических родов и видов — посредством бесконечного накопления единичных случайностей. Государство и нравственность образуются под исключительным влиянием индивидуальных действий и эгоистических потребностей человека. В основании госу-

дарства лежит принцип ассоциации, в основании нравственности — польза всех, взятых в отдельности.

Немецкий идеализм, напротив того, утверждает во всем абсолютизм универсального начала, сверх-индивидуального и постольку в сущности бессознательного: абсолютизм отвлеченных логических категорий, управляющих вселенной; абсолютизм бессознательной природы, родового начала наряду с совершенным ничтожеством преходящих индивидов; абсолютизм государства. Если история человечества является эмпирику совокупным результатом единичных стремлений к личной пользе, если она складывается из бесконечного ряда взаимодействий и столкновений, случайных или обусловленных внешним образом, то немецкий идеализм видит в ней один общий провиденциальный процесс, развитие единого универсального сознания или духа, единой идеи, единого субъекта. Для эмпирика каждое отдельное лицо есть исторический атом; для идеалиста — «момент мирового процесса», преходящий и несущественный. Эмпирик отрицает в истории разумную, идеальную связь событий; идеалист не признает никакой индивидуальной свободы человека, рассматривая все существующее как нечто разумное, т. е. как логически необходимый момент диалектического развития мировых идей. Единое универсальное сознание пребывает вечно в своих единичных проявлениях. Оно непрестанно обновляется в них, и эти частные сознания постоянно *линяют* на нем, сменяя друг друга, как листья деревьев. Каждая мысль и чувство, каждый человек, точно так же как и целые народы, суть лишь «моменты» самосознания мирового духа, — стадии или ступени, через которые оно должно перешагнуть, чтобы затем предать их забвению и перейти с вечно новыми юными силами к новым моментам и стадиям развития.

Таким образом, современная философия в своих противоположных направлениях развивает один и тот же протестантский принцип абсолютизма *личности*. Универсализм германского идеализма, точно так же как индивидуализм английского эмпиризма, представляется двумя моментами этого принципа, одинаково необходимыми, одинаково абстрактными и, по-видимому, непримиримыми между собою.

В теоретической философии мы могли указать лишь на один общий результат, тесно связанный с исходною точкой их отправления: мы разумеем *иллюзионизм*. Последовательно развивая свои начала, новая философия признала

мир явлений миром *представлений* и вместе разрешила все средневековые универсальные *сущности*, все греческие «родовые идеи» в *понятия*. Таков общий результат западноевропейского рационализма, как ни значительны все бесконечно разнообразны отличия отдельных школ и учений, как ни противоположны друг другу эмпиризм и мистическая метафизика.

Понятие личности, несомненно, конкретнее прежних понятий рода и индивида. Оно не исчерпывается ни тем ни другим, предполагая их обоих. Но вместе с тем оно и не примиряет их и потому в сущности разлагается ими, как это явствует из его истории. Следовательно, и оно еще недостаточно конкретно. И потому, провозгласив личность верховным принципом в философии, все равно как индивидуальность или как универсальную субъективность, мы приходим к иллюзионизму и впадаем в сеть противоположных противоречий.

Поставив личное самосознание исходною точкой и вместе верховным принципом и критерием философии, мы не в силах объяснить себе самого сознания. Тщательный анализ английской и немецкой психологии убедит нас в том, что логические функции личного сознания остаются необъясненными или же отрицаются вовсе; и в то же время самое психологическое объяснение явлений сознания оказывается в обоих случаях крайне односторонним и неудовлетворительным.

Отожествляя личность с эмпирической индивидуальностью, английская философия должна последовательно отрицать объективно-логический характер умственных операций; последние превращаются всецело в психологические ассоциации, которые сами по себе не имеют никакого логического значения и только внешним образом могут совпадать с действительным порядком явлений. Самые эти явления всецело разрешаются в представления, силы природы — в качественно неразложимые виды наших чувств и ощущений. Мы ничего объективно не *знаем*, ибо ограничены исключительно нашими представлениями, внутренними состояниями своего сознания. Отсюда вытекает последовательный скептицизм Юма<sup>4</sup> и Милля<sup>5</sup>: мы не можем выйти из субъективного ряда представлений, не можем сознавать ничего реального вне этих представлений, не можем знать ничего универсального, существующего независимо от нашего личного сознания. Логическая достоверность заменяется вполне психологической уверенностью, и самый закон причинности, это конечное основание

эмпиризма, разрешается в простую ассоциацию некоторых явлений.

Но отрицание логических функций сознания противоречит основной и непоколебимой вере человека в реальность внешнего мира, в универсальность истины. Врожденный реализм человеческого сознания жестоко мстит за себя и заменяет тонкий, умный критицизм скептиков грубым антифилософским материализмом.

То же видим мы и в немецкой философии: ее субъективный идеализм также не мог удовлетворить законным требованиям реализма. И вместе с тем этот идеализм оказался совершенно неспособным объяснить из своих абстрактных начал конкретные явления живого сознания. Рассматривая мир как представление или как волю, как продукт понятия или воображения, знаменитые метафизические учения, величавшие себя системами абсолютного идеализма <sup>6</sup>, не только не объясняют нам соотношения индивидуального, действительного сознания к абсолютному субъекту, но вынуждены отрицать его истинность. Индивидуальное сознание появляется на свете путем какой-то непостижимой ошибки абсолютного субъекта, его первородного греха; оно признается существенно ложным, не долженствующим быть и подлежащим упразднению. Подобно тому как английский эмпиризм объявляет простыми психологическими иллюзиями те универсальные и положительные устои нашего сознания, которого он не в силах объяснить, — немецкий идеализм вынужден признать всякое обособившееся сознание, всякое индивидуальное существование объективным заблуждением мирового субъекта. Это вытекает вполне из всего германского пантеизма <sup>7</sup> и не составляет исключительной особенности новейшей пессимистической философии, столь последовательной и сознательной в своих выводах <sup>8</sup>. Этот пессимизм есть лишь окончательный результат предшествовавшего движения, необходимый исторически и логически. Действительное сознание является двойным заблуждением: во-первых, поскольку оно *индивидуально*; во-вторых, поскольку оно есть *сознание*, ибо абсолютный универсальный субъект не может быть ни индивидуальным, ни сознательным. Единая мысль, мыслящая во всем, абсолютное «понятие всех понятий» есть, очевидно, нечто универсальное, не имеющее в себе ничего индивидуального; единая воля, заблуждающаяся в ложном множестве явлений, очевидно, слепа и неразумна по существу своему. И потому, чтобы объяснить самую иллюзию индивидуального сознания из

бессознательного универсального духа, приходится прибегать к совершенно мифологическим образам, толковать о каком-то вневременном грехопадении божества, о Бrame и Майе или о каком-нибудь трансцендентальном «толчке», пробуждающем личное сознание<sup>9</sup>. Приходится строить психологию на принципе, безусловно враждебном психологии, делающем а priori невозможным всякое реальное объяснение психологической индивидуальности. Нас не должно удивлять поэтому, что и в Германии философия начинает изменять своим отечественным преданиям, отказываясь от себя после многовековой абстрактной работы. Ученики Канта<sup>10</sup> переходят мало-помалу на сторону Юма и Милля, позитивизм и его побочное исчадие материализм, — вытесняют метафизику из университетов и книжного рынка Европы.

Нет нужды прибавлять, что крайние результаты эмпиризма и отвлеченного идеализма, вступая в противоречия с основными фактами и убеждениями теоретического сознания, противоречат и его нравственным требованиям. Совершенное отрицание свободной воли во имя эмпирической причинности или во имя метафизического предопределения, этика эгоистического самоутверждения и этика пессимистического самоупражнения, утилитаризм и пессимизм одинаково противны нравственным инстинктам человека. Коммунизм и милитаризм, идеал анархической ассоциации во имя утилитарных целей или идеал безличного всечеловеческого войска, культурной орды, вооруженной на универсальное самоубийственное истребление, никогда не станут идеалами разумного человечества.

Все сказанное заставляет нас исследовать глубже самый принцип новой философии. Не в нем ли заключается причина указанных противоречий, и насколько существенны эти противоречия? Достаточен ли этот принцип или же нуждается в некотором восполнении? Верховный принцип новой философии есть идея личности, ее критерий — личное убеждение, ее исходная точка — личное сознание в тройной форме: личного откровения (реформа немецких мистиков), личного разума (реформа Декарта) и личного опыта (реформа Бэкона).

## 1. ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ПОНЯТИЕ О ПРИРОДЕ СОЗНАНИЯ

Таким образом рассмотрение капитального вопроса прежней философии об отношении рода к индивиду приве-

ло нас к основному вопросу современной философии — о личном сознании человека: *Доступна ли истина личному познанию человека, и если да, то лично ли самое познание его вообще?*

Этот вопрос едва ли когда был поставлен в настоящем своем виде, но составляет собою роковую задачу всей новой философии. Лишь изучив его, уяснив себе его значение, мы пойдем должным образом смысл большинства вопросов современной философии и психологии.

Западноевропейские мыслители Нового времени рассматривали лишь первую часть этого вопроса: доступна ли истина личному познанию человека? Одни утверждали, что — да; другие доказывали противное. Но все признавали без доказательства, что сознание человека лично, и только лично. В этом сходились все — мистики, рационалисты, эмпирики. Это принцип всей протестантской философии, той великой умственной реформы, которая совершалась в Германии, Франции и Англии параллельно реформе религиозной. Этот принцип личного сознания — в откровении, разумении, опыте — был новым началом. И те великие мыслители, которые впервые его высказали, — мистики<sup>11</sup>, Декарт и Бэкон, — вполне сознавали значение своей реформы.

Древняя философия еще не выработала самого понятия личности. Разумное начало, проявлявшееся в сознании человека, сначала признавалось совершенно стихийным: то был мировой огонь, мировой воздух. Вдыхая его, мы становимся разумны; отделенные от него какими-либо органическими или физическими условиями, мы лишаемся объективного знания и погружаемся в мир субъективных грез и сновидений, в безумный бред или мертвую бессознательность\*. Сам Сократ полагал, что индивидуальный ум человека относится к «вселенскому разуму» точно так же, как его бrenное тело — к тем стихиям, из которых оно составлено, питается и растет. Аристотель тоже признавал разумное начало «кафолическим», т. е. всеобщим: самая душа, индивидуализированная в каждом живом существе, есть *по существу* своему нечто универсальное. И в полном осуществлении своей энергии, в познании вещей, в такой индивидуальной душе проявляется действие сверхличного духовного начала.

Средневековая схоластика, так же как и греческая философия, не ставила прямо вопроса о личности созна-

---

\* Ср. наш труд: *Метафизика в древней Греции.*

ния. Иные придерживались Аристотеля, другие приближались к современным взглядам. Что же касается до компетенции личного сознания, то схоластика, как известно, со всех сторон ограничивала ее внешним авторитетом. В таком внешнем ограничении познания человека, в его совершенном подчинении внешним традиционным формам, заключается типичная особенность схоластики, ее коренной недостаток, столь оправдывающий реформу. Но вместе с тем, как ни злоупотребляла она принципом предания и авторитета, в нем заключалась вся ее историческая сила и то положительное значение, которое она, может быть, имеет.

Компетенция личного сознания ограничивалась сначала в богословских вопросах *церковною организацией коллективного сознания*, постановления которого считались вселенски непогрешимыми. Отцы церкви и большинство схоластиков считали полноту истины недостижимой единичным умам и вместе сходились в признании безусловного авторитета *соборного*, католического сознания, живущего во всей церкви и ее предании. Таким образом логический и психологический принцип средневековой, точнее, общехристианской мысли был шире исключительного протестантского субъективизма: ибо наряду с личным началом человеческого сознания признавалась, очевидно, и *возможная соборность* этого сознания. Но, к сожалению, этот принцип соборности человеческого сознания, признававшийся фактически в некоторых отдельных случаях, не получил никакого научного развития в философии, логике или психологии средних веков. Схоластика умела только противопоставлять сверхразумное и сверхличное — разумному и личному, доколе разум и личность не вступились за свои права.

В великой философской реформе мистиков, рационалистов, эмпириков заключался законный протест против схоластики — протест, без которого возрождение свободной философской мысли не могло бы совершиться. Но, провозгласив безусловную компетенцию личности, признав исключительную личность человеческого сознания, реформаторы впали, как мы думаем, в роковое заблуждение, губительные последствия которого отражаются на всей новой философии.

Фактически исходною точкой каждой философии никогда не является ни личный опыт, всегда частный и весьма ограниченный, ни отвлеченное личное разумение, — мысль, свободная от всяких возможных предположений. Как бы

мы ни ратовали против всевозможных умственных традиций, есть такие традиции, отрешиться от которых значит отказаться от опыта и умозрения и сойти с ума, впасть в идиотизм и афазию. Ибо один язык, на котором я мыслю, есть живая конкретная традиция, точно так же как целый ряд понятий, терминов, умственных навыков и приемов, частью унаследованных мною органически, частью же воспитанных во мне людьми. Далее, и опыт и умозрение предполагают, что имеют дело с реальными фактами, имеющими общие свойства и общее значение. Но эта объективная реальность и универсальность вещей и их свойств есть нечто такое, до чего никто не может прийти личным умом или личным опытом, — нечто такое, что мы вместе со всеми принимаем на веру, предполагая опыт и убеждение всех.

Таким образом исходная точка нашей философии, хотя бы в самых общих чертах, определяется традиционным содержанием умозрения и опыта. Вместе с тем и критерий философии не есть личное сознание; никто себе не судья, но каждый судится другими: философские системы судятся историей, т. е. другими последующими мыслителями, которые проверяют *логичность* этих учений и сопоставляют их с положительными фактами.

Каждое индивидуальное человеческое сознание, пробуждаясь к жизни, развивает в себе свои врожденные способности и навыки при помощи старших, т. е. развитых зрелых человеческих индивидов. С одними врожденными склонностями и способностями без посредства воспитания оно навеки осталось бы в зачаточном потенциальном состоянии, точно так же как без врожденных человеческих способностей никакое воспитание не могло бы возвысить данного субъекта над ступенью животного идиотизма. Достигая зрелости, сознательная личность живет самостоятельно и как бы независимо от других; на самом деле в совокупности других сознаний она имеет естественную норму и закон своей деятельности.

Сознание человека, как мы полагаем, не может быть объяснено ни как личное эмпирическое отправление, ни как продукт универсального, родового бессознательного начала: в обоих случаях мы приходим к невольному отрицанию логических познавательных функций сознания, к субъективному идеализму — все равно, эмпирическому или метафизическому; во-вторых, мы приходим к ложной психологии. Сознание немислимо и необъяснимо без сознания, оно предполагает себя самого: постольку личное,

ограниченное сознание предполагает сознание общее, коллективное.

Как мы стараемся доказать в настоящем исследовании, только признав такую коренную коллективность, такую органическую соборность человеческого сознания, мы можем понять, каким образом оно может всеобщим и необходимым образом познавать действительность; только тогда мы можем понять, каким образом люди психологически и логически понимают друг друга и все вещи, сходятся друг с другом в рациональном и положительном познании объективной вселенской истины, независимой от всякого личного сознания. Только тогда мы можем понять возможную непогрешимость каждого *индивидуального* ума — в познании некоторых универсальных и необходимых истин, опытных и математических (а в некоторых случаях и метафизических).

Но прежде, чем пуститься в пространный анализ различных противоположных теорий сознания, а затем в исследование его природы и его трансцендентальных условий, мы попытаемся дать здесь предварительное понятие о том, что мы разумеем под возможной соборностью человеческого сознания.

Я думаю, что человеческое сознание не есть мое личное отправление только, но что оно есть коллективная функция человеческого рода. Я думаю также, что человеческое сознание не есть только отвлеченный термин для обозначения многих индивидуальных сознаний, но что это живой и конкретный *универсальный* процесс. Сознание обще всем нам, и то, что я познаю им и в нем объективно, т. е. всеобщим образом, то я признаю истинным — от всех и за всех, не для себя только. Фактически я по поводу всего держу внутри себя собор со всеми. И только то для меня истинно, достоверно всеобщим и безусловным образом, что *должно быть* таковым для всех. Наше общее согласие, возможное единогласие, которое я непосредственно усматриваю в своем сознании, есть для меня безусловный внутренний критерий, точно так же как внешнее, эмпирическое согласие относительно каких-либо опознанных общепризнанных истин есть критерий внешний, авторитет которого зависит от первого.

Я могу ошибаться внутри себя относительно всеобщего органического согласия — в сложных запутанных вопросах, в том, что не для всех очевидно, о чем еще не состоялось окончательного внешнего соглашения. Но самая моя ошибка предполагает уверенность в возможности общего

согласия. Поэтому каждый может меня обличить, доказать мне мое заблуждение на основании общепризнанного, — *того, что все внутри меня признают*. Как бы ни силился я заглушить общий голос, он непогрешим; а когда я сознаю, что имею его за себя, то смело отвечаю за всех. Из немногих частных случаев я, совещаюсь сам в себе, могу вывести правильное универсальное обобщение. Из одной верной математической интуиции я могу формулировать всеобщую математическую истину; из немногих опытов — познаю с безусловной достоверностью общий закон природы, восполняя мой действительный опыт возможным опытом всех. Тот, кто познал истину, требует, чтобы ее признали все; *он один лучше всех знает то, что все должны знать*. И поэтому один побеждает и убеждает столь многих в том, чему сначала не хотел верить никто.

Знание человека начинается с чувственного опыта, показания которого всегда частны и единичны; от этих частных случаев единичный субъект лично, сам по себе, не имел бы ни психологической возможности, ни логического права перейти к чему-либо всеобщему, универсальному и необходимому, как в действительности это делают все. Логически совершенно непонятно, каким образом отдельный индивид может знать с безусловной всеобщей достоверностью что бы то ни было: свое собственное существование, бытие внешнего мира, бесконечного времени и пространства. Вместе с тем вера каждого человека в реальное существование мира и всех нас непоколебима и вселенски истинна. Мы знаем, что ее истина обязательна для всех, для всякого возможного сознания, точно так же как и всякая другая объективная истина, опознанная с тою же универсальной и безусловной достоверностью. Что же уполномочивает индивидуальное сознание на такое вселенское постановление иногда по поводу одного частного случая? Чтобы оно было верно, нужно, чтобы вещи существовали действительно и заключали в себе действительно нечто универсальное. Но как человек в своем личном сознании мог бы это знать и быть уверен в такой объективной универсальности? Как мог бы он распространить итог своих личных опытов за их ограниченные пределы? На деле мы все делаем это на каждом шагу, в каждом восприятии, ибо мы воспринимаем не ощущения, которые мы чувствуем, но *вещи*, и каждая из таких вещей является нам не совокупностью ощущений, но совокупностью *свойств*, объективных качеств. Нужны века размышления, чтобы понять относительную субъективность света, звука, осязае-

мых качеств тел. Что же уполномочивает нас непосредственно признавать их объективность? Что свидетельствует в нас непосредственно об этом реальном и всеобщем существовании вещей и их универсальных свойств и качеств? — Общее сознание, в котором я непосредственно воспринимаю вселенское согласие. Во мне есть этот *sensus communis*, *sens commun*, тот смысл, показания которого непогрешимы для меня и для всех, потому что он есть свидетельство всех в совокупности.

Не во всем, однако, соборное сознание действительно; во многом, как, например, в большинстве метафизических вопросов, оно только возможно. Но сознание как таковое имеет в себе всегда основную соборность, частью осуществленную, частью же неосуществленную, скрытую или задержанную. Формально наше сознание всеобщее; реально, по своему индивидуальному частному содержанию, оно ограничено. Отсюда — возможность противоречия, индивидуальных заблуждений. Поскольку же внутренняя метафизическая соборность сознания осуществляется мыслью и словом, становится реальной, мы познаем вещи истинно, объективно, всеобщим и необходимым образом, и познание наше становится внешним образом авторитетным. Позитивность опыта, т. е. восприятие самобытной, независимой от нас реальности, и возможная логичность знания предполагают коренную, существенную соборность сознания, ибо все логические функции, направленные на познание реального и общего, превышали бы компетенцию индивидуальной личности, если бы она не заключала в себе сверхличного начала.

Каждое слово наше доказывает факт коллективного сознания, предполагая его. Без слова никогда не мыслит человек, и только в форме слова мысль его объективно обобщается. Словами мы отвлекаем, образуем, определяем логические, универсальные понятия; словами же обособляем и закрепляем, индивидуализируем наши представления. И вместе слово есть воплощение соборного сознания, ибо не было бы слов, если бы они были непонятны и невняты для других, если бы незачем и не с кем было говорить. Слово предполагает органическую способность взаимного понимания, родовое психологическое единство; и вместе оно предполагает говорящих и внимающих людей. Посредством слова я мыслю в других, как в себе, и в себе, как в других, откуда оно есть существенная объективная форма мышления. Слово предполагает врожденную способность речи, общую всем нормальным индивидам челове-

ского рода. И вместе оно предполагает действительное общение с говорящими людьми. Для того чтобы овладеть словом и рассудком, человек должен быть воспитан людьми. С одними врожденными способностями, имея язык и разум, он никогда не выучился бы говорить и думать. Ибо органическая соборность человеческого сознания предполагает не только родовое единство, но и личное живое общение между людьми, — и не только род и индивид, но особое сверхличное начало, в котором примиряется родовое с индивидуальным.

Таково *предварительное понятие* о природе сознания, которое нам предстоит подробно развить и доказать, рассмотрев его различные последствия. Мы имеем одну общую вселенную, одну правду, одну красоту. Мы все знаем одним общим здравым смыслом, верим одной вселенской и непоколебимой верой, что есть реальный мир в пространстве и времени — совершенно независимый от нас. Мы знаем и верим в глубине нашего существа, что есть одна правда, один закон, который все должны признать, одна красота, которую все должны видеть. Без этого нечему было бы учить и учиться, не о чем спорить и не с чем соглашаться; без этого не было бы нравственной проповеди и художественного творчества. Истина, добро, красота не суть продукты внешнего эмпирического соглашения и недостижимы индивидуальному уму как таковому; они не суть также идеи какого-то абсолютного, трансцендентального я, отличного от всех живых человеческих личностей, и были бы совершенно непознаваемы в этом едином абстрактном субъекте. Сознание не может быть ни безличным, ни единоличным, ибо оно более чем лично, будучи соборным. Истина, добро и красота сознаются объективно, осуществляются постепенно лишь в этом живом, соборном сознании человечества. Оно имеет свои метафизические условия. Но прежде чем их исследовать, надо прочно установить самый факт коллективного сознания. С этой целью мы сначала предпринимаем здесь анализ тех учений, которые рассматривали сознание как личную функцию, дабы критически обосновать наш принцип и выяснить его с возможною точностью.

---

Три упомянутых направления новой философии — мистицизм, рационализм и эмпиризм — вначале не обособлялись друг от друга. В итальянской философии эпохи

Возрождения все три перемешиваются между собою в общем брожении, объединяясь в борьбе со схоластикой, с общим врагом своим. Но по мере того как эмансипация мысли завершается и римский католицизм, породивший схоластику, вытесняется новыми протестантскими учениями, враждебными самому принципу католицизма, новая философия распадается; германская мысль погружается в мистику и теософию, эмпиризм зарождается в Англии, рационализм — во Франции. Эти три философии расходятся между собою, и каждая стремится подкопать основание двух других. Мистицизм не подчиняется опыту и рассудку, думая постигнуть Бога и природу помимо их, непосредственным откровением. Эмпиризм протестует против мистики и метафизических умозрений. Рационализм стремится понять действительность из чистых понятий, дедуцировать из них а priori Бога и природу, дойти до всего чистой мыслью помимо опыта и откровения.

Германский мистицизм распался на два течения: одно, безусловно враждебное всякой философии, признало истину совершенно недоступной человеческому уму и породило пиетизм, мистику чувства<sup>12</sup>. Другое, умозрительное, вступило в союз с рационализмом и породило вместе с ним учение гностиков нашего века — немецкий идеализм. Таким образом, если считать этот союз окончательным, на поле брани остались два противника — метафизический идеализм и позитивный эмпиризм. Удастся ли немецкой философии поглотить в себя эмпиризм или английскому эмпиризму разрушить метафизику — покажет время. Во всяком случае коренное раздвоение опыта и умозрения является фактом ненормальным, указывающим на некоторое основное заблуждение. Рассмотрим теперь, каким образом обе великие философии Европы относятся к занимающему нас вопросу о природе сознания; исследуя его историю, мы поймем и причину их раздвоения. Мы начнем с психологии эмпиризма.

## 2. КРИТИКА ЭМПИРИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ О СОЗНАНИИ

Английская психология имеет бесспорные заслуги, которые нельзя отрицать. Она поставила своею целью эмпирическое исследование душевных явлений и в течение нескольких веков упорно отстаивала свою скромную область от ложной метафизики всякого рода. Ее полемика против «врожденных понятий», против различных фиктив-

ных способностей, категорий и других вымышленных подразделений души, против мнимой свободы безразличия (*liberum arbitrium indifferentiae*) имела некогда большое значение. Никто сильнее ее не указывал на общее значение чувственности в психической жизни, на сложный характер и относительность чувственных восприятий, на роль языка в образовании понятий, пожалуй, даже — на значение так называемой «ассоциации идей». Не признавая никакой метафизической соборности человеческого сознания, английская психология замечательно хорошо и полно раскрыла значение *эмпирической коллективности* сознаний. Она показала, каким подавляющим множеством понятий, представлений, верований, инстинктов, чувств мы обязаны другим людям — нашему воспитанию и постоянному взаимному общению, в котором мы проверяем себя, контролируемемся другими. Влияние языка, религии, государства, культуры — словом, влияние всех внешних форм коллективной жизни на развитие индивидуального сознания было раскрыто во всей своей полноте. В последнее время различные психофизические вопросы, как, напр., важный вопрос о наследственности, сделались предметом серьезной научной разработки.

И тем не менее английская психология, по-видимому, дошла до своего конечного предела и отживает свои дни. Там, где эмпирическая психология не перешла всецело в психофизику, она обратилась в мертвенную схоластику. Поставив себе целью индуктивное исследование фактов сознания, она на деле дедуцирует их из предвзятых посылок эмпиризма. Вместо того чтобы обобщать, она нивелирует факты, подгоняя их под несложные, бессодержательные формулы. Вместо того чтобы объяснять факты, она нередко полемизирует с ними, иногда упраздняет их вовсе, признавая их за простые иллюзии.

Мы уже знаем, что английский эмпиризм рассматривает сознание как личную, точнее, как чисто индивидуальную функцию. Отождествляя личность с индивидуальностью, мы невольно материализуем ее, ставим ее в исключительную зависимость от органических условий. Ибо человек есть физический индивид; психически он сознает свое единство, и ему кажется излишним признавать в себе несколько индивидуальностей. Он и его тело составляют одно неделимое целое. Правда, телесная неделимость весьма относительна; но тем труднее для психолога удержаться на границе материализма: нужна осторожность, граничащая с робостью и ханжеством, чтобы

не перейти этот пересохший Рубикон по стопам Г. Спенсера<sup>13</sup>.

Но ограничимся на этот раз областью чистого сознания. Индивидуальное сознание человека всецело ограничено собою, совокупностью своих настоящих и прошедших состояний. Это основной тезис эмпирической доктрины. Все содержание сознания обуславливается накоплением прошедших личных опытов, опыт же есть прежде всего состояние сознания. Самый дух есть не что иное, как совокупность таких состояний, связанных между собою. Дух всецело ограничен ими и ничего, кроме них, знать не может. Вне состояний моего сознания для меня ничего не существует; ибо если б я мог утверждать бытие чего-либо иного вне подобных состояний, то, значит, и знал бы о чем-либо вне их и не ограничивался бы ими, что противоречит основному исходному положению нашей психологии. Знать о чем-либо внешнем, трансцендентном нашему сознанию мы не можем, потому что мы ограничены собою; и все, что может выходить за пределы индивидуального сознания, выходит и за пределы его логической компетенции.

Мир есть совокупность моих представлений; пространство, время, материя, всякая реальность вообще существуют только в моем личном опыте, в состояниях моего сознания. Если я отрицаю это, если я признаю универсальную и безусловную реальность всех этих вещей, которая имеет вселенскую достоверность независимо от всякого индивидуального сознания, то я выхожу за пределы моей логической компетенции. Но, по мнению эмпиристов, я тем самым впадаю в психологическую иллюзию, ибо я осужден жить в своих состояниях, в мире представлений. Весь вопрос в том, чему я в действительности верю, — опытной психологии, которая превращает вселенную в представление, или действительному опыту, который ежеминутно опровергает такую психологию?

На деле, признавая реальность внешних вещей, универсальность очевидных и других истин, я выхожу не только за пределы моей индивидуальной логической компетенции, но, так как вселенная реальность *есть* и не подлежит отрицанию, я, познавая ее, выхожу за пределы самой моей личной индивидуальности. В действительности человек не только не ограничен собою и своими внутренними состояниями, но во всяком своем отношении выходит из себя общим, метафизическим образом в каждом акте своей жизни и сознания. Живой субъект никогда не ограничивается своим настоящим, тем, что ему непосредственно дано,

и невольно в своем процессе жизни выходит за свое настоящее: он не только есть, он бывает и *будет*. В каждом акте сознания мы выходим из себя метафизически, и этот процесс обуславливает самое сознание, ибо для того, чтобы сознать объективно какое-нибудь состояние нашего сознания, объективировать, увидеть его, мы должны выйти из него, отличить его от себя. Самый опыт всецело обусловлен этой идеальной деятельностью, как мы подробно пытались доказать в другом месте \*. Нет опыта, пока мы не возвышаемся над своим настоящим; нет внешнего опыта, пока мы не отличаем себя от того, что нам внешне; нет опыта без интуиции времени и пространства. И так как все объяснения интуицией времени и пространства из совокупности каких-либо субъективных ощущений, зрительных, осязательных, мышечных, оказываются несостоятельными, так как все они скрытым образом подразумевают время и пространство и основываются на смешении ощущений с готовым восприятием, то остается признать, что мы выходим из себя во времени и пространстве метафизически, идеальной деятельностью сознания. Никакие внутренние ощущения моего тела, никакие субъективные состояния индивидуального сознания не заключают в себе реальной вселенной, которую я признаю безусловно; никакие субъективные чувствования, вместе или в отдельности, не могут заключать в себе пространства и времени и дать мне их реальное восприятие. Ибо сами по себе эти состояния совершенно непространственны. Поэтому, пока я не выхожу в пространство за пределы моего тела и личного сознания (которое внепространственно), я не могу приписывать внешним вещам какие-либо действия, силы и свойства, не могу знать, есть ли вне меня что-либо вообще. Пока я не выхожу за пределы моих индивидуальных состояний, я не имею объективного опыта; пока я не выхожу за пределы личного опыта, я не обобщаю его и не имею знания. Ограничивая сознание его индивидуальными, частными состояниями, отрицая в нем присутствие всяких универсальных начал, последовательный эмпиризм должен отрицать всякие логические функции сознания. Всякое обобщение, точно так же как всякая безусловная уверенность в чем бы то ни было — в реальности вселенной, объективности пространства, есть превышение логической компетенции индивидуального сознания (если это не есть существенная, универсальная функция сознания вообще). В отрицаниях

---

\* Введение к «Метафизике в древней Греции».

скептического эмпиризма таится недоразумение: можно отрицать менее достоверное во имя более достоверного; для сознания же нет ничего более достоверного, чем то, что его превышает, — реальность вещей и универсальность истины.

Надо удивляться той энергии мысли, той железной, схоластической последовательности, с которой английская психология развила свой принцип во всех его разветвлениях, путем многовековой работы, не останавливаясь пред самыми крайними выводами. Одно из самых существенных затруднений эмпирической психологии заключается в странном противоречии между ее двумя методами — методом «интроспективного наблюдения», анализом фактов сознания, и методом экспериментальным. Наблюдения и опыт не могут, не должны противоречить друг другу: в настоящем случае они приводят к результатам не только противоположным, но совершенно непримиримым с точки зрения психологии индивидуального, эмпирического сознания. Наблюдение открывает в сознании ряд состояний духа, связанных между собою; за пределом этих состояний мы ничего не можем утвердить, ибо всецело ограничены ими. Опыт показывает, напротив того, что все эти состояния обусловлены внешним миром, физически. Опирируя с эмпирической индивидуальностью, мы необходимо должны исследовать эти физические условия сознания. Оно всецело обусловлено опытом, опыт — чувствами, а чувственность — отправлениями мозга и нервной системы. А так как нервное возбуждение есть неизменный antecedent всякого чувствования, его причина, то мало-помалу все индивидуальное сознание представляется мозговым отправлением. С другой стороны, с точки зрения внутреннего самонаблюдения самый мозг, точно так же как и материя вообще, есть не что иное, как представление, т. е. особое состояние сознания. Для немецкого идеализма такое противоречие разрешается сравнительно легко: материя признается первичным представлением мирового субъекта, низшею ступенью его «объективации» — общим базисом всех остальных ступеней или явлений. Для эмпиризма вопрос несравненно труднее, потому что, кроме состояний индивидуального сознания, он ничего не хочет знать. Отсюда вытекает несколько комическое положение этой психологии: метод «интроспективного наблюдения» приводит ее к отрицанию всего — универсального и реального, всего, что простирается за пределы состояний индивидуального сознания. Экспериментальный метод, наобо-

рот, вынуждает ее признать некоторый реальный и общий *grius* сознания, допустить, что мозг и реальная вселенная ему предшествуют. Критикуя своих предшественников Берклея и Юма, Герберт Спенсер был совершенно прав, заявив, что все естествознание — вздор, если учение субъективного идеализма справедливо. Оставаясь верною своему опытному методу, английская психология не может этого отрицать; оставаясь верной своему принципу, не выходя из границ индивидуального сознания, она никак не может с этим согласиться. Поэтому там, где она еще осталась верной своему эмпиризму, она накладывает на весь этот вопрос о соотношении духа и тела табу «непознаваемости» и признает здесь «вечную границу человеческого познания», нисколько не заботясь о том, что человеческое сознание фактически совершенно не знает этой границы и признает одинаково реальным как внешний мир, так и свое взаимоотношение с ним. Большинство английских психологов не выдерживают этого невозможного положения и открыто переходят на почву некритического материализма, как, например, Мaudсли<sup>14</sup> или Спенсер, обосновывающий его на доказательствах «от простоты» и «от очевидности». Здесь произошло даже нечто весьма важное и поучительное: сознавая, что допущение универсальной реальности выходит за пределы индивидуальной компетенции сознания, Герберт Спенсер впервые сослался на опыт *предыдущих поколений*, унаследованный нами в организации мозга. То был важный шаг вперед, ибо значение родового начала было признано если не в самом сознании, то по крайней мере в организации его физиологических условий. Тем не менее воззрение Спенсера помимо своего материализма продолжает страдать основной ошибкой школы и думает уйти от нее посредством простого *petitio principii*. Признание внешнего мира, его универсальной реальности психологически необъяснимо из устройства мозга, будучи фактом совершенно нематериального порядка, и логически никакое устройство мозга не уполномочивает нас на подобное признание. Во всяком случае мы должны сначала признать независимую от нас реальность материи, пространства и времени, чтобы объяснять материалистически сознание и говорить о предшествующем опыте посторонних лиц как о чем-то действительном. А пока я не выхожу актуально за пределы своего личного сознания, я не могу знать ничего объективного, реального и всеобщего. И опыт предшествовавших поколений, точно так же как и мой личный опыт, как опыт вообще, предпола-

гает одну и ту же общую, трансцендентальную деятельность, акт сознания, выходящего за свои индивидуальные пределы — непосредственно настоящего, данного. Только при таком условии опыт является органом положительного и объективного знания и логически способствует обобщению, индукцию; только при таком условии опыт других, всеобщий опыт, является для меня основанием убеждения, точно так же как мой опыт может служить подобным основанием для других. И между тем английская психология — критическая, а материалистическая тем более — не в силах объяснить этого акта. Отношение субъекта и объекта слишком реально и универсально для ее эмпиризма.

Она признает переход к реальному или от реального для себя непознаваемым и ограничивается состоянием сознания. Посмотрим же, насколько она в этой области объясняет явления, которые она исследует. Уже a priori трудно предполагать такое объяснение успешным; во всяком случае его задача весьма усложняется целым рядом ограничений и условий. Раз мы всецело ограничены своими состояниями сознания и не можем выйти из них, приходится объяснять время без времени, реальность без реальности, пространство без пространства — из каких-либо ощущений, которые сами по себе не *заключают* в себе ни того, ни другого, ни третьего. Английская психология действительно берется за эту алхимическую работу; но если она извлекает иногда крупницу искомого золота из своих анализов, мы смело утверждаем, что эта крупница в том или ином соединении раньше лежала в реторте, что она не добыта путем превращения чужеродных элементов. Но не будем останавливаться на этом вопросе, которого мы коснулись уже в другом месте: если пространство, время, вселенная реальны, то ясно a priori, что всякая психологическая конструкция их есть явная натяжка и невозможность. Простившись с реальными предметами и реальными восприятиями, обратимся к представлениям в собственном смысле слова.

Разрешив дух в совокупности состояний сознания, связанных между собою, английская психология стремится объяснить его из этих состояний. Дух не есть особое связующее начало представлений или какая-либо творческая сила, их образующая: эмпирически нам даны только различные «сознательные состояния» в их различных комбинациях. Это частные элементы сознания, и связь их, точно так же как и связь всех вещей, должна, по возможности, объясняться из них самих, без допущения какого-либо

универсального связующего начала. Объясняя физический, органический и социальный мир посредством внешнего сцепления физических, органических и социальных атомов, индивидуализм остается верен себе и в области психологии. Сознание объясняется посредством сцепления своих индивидуальных элементов. Такие элементы на языке английской психологии называются представлениями или «идеями», сцепление представлений — «ассоциацией идеи». Все эти идеи ассоциируются между собою по смежности, или по сходству, или же, наконец, «по контрасту». Одно представление вызывает в памяти другое или потому, что в предшествовавшем опыте они встречались вместе (иногда в совершенно внешней связи), или же потому, что они крайне противоположны. Эти простые, по-видимому, истины формулируются как основные законы психологии; их открытие приравнивается величайшим открытиям Ньютона и Кеплера \*. В доказательство их значения исписаны целые тома; один Бэн<sup>15</sup>, этот плодовитый схоластик эмпиризма, *doctor copiosus*<sup>16</sup> английской психологии, посвящает многие сотни страниц, чтобы доказать, что все представления в чем-либо смежны, в чем-либо сходны или противоположны некоторым другим представлениям и, в силу этих обстоятельств, склонны вызывать их в памяти «при прочих равных условиях». Все содержание сознания всецело обусловлено, с одной стороны, внешними впечатлениями, с другой — внутренней психологической причинностью представлений, их взаимной ассоциацией. Это — универсальный закон явлений в тесном смысле слова.

На первый взгляд это, может быть, самая бессодержательная психология, какую мы только знаем. Для человека непредубежденного трудно понять сначала, что собственно заключают в себе эти формулы законов ассоциации, чего бы не сознавал всякий ребенок, отдающий себе отчет о ходе своих мыслей. Но оказывается, что все значение этих мнимых законов, точнее, этих общих фактов ассоциации, именно и заключается в их бессодержательности. От этого именно и хватается за нить нигилистическая психология, чтобы свести к ним все остальные явления сознания. Факты внешнего, случайные сцепления представлений служат как бы исходною точкою для полемики эмпиризма против живого конкретного сознания. И так как все его явления смежны, все отчасти сходствуют, отчасти контрастируют,

---

\* Напр., *J. S. Mill*, August Comte and positivism. P. 53.

то все легко подгоняются под бессодержательные формулы ассоциации по смежности, по сходству и по контрасту. Победа над духом дается воистину слишком легко; путем двух-трех магических формул эмпиризм превращает его в такую же ассоциацию, в такое же внешнее сцепление событий, как и все остальное.

Но, рассматриваемый в таком исключительном свете, закон ассоциации идей оказывается вдвойне ошибочным: строго говоря, мы не находим в духе ни ассоциаций, ни идей, в смысле английской психологии, ибо оба термина, которыми она так злоупотребляет, неточны в высокой степени. Первоначально в греческой философии *идея* означала гипостазированное отвлеченное понятие. Платоники думали, что такие идеи существуют самобытно, независимо от вещей, как их творческие первообразы; схоластики и картезианцы полагали, что в душе человека существуют врожденные идеи, т. е. врожденные и обособленные друг от друга отвлеченности. Английская психология успешно боролась с подобным мнением, доказывая, что в душе нет таких врожденных отвлеченностей и понятий, что они вырабатываются медленно и обособляются посредством слов. Но термин «идеи» был все-таки сохранен, хотя и связанный с новым значением. Под идеями английская психология понимает в сущности *гипостазированные представления*, те «индивидуальные элементы», из которых складывается сознание. Но беспристрастный анализ показывает нам, что подобных элементов в духе не существует: в нем нет изначальных идей ни в смысле понятий, ни в смысле представлений. Как те, так и другие обособляются от впечатлений и друг от друга путем медленной упорной работы индивидуального сознания; они отграничиваются друг от друга условным образом посредством искусственных знаков, фиксируются и определяются посредством слова. Первоначальное состояние сознания не знает ни понятий, ни представлений, но сливает их в общем безразличном мраке. Затем наступает период медленного рассвета, когда мы разглядываем мало-помалу общие различия вещей, их неопределенные очертания. То, что ощупывали прежде во тьме с разных сторон и в разные моменты, слилось в одно общее тело; то, что сначала сливалось в общей неопределенности, различается на множество предметов, индивидуальная физиономия которых становится все более и более видной. Младенческий ум, без сомнения, представляет себе конкретно многие общие свойства вещей, которые он впоследствии мыслит отвлеченно; сначала

он связывает их неразрывно с какими-либо единичными предметами. И наоборот: многие единичные представления, индивидуальные предметы получают в его сознании общее, типическое значение: все птицы — канарейки, все деревья — березки, все люди — дяди и тети. Эти канарейки, березки, тети ребенка — больше и меньше, чем обыкновенные представления: больше — потому что они заменяют собою позднейшие понятия, меньше — потому что они крайне смутны и слабо индивидуализированы.

При ближайшем рассмотрении оказывается, однако, что большая часть наших представлений всегда сохраняет в себе подобную неопределенность. Лишь некоторые весьма сложные группы представлений обладают относительной индивидуальностью; но элементы, из которых они составлены, всего менее допускают индивидуализацию: это общие чувственные свойства, сами по себе совершенно родовые и неограниченные. Представления цвета, звука, вкуса, запаха, качеств вообще не обладают сами по себе никакими индивидуальными очертаниями: на самом деле их нельзя назвать ни представлениями (в смысле индивидуальных образов, идей), ни понятиями. Чтобы представить себе какой-нибудь цвет, я должен фиксировать его в какой-либо схеме; чтобы мыслить его в форме понятия, я должен умственно отвлечь его от всех тех колеблющихся схем, в которых моя мысль невольно его воплощает. И оба процесса представления и понятия развиваются параллельно друг другу, причем слово является существенным фактором в развитии обоих. Слово, высказанное впервые по поводу единичного предмета, — звук, вырвавшийся из груди под впечатлением преходящего чувства, получает типическое общее значение; и наоборот — собственное имя рождается из нарицательных.

Средневековые реалисты школы Авицены<sup>17</sup> и Фомы Аквинского<sup>18</sup> признавали, что общие, родовые начала существуют реально в вещах (*in re*), составляя их природу. Род присущ вещам по своему содержанию; отвлекаемый от вещей, он получает универсальную форму *понятия*. Реально он существует в вещах; формально, т. е. как отвлеченное вообще понятие, — только в уме. Род не есть только понятие, отвлеченное от некоторых индивидов, ибо он действительно существует «в основе» их (*fundamentaliter*), составляет как бы их общий базис; вместе с тем он не исчерпывается всецело индивидами, его представляющими, ибо заключает в себе некоторую реальную мощь

(потенцию), в силу которой эти индивиды могут быть умножены или размножены в его пределах.

Эта средневековая теория, столь хулимая и вместе столь забытая в наши дни, несравненно более соответствует психическим фактам, чем односторонний номинализм английской философии. Человек мыслит посредством слов, обособляет ими понятия, закрепляет, определяет, обозначает их словами. Но слово имеет реальное значение, знаменует действительный факт сознания, ибо понятие, обозначаемое словом, не исчерпывается им, но предполагает *род*, общее качество, свойство, отношения вещей. Понятия образуются и определяются словами, но положительный характер родовой общности сообщается понятию не словом, а предваряет слово. Ибо если бы в явлениях не было ничего общего, однородного, то слова были бы бесполезны, как язык, состоящий из одних собственных имен.

В живом сознании нет общего без частного, индивида без рода, но каждая вещь срastaется из общих свойств, и каждое общее свойство непременно представляется конкретно в связи с какою-либо совокупностью других. Отвлеченные понятия, обособленные представления существуют и в уме только «формально», при посредстве каких-либо схем или условных пограничных знаков, преимущественно словесных. На деле каждый род, общее качество или отношение существует лишь как общий базис некоторых представлений, и каждое представление заключает в себе «в основании» нечто общее, родовое. Эта родовая основная связь представлений обуславливает собой их связь — в сходстве и в противоположности, в смежности и вне смежности; как видимые внешние ассоциации, так и невидимые, всемогущие органические связи предполагают этот общий бессознательный базис. Нечто абсолютно индивидуальное не могло бы сохраниться в сознании, привиться к его общему стволу. И таким образом родовая, реальная основа сознания обуславливает не только связи представлений, но самую их сохраняемость в сознании (*retentiveness*). Каждое представление может быть по произволу воспроизведено, повторено, удвоено нами, видоизменено самими разнообразными способами; каждое представление, как бы мы его ни фиксировали, является в высшей степени колеблющимся, изменчивым, неустойчивым; ни одно не ограничено данной единичной своей формой, но допускает множество форм. Постольку, следовательно, представление имеет *общее содержание*, в котором оно и сохраняется. В силу этого же общего содержания оно может быть непосредственно

обращено в понятие. С другой стороны, всякое понятие может быть представлено конкретно, потому что ему соответствует некоторая положительная, реальная потенция в сознании.

Итак, в духе нет ни врожденных идей понятий, ни выродившихся идей представлений\*. Поэтому и термин «ассоциация» является нам неточным и постольку не объясняющим фактов сознания. Что представления вызывают друг друга в памяти, когда они имеют нечто общее между собою, не подлежит никакому сомнению. Но каждое представление имеет столь много общего с таким множеством других, что один закон ассоциации не может объяснить, почему из всех возможных комбинаций представлений осуществляется только одна. На деле в каждой ассоциации кроме возбуждающего и возбужденного представления действует *интерес*, или мотив, направляющий наше *внимание* в ту или другую сторону: иногда он заключается в самом представлении, которое живет и движется перед нами; иногда он связан с какою-либо внешнею целью, ввиду которой мы должны припомнить нечто. Этот интерес, *мотивирующий* наше внимание, является душой всего процесса; и раз, что воля и внимание вмешиваются в дело, произвольно завязывая и разрывая нити ассоциации, случайное внешнее сцепление представлений является невозможным. Самый процесс припоминания и внимания есть явление совершенно необъяснимое из одних представлений и тем более из «ассоциаций», с которыми приходится бороться при каждом сложном воспоминании. Каким образом я из всех возможных представлений, дремлющих в моей памяти, сосредоточиваю свое сознание на

---

\* Чтобы найти искомые индивидуальные элементы сознания, его психологические атомы, английская психология вынуждена искать их где-нибудь вне сознания. Она обращается к микроскопической анатомии, которая указывает ей на элементы первного вещества — клеточки и волокна. Некоторые психологи приравняли первые — элементарным идеям, вторые — отношениям между идеями и пытались объяснить ассоциации идей гипотезою особых «путей», проторенных в мозгу между группами клеточек. Серая корка, покрывающая мозговые полушария, заключает в себе приблизительно 1 200 миллионов клеточек и 4 800 миллионов волоконца. Отсюда Бэн вычисляет вероятное количество нервных элементов, потребное для приобретения или сохранения того или другого рода знаний (математических, лингвистических, музыкальных и др.), указывая, каким образом эти различные приобретения взаимно друг друга ограничивают. Нет надобности прибавлять, что если индивидуальные идеи оказываются фиктивными, а отношения имеют характер общих, то и вся эта система гистологической френологии являет собою, по меньшей мере, *testimonia pauperlati* философской психологии известного направления.

одной определенной группе их и припоминаю к ней не те представления, которые она случайно вызывает, но те, которые мне нужно припомнить ввиду известной цели? Мышление есть разумный и целесообразный процесс, в котором все отдельные представления не навязываются, а мотивируются в своей связи. Мы воспринимаем результаты этого процесса, т. е. связанные мысли; иногда мы в состоянии проследить первые его побуждения. Но самый промежуточный процесс, результатом которого является мысль, — процесс, который отыскивает ответ на вопрос, не сознается нами, как это превосходно показал Гартман. Мы знаем, что это — разумный и целесообразный процесс, потому что им обусловлена мысль, потому что он подыскивает желанный ответ из бесконечного множества возможных представлений. Но как все эти представления, находящиеся в нашем распоряжении, пребывают, однако, вне светлой сферы нашего действительного сознания, так и мысль, чтобы найти их, должна поневоле выйти из его границ. Чем же руководствуется она вне сознания? Почему она разумнее, проще, вдохновеннее именно там, где она не измышляется и не сочиняется, где она не выдумывается, но выливается непосредственно из глубины души?

Должны ли мы признать какую-либо иную форму разумности и сознания, кроме индивидуальной, или же допустить «премудрое бессознательное» немецких философов — последовательный эмпиризм не может допустить ни того, ни другого. Всякое трансцендентальное сознание, всякая трансцендентальная разумность есть нечто невысказанное с точки зрения такого эмпиризма. Доведенная до крайности, его психология вынуждена отрицать все досознательное и внесознательное в душе человека как нечто выходящее за пределы индивидуального сознания. Она должна последовательно отрицать всякий *præius* сознания, т. е. все предшествующее сознанию, в духе или вне духа, всякое сознание, кроме эмпирического, и все бессознательное. Ей остается поэтому либо отождествить *память* с *сознанием* — чудовищный абсурд, на который никто не отважится, либо же отказаться от себя и броситься в объятия материализма.

Уже Милль допускает бессознательное лишь в смысле бессознательных мозговых процессов. Бэн, который несколько не считает себя материалистом, и Герберт Спенсер проводят этот взгляд во всех подробностях. Это явное банкротство психологии эмпиризма. Не говоря уже о том, что материализм ее до крайности не критичен и противоре-

чит ее основным посылаком, подобная психология, отрицая бессознательные или, точнее, внесознательные, душевные процессы, совершенно отказывается от своей задачи — «психологического» объяснения душевных явлений. Мало того, она совершенно искажает их природу.

В наши дни едва ли представляется нужным настаивать на значении «бессознательного» в душевной жизни человека: скорее приходится предостерегать против злоупотребления этим смутным термином. Как бы то ни было, если мы, отрешившись от всяких предвзятых мнений, взглянем беспристрастно на свою собственную душевную жизнь, то, несомненно, убедимся, что сознательное в ней бесконечно перевешивается бессознательным, — точнее, что вне сферы нашего индивидуального сознания на каждом шагу совершается великое множество душевных процессов, обуславливающих собою наше эмпирическое сознание, — процессов, несомненно, разумного и психического характера: таковы восприятие, воспоминание, сравнение, обобщение, которые все, большею частью, совершаются нами непосредственно, даже там, где они весьма сложны. Каждое впечатление вызывает бессознательное суждение, каждое внешнее восприятие есть ряд интуитивных умозаключений. Всякое *убеждение* наше в какой-либо *реальности*, всякое понятие о чем-либо *универсальном* посредствуется, как мы увидим, именно этой досознательной психической деятельностью, имеет свой корень в этом органическом сознании, в этом наследственном базисе всех индивидуальных сознаний. В нем утверждаются наши сильнейшие верования, инстинкты, в нем сеются, из него растут все те идеи, которые имеют в себе корень, имеют *позитивное* значение для человека. В области фантазии и чувства — воли и творчества — значение этой субстанциальной основы психической жизни еще глубже и важнее.

Поэтому психология, которая без околичностей отрицает психический характер бессознательных или внесознательных процессов, столь явно обуславливающих личное сознание, не может устоять на собственных ногах и вынуждена объяснять душевные явления чисто материалистически или же вовсе отказаться от всякого объяснения, превращаясь из психологии в какое-то поверхностное душеописание. Если досознательные деятельности превращаются *исключительно* в материальные изменения мозгового вещества, то сознание, собственно, перестает быть не только логическою, но даже и психологическою функцией.

Эмпирическое сознание далеко не является нам непрерывным рядом состояний; и хотя нельзя сказать, чтобы сознательные состояния индивидуальной души резко отделялись от внесознательных, — сами по себе, независимо от досознательных деятельностей, они были бы совершенно бессвязны не только логически, но и психологически. Не говоря уже о периодах обморока, полного сна, забытья, гипноза, временно прерывающих нить сознания, мы, за вычетом всех тайных органических связей между различными душевными состояниями, всех инстинктивных внушений, всех досознательных деятельностей, выслеживаемых нами в своем духе, разрешим его в простую коллекцию отрывков, во внешнее сцепление событий. Отсюда возникает грубое противоречие, на которое указал сам Д. С. Милль: если сознание есть только ряд состояний, сцепившихся внешним образом между собою, то каким образом может оно сознавать себя в этом качестве? Или оно есть нечто больше, чем такой ряд, имеет в себе трансцендентальное начало, и поскольку оно более чем индивидуально. Или же оно должно утратить самосознание и всякую душевную индивидуальность.

Таковы многочисленные противоречия философской логики и психологии эмпиризма, вытекающие из его основного предположения — отвлеченной индивидуальности сознания.

Противоречия эти столь существенны и очевидны, что казалось бы странным, если бы английские мыслители, столь тонкие и осмотрительные, не подозревали их существования. Наиболее замечательные из них, с Юмом во главе, не только сознавали их, но сводили главнейшую задачу своей философии к их раскрытию и обличению, обосновывая ими свой скептицизм. Они стремились доказать таким путем, что разум совсем не способен к логическому познанию истины, что всякая логическая достоверность сводится к психологической уверенности, что все безусловное, общее существует лишь номинально, и т. д. Всякое убеждение сводится в сущности к иррациональной, субъективной привычке; все нравственные и теоретические принципы, от которых мы отправляемся, коренятся в ней одной. Привычка и обычай (*custom and habit*) закладываются в основании всей мысли и жизни человека. Философское содержание такого скептицизма состоит в сознании условной, неразумной природы всех этих привычек, всех этих умственных и нравственных навыков человека и вместе — в признании их необходимости, их практиче-

ской неизбежности в делах умственных и житейских. Философия Юма, самая цельная, характерная, национальная из всех английских философий, совместила в себе оба момента, скептицизм последовательного эмпиризма с практическим здравым смыслом британца. Юмовский скептицизм — едва ли не самая философская форма эмпирического учения. Ибо если бы он был еще последовательнее, если бы он развил до конца все противоречия, заключающиеся в предположениях эмпиризма, он пришел бы к совершенному самоубийству, разрушился бы в столкновении с несокрушимым свидетельством человеческого сознания.

Замечательно, что учение, сводящее все существующее к состояниям индивидуального сознания, может держаться исключительно благодаря смешению его с сознанием коллективным. Ибо, когда говорят о человеческом сознании *вообще*, никто не думает только о себе одном, но каждый разумеет в себе общечеловеческое сознание. Английские последователи Беркли, отрицая мир вне своего эмпирического сознания, сводят материю вне сознания к простой мыслимой возможности ощущений. Все, что я знаю о соседней комнате, сводится к тому, что, если я совершу несколько актов, воспринимаемых мною как ряд мышечных ощущений (шагов), я испытаю соответственно тому ряд привычных мне чувственных изменений, которые закончатся сложной группой ощущений — восприятием моей комнаты. Больше ничего я об этой комнате не знаю, комнаты в себе не допускаю и признаю ее в моем отсутствии за простую возможность восприятия. При этом, однако, прибавляется или подразумевается, что эта возможность существует не только для меня, но и для моих приятелей, для всякого другого человека, входящего в эту комнату. Это можно слушать. Но что, если мне скажут, что мои приятели, что все люди в мое отсутствие превращаются в возможности моих восприятий? Этого никто никогда не мог допустить, и сам Беркли, последовательнее всех учивший, что все воспринимаемые нами вещи суть лишь наши идеи, состояния сознания, не имеющие вне его никакой реальности, допускал, однако, мир сознающих существ или духов, которым по воле одного и того же «Универсального агента, или Бога», грезятся приблизительно одни и те же идеи, одна и та же материальная вселенная. По замечанию Рида<sup>19</sup>, «епископ Беркли, как и подобало его сану, не решался отступить от духовного мира... И потому, упраздняя материальный мир в пользу системы

идей, он упразднял половину этой системы в пользу мира духов» (Essays, V. I, p. 266).

Но на деле решительно все равно, признавать ли вне своего сознания ряд сознающих существ — Бога, ангелов, людей, маленьких детей, идиотов, животных, насекомых, инфузорий, клеточек, монад — в нисходящем порядке постепенно слабеющего сознания или же, наоборот, допустить реальную и независимую от нас вселенную, постепенно развивающуюся в пространстве и времени в восходящем порядке усиливающейся сознательности. Оба взгляда отличаются одинаковым реализмом, заключая в себе признание безусловной общей реальности, внешней индивидуальному сознанию как таковому.

Чтобы спастись от скептицизма, нужно, вопреки основным посылкам эмпиризма и основному понятию об исключительно индивидуальной субъективности сознания, допустить в нем способность непосредственного восприятия реального, истинного в вещах, как это сделала шотландская школа с Ридом во главе. Она признает переход от сознания к вещам актом непосредственного «здорового смысла» — иррационального, но непогрешимого инстинкта, очевидно внушенного природой или благим Провидением. Замечательно, что при этом шотландская школа осталась верною основным понятиям эмпиризма: сознание (*consciousness*) по-прежнему ограничивается восприятием своих субъективных состояний. Вследствие этого принцип непостижимого «*common sense*» является в сущности совершенно враждебным всякой философии и всякому критицизму. Истинно то, говорит Битти, чему наша природа вынуждает нас верить; ложно — обратное сему. Здравый смысл убеждает нас в реальности всех наших восприятий, в истинности опыта нашего и чужого и, соответственно тому, — в целом ряде положений, которые ниоткуда выведены быть не могут, но только открываются в сознании, как основные данные. Здравый смысл может нас и обманывать во всем этом, но это для нас безразлично, ибо в таком случае наша природа такова, что мы должны неизбежно обманываться (Reid, *Essays on the powers of human mind*, 1812, 11, 328). Это совершенное сомнение в разуме, в логической компетенции сознания — тот же скептицизм, только вывернутый наизнанку.

На этом мы закончим пока наш обзор эмпирического учения о сознании и подведем итоги нашего анализа.

I. Эмпиризм приходит к своим скептическим результатам, отправляясь от предположения исключительной инди-

видуальности человеческого сознания. Рассматривая сознание как индивидуальную функцию только, мы должны признать последовательно, что оно по необходимости ограничено одними субъективными состояниями. Мы должны отрицать всякую логическую компетенцию этого сознания в признании внешней ему реальности, в познании всего общего, универсального. Ибо содержание такого сознания, согласно предположению, может быть только субъективным и частным. С этой точки зрения нам остается подписаться под всеми скептическими выводами эмпиризма без исключения и признать их первостепенное значение. Все его психологические построения, все его мнимоиндуктивные объяснения реальных и универсальных начал в сознании, ложные сами по себе, представляют собою логически верное *reductio ad absurdum* основной посылки эмпиризма.

II. Доводя до конца свои выводы, эмпирист был бы вынужден отрицать всякое сознание вне своего собственного и видеть во всех существах, материальных и духовных, простые идеи своего сознания, возможные или действительные восприятия, не обладающие сами по себе никакою реальностью (*esse-percipi*). Нет вселенной, нет пространства, времени, причинности вне наших представлений. Все реальное и общее есть фикция, или иллюзия.

III. Рассматриваемое как индивидуальная функция только, сознание должно по необходимости превратиться в бессмысленное, чисто внешнее сцепление событий — фиктивных элементов сознания. Все психические разумные деятельности, лежащие вне сферы индивидуального сознания, все досознательные процессы духа, всякое сознание вне эмпирического сознания подлежат безусловному отрицанию. И так как именно эти процессы, лежащие вне сферы индивидуального сознания, посредством его важнейшие логические и психологические отправления, то за их вычетом сознание превращается в бессвязный ряд, как бусы с выпущенным шнурком.

IV. Сознавая вполне всю силу и значение этих отрицательных результатов, английская философия должна была по необходимости искать исхода из столь явных противоречий, и все попытки, сделанные ею в этом направлении, указывают прямо или косвенно на иное понятие о сознании, чем то, от которого она отправляется. Эти гипотезы, посредством которых английская психология пытается обосновать себя, суть:

1) Признание реального мира духов и в нем — одного объективного и общего всем сознания (учение Беркли).

2) Признание «здорового», или *общего, смысла* (common sense) в душе человека — какой-то непонятной способности, существующей фактически, обуславливающей всякое реальное познание и нравственное сознание, но вместе совершенно необъяснимое из индивидуального сознания как такового (Рид).

3) Материализм, также отрицательно противный эмпиризму, но устанавливающий научно одну глубокую и неопровержимую истину: *первенство организации перед сознанием*.

Мы уже указали на существенное противоречие, в которое впутались английские психологи: они разрешают материю в представление, доказывают, что все, называемое нами материей, есть лишь «идея сознания», т. е. известная совокупность субъективных чувственных свойств. И вместе с тем опыт вынуждает их признать prius нервов перед сознанием. Превращая материю в отправление сознания, они вынуждены рассматривать сознание как мозговое отправление. И таким образом самая материя превращается в «мозговое явление», так что мозг предшествует не только сознанию, но и веществу.

Как ни грубо подобное противоречие, оно заключает в себе глубокую правду. Оно означает, что сознание есть продукт не материи, но *организации* и что в известном смысле самая чувственная материя может рассматриваться как продукт «сознающей организации». Ибо мозг обуславливает сознание не по тем внешним чувственным свойствам, которые видит в нем глаз анатома, но как совершеннейший одушевленный орган земного тела, как конечный результат бесконечно сложной вселенской организации, которую он предполагает. Миллиарды предшествовавших поколений работали над его развитием, и миллиарды органических элементов, координированных между собою, обуславливают его отправления в своей коллективной психической работе. Таким образом, за вычетом грубой метафизики вещества, научный, позитивный материализм может быть не только существенной инстанцией против субъективного идеализма, но, как мы увидим, одним из подтверждений учения об органической, живой соборности сознания.

## КРИТИКА ИДЕАЛИЗМА

Эмпирическое учение о сознании оказывается вдвойне несостоятельным — как по своим внутренним противоре-

чиям, так и по своим результатам. Оно отрицает наиболее достоверные принципы, искажает природу основных психологических процессов или же приводит к предположениям, вполне противным основным началам эмпиризма. Эти предположения сводятся к признанию вселенской сознающей организации, которая осуществляется в природе и включает в себе как общую норму отдельных сознаний, так и их образующее, производящее начало. Подобное представление не только не может быть оправдано из основных положений эмпиризма, но прямо противоречит им. Идея вселенской организации, идея универсального разума или Бога в царстве сознающих духов, идея ума, непосредственно воспринимающего истину независимо от границ индивидуального сознания, — все это метафизические гипотезы, быть может весьма естественные и неизбежные, но еще далеко не доказанные. Ибо самая неизбежность каких-либо идей не всегда доказывает их истинность: она доказывает только, что мы в силу особого устройства нашего ума вынуждены их мыслить. Но когда мы не находим и не можем найти в действительности предметов, соответствующих этим идеям, когда это только идеи чистого разума, добытые путем одних умозаключений, — мы должны спросить себя, на каком основании разум может приписывать безусловную достоверность таким идеям? Ясно, что если сознание наше субъективно, то и идеи эти точно так же субъективны и не имеют действительности вне субъекта. Поэтому, прежде чем рассматривать эти идеи, нужно рассудить, субъективно ли сознание?

Вопрос о природе сознания есть принципиальный вопрос философии, не психологии только: ибо в сознании мы познаем все, что мы познаем. Поэтому, если оно субъективно только, то нет для нас ничего вне субъекта сознания, но все полагается им. Нет других идей, других идеалов, кроме субъективных; нет идеализма, кроме субъективного идеализма. Если же есть и абсолютное, вселенское сознание, то в таком случае есть, очевидно, и абсолютные идеи, вселенские идеалы, независимые от субъективного сознания отдельных лиц. Если есть сознание абсолютное, которое ведает все, объемлет полноту истины, добра и красоты, то, очевидно, оно должно обосновывать всякое индивидуальное сознание, устроить и нормировать его во всякой его истинной деятельности, познании, творчестве. Все то, что имеет характер безусловной сверхопытной достоверности, что всеобщим образом благо и прекрасно, всякая правда, которую отдельный ум не в силах ни найти, ни засвидетель-

ствовать сам собою, — все это обосновывается вселенским сознанием: оно организует отдельные сознания и вместе объединяет и вдохновляет их собою. Оно заключает в себе их положительную норму, их идеальную цель, которая осуществляется в них постепенно.

Если наше сознание соборно, то оно имеет такое вселенское начало. Если оно субъективно, то, очевидно, нет основания искать его начала вне субъекта. Критика эмпиризма убедила нас в неизбежности метафизики сознания. Все эмпирическое сознание является нам а priori обусловленным особыми трансцендентальными, предсознательными деятельностями, без которых не мыслимы никакие психологические процессы, ни еще менее какие-либо логические отправления, действительное познание чего-либо общего и реального. Если сознание наше есть только субъективная функция, то его трансцендентальные условия могут заключаться лишь в самом субъекте. Реальность вещей, универсальность истины и в таком случае не подлежат отрицанию, но должны выводиться из тех же трансцендентальных условий сознания — его метафизического субъекта. Точно так же из этого же субъекта должны выводиться все общие формы сознания, представления и понятия, все идеи и необходимые общие идеалы, которым человеческий дух служил и поклонялся в своем историческом развитии. Но если сознание субъективно, то его трансцендентальные условия, лежащие за пределами сознания, строго говоря, абсолютно бессознательные психические и логические отправления нашего духа бессознательны в своем корне, и потому, признавая сознание субъективным только, мы вынуждены объяснять его из чего-то внешнего сознанию и бессознательного — в чем заключается одно из существенных противоречий субъективного идеализма.

Со своей стороны и та гипотеза, которую мы защищаем, — принцип вселенского сознания — имеет, конечно, свои затруднения и далеко не так выяснена, как противоположное учение, всестороннее развитие которого мы находим в немецком идеализме нашего века. Это учение развилось именно из критики человеческого сознания и потому имеет для нас первостепенное значение. Поэтому мы считаем нужным рассмотреть и проверить начала этой философии.

Если критика эмпиризма неминуемо приводит нас к метафизическому идеализму, то на пути к нему мы встречаемся прежде всего с германской философией нашего

века. Ее быстрый расцвет и столь же быстрое распадение вызывают, однако, естественные сомнения. И мы должны спросить себя: каковы принципы и особенности немецкого идеализма и представляет ли он из себя единственно возможную форму идеалистического учения?

Читатель, конечно, не ждет от нас истории немецкой философии, ни даже подробной оценки положительных результатов этого великого умственного движения. Цель нашего краткого очерка — простая характеристика идеализма в немецкой философии.

## I

С однообразной неизменности английского эмпиризма мы переносимся здесь в заоблачные высоты германской метафизики и разом теряемся в окружающем разнообразии, часто едва отличая горы от густого тумана, на них лежащего. Если английская психология, отрицая в душе человека все универсальное и сверхличное, является по существу своему враждебной философии, метафизике, — она сохраняет в течение веков единство направления и принципов, — школьные традиции, энергии которых могла бы позавидовать любая схоластика. Умозрительная немецкая психология, напротив того, распалась на множество систем самых разнообразных и произвольных, исключая всякий признак единства. От алхимической психологии Франца Баадера<sup>20</sup>, усмотревшего в душе серу, меркурий и соль, до материализма Бюхнера и Фохта<sup>21</sup>, признавшего мысль за выделение мозга, от «Наукословия»<sup>22</sup> Фихте и неопифагорейских бредней «натурфилософов»<sup>23</sup> до психофизики Фехнера и Вундта<sup>24</sup> — нет такого учения, которого бы не заключала в себе немецкая психология нашего века. В связи с целым немецкой философии все эти «моменты» еще допускают некоторую предположительную классификацию, объясняя друг друга исторически и диалектически. Но сами по себе, независимо от систем, из которых они вытекают, психологические воззрения германских философов представляют беспорядочную пестроту, исключаящую всякое единство. Немецкой психологии не существует вовсе при множестве психологических учений, принадлежащих отдельным школам.

Корифеи немецкого умозрения Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, Шопенгауэр и до сих пор Гартманн не дали нам ни одного специального руководства по психологии<sup>25</sup>. Учение о душе составляет лишь отдел в общем изложении

метафизической системы, — отдел иногда совершенно незаметный. На деле, как мы постараемся доказать, эти системы отвлеченного идеализма прямо исключают возможность самостоятельного изучения души. Если угодно, каждая из них, от «Критики чистого разума» до «Философии бессознательного» включительно, есть своего рода потенцированная психология: Кант стремится понять возможность природы, опыта, из чистых форм человеческого познания, а его преемники возводят в абсолют внутреннее естество человека, его волю, его разум и мысль. Но при этом границы индивидуальной души естественно улетучиваются, и психологическое смешивается с логическим и онтологическим. Как мы увидим, такое смешение имело двойное последствие. С одной стороны, оно одно позволяло германским мыслителям дедуцировать с видимой убедительностью конкретные вещи из начал совершенно отвлеченных, действительные явления — из абсолютного, чуждого всякой являемости. Посредством такого постоянного смешения психологического с логическим, постоянной подтасовки психологических представлений под отвлеченные понятия\*, движется вся Гегелева логика; посредством такого же смешения психологического с онтологическим, живой, мотивированной человеческой воли с абсолютным, находящимся вне времени и пространства, Шопенгауэр построил свою систему, точно так же как Гартманн строит свою — путем непрерывного смешения «бессознательно-го» духа с сознательным.

Но, с другой стороны, на самой психологии такое смешение отозвалось, очевидно, крайне пагубно, ибо она положила душу за метафизику. Она принесла себя в жертву метафизике без надежды когда-либо получить обратно то, что она давала, ибо вернуться от абсолютного духа к конечной душе, понять ее живое сознание и объяснить ее логические функции из чистого разума, абсолютного субъекта, абсолютной воли и пр. несравненно труднее, чем возводить в бесконечную степень отдельные факторы человеческого сознания, идеализировать его субъект. Отсюда и объясняется то беспорядочное множество различных психологических воззрений, на которое мы только что указывали.

Германская философия последнего столетия занимает совершенно исключительное положение в истории челове-

---

\* Или посредством «метафизического гипостазирования психологических отношений»: *Windelband, Gesch. d. neueren Philosophie*, II, 367.

ческой мысли. Никогда в столь краткий период времени философия не достигала столь быстрого и вместе глубокого развития, никогда не увлекала она с большею силою такое множество умов. Вслед за великим, мудрым Кантом, Коперником новой философии, является почти одновременно ряд исполинов мысли, философов, имена которых сравнивались по славе с именами греческих мудрецов. В непосредственной связи и преемстве они создали свои великие системы, обнимавшие все области человеческого ведения в одном величавом синтезе. Вокруг них группировались во множестве другие мыслители, которые по энергии, оригинальности и таланту могли бы занять первенствующее место во всякую другую эпоху. Все вместе представляли из себя духовную силу, какой прежде не ведал мир. Это был как бы коллективный философствующий разум, который охватил с необычайной глубиной все вопросы человеческого знания и жизни, испытал и продумал все сделанное предшествовавшими веками, испробовал все возможные решения. Влияние этой философии на все науки, литературу, искусство, на всю культуру Германии и Европы было велико, внушительно. Но надежды, возбужденные ею, были еще больше, еще значительнее. Ее притязания были безмерны. Великие германские философы проповедовали абсолютное знание; они считали себя апостолами и пророками этого знания, носителями божественной мудрости, божественного самосознания. Само абсолютное впервые сознало себя в Шеллинге и Гегеле; в лице пессимистов пред ним впервые стал роковой вопрос — быть или не быть. Философия из попытки человеческого разума превратилась таким образом в космический или даже теогонический акт. Ибо если истинный Бог есть самосознательный и вседовольный дух и если абсолютное может сознать себя только в субъективном сознании человека, то сам Бог есть результат философии \*. Казалось, весь мир должен был

\* Ср. *Hegel*, Philos. d. Religion I, 27. Die Philosophie betrachtet also das Absolute erstlich als logische Idee... ferner... in seiner Thätigkeit, in seiner Hervorbringung, und dies ist der Weg des Absoluten, für sich selbst zu werden, zum Geist, und Gott ist so das Resultat der Philosophie, von welchem erkannt wird, dass er nicht bloss das Resultat ist, sondern ewig sich hervorbringt, das Vorhergehende ist. Die Einseitigkeit des Resultats wird im Resultate selbst aufgehoben. 200. 420, II, 191 и пр. Encyklop., § 564. Gott ist nur Gott insofern er sich selber weiss; sein Sichwissen ist ferner sein Selbstbewusstsein im Menschen <sup>26</sup>. Вся философия религии Гегеля и его школы есть лишь развитие этого положения; ср. § 574: философия есть die sich denkende (absolute) Idee, die wissende Wahrheit <sup>27</sup>. Самосознательный разум человека есть превращение бессознательного, *сущего* разума в сознательный; ср. *Phänomenologie*, S. 149 и др.

преобразиться: пророческий Дух излился на людей\*, и царство разума, царство абсолютного Духа готовилось наступить. Люди пришли в разум истины, сознали абсолютное, и оно создало себя в них. Из этого сознания философы творчески, а ригористы построили «метафизические определения Бога»\*\*, логику божественной мысли, природу, человека, его историю, религию, искусство и науку.

Теперь самые притязания эти забыты. Увлечение остыло, вера в философию поколебалась, прежний культ сменился равнодушием и недоумением. Культурный импульс философии в области наук был чрезвычайно силен; но самые успехи отдельных наук мало-помалу подорвали доверие к отвлеченной метафизике. Отвлеченный идеализм со своими априорными построениями природы и истории оказался в принципиальном, постоянном противоречии с *эмпирией*, с опытом. Явилась потребность в «научной философии», в философии опыта<sup>28</sup>. Далее, в силу той же отвлеченности, идеализм оказался исполненным глубоких, внутренних противоречий, которые все более и более уяснялись как в историческом изучении его отдельных систем, так и во взаимной борьбе противоположных учений, из него вытекавших. Отсюда являлось несметное множество других учений, стремившихся примирить частные противоречия предыдущих. А так как и эти, в свою очередь, противоречат друг другу и прежним учениям, то из такой полемики и до сих пор возникает ежегодно несколько новых философий, причем создается постепенно полная невозможность когда-либо примирить основные противоречия. Творческие силы истощаются и рассеиваются, задачи мельчают и дробятся. Там, где прежде требовался один синтез, где было одно противоречие, — там теперь их целое множество, потому что основное противоречие осталось нерешенным под множеством видимых решений. При таких условиях каждый новооткрытый факт общего значения, каждая широкая научная гипотеза или обобщение, противоречащее прежним априорным построениям, может служить исходной точкой особого философского построения, особой «научной» философии. И вместе с тем всякая полемика между двумя метафизиками невольно развивает новые «моменты», таившиеся в их учениях, возбуждает новые комбинации и противоположности. Самый верный последователь, самый преданный сторонник того или дру-

---

\* Слова Фихте.

\*\* Hegel's Encykl., § 85, Logik. S. 33.

гого учения, уловляется сетью собственной диалектики и, преследуя врагов, оставляет прежнюю почву. Вековая умственная привычка, побуждающая немца строить систему за системой из всякого материала, довершает остальное. И прежние величавые построения разлагаются на множество мелких философских инфузорий, которые плодятся, в свою очередь, посредством почкования и деления.

По общему признанию, современное состояние философии в Германии представляется совершенно хаотическим. На первом плане мы различаем нескольких более или менее крупных, но одиноких мыслителей, разобщенных друг от друга и состоящих в самых отдаленных степенях умственного родства. Это, большею частью, *оригинальные эклектики*, в которых преобладает либо философский элемент (Гартманн), либо научный (Вильгельм Вундт). Затем следуют эклектики менее оригинальные и умеренные приверженцы предшествовавших учений. Гегель имеет еще там и сям сторонников среди старых немецких профессоров юристов, богословов, историков. Но это Гегель без натурфилософии, а иногда и без логики и диалектики, — своеобразное гегелианство с жестокими, неумелыми поправками, искажающими стройную систему абсолютного ведения: это система *ограниченного всеведения*, абсолютное с оговоркой — в полном смысле слова «профессорская философия». Шопенгауэр, имеющий такое множество поклонников среди дилетантов, не находит уже ни одного последователя среди профессиональных философов; его учение обладает лишь цельностью характера; сами по себе составные части этого учения — материализм и учение Платона, реализм и субъективный иллюзионизм — расползлись и не могут быть соединены. Позитивная философия Шеллинга послужила исходной точкой для множества различных умозрительных систем — также изменивших первоначальному знамени. Наконец, Кант имеет до сих пор наибольшее, несметное множество последователей в лице неокантианцев, учение которых всего более преобладает теперь в университетах и на книжном рынке. Это метафизика эмпиризма, трансцендентальный скептицизм с весьма характерными особенностями. Во многих отношениях это учение глубоко отличается от философии Канта. Ибо если первоначальное учение Канта заключало в себе зародыш всех последующих философских построений, то неокантизм есть кантизм без Канта, выхолощенный критицизм, из которого удалены все живые, плодотворные побегии. Возвращение к Канту знаменует здесь отрицание всех учений,

вытекших из Канта, а следовательно, и всех плодотворных метафизических элементов, которыми была переполнена его философия.

Таким образом ни в изолированном положении нескольких чуждых друг другу мыслителей, теряющихся в субъективных умозрениях, ни в вымирающих эпигонах гегелианства, ни в произвольных умствованиях отдельных ученых, инстинктивно тянущихся к философии, ни, наконец, в бесплодной схоластике неокантизма мы не усматриваем ничего подобного тому великому, поглощающему, умственному движению, тому мощному подъему философского творчества, которое знаменует собою половину нашего века. Никто в Германии уже не верит в философию, как веровали прежде. Конечно, нет особой беды в том, что прошло ослепление философией, что нет мыслителя, который бы считал свою систему абсолютной и окончательной. Но когда философия признается лишь временным суррогатом науки или особым искусством созидания субъективных идеалов (А. Ланге)<sup>29</sup>, когда метафизик вместо безусловной онтологической и логической истины своих начал стремится прежде всего доказать их историческую своевременность и сам признает свое учение за преходящий момент, — ясно, что философия распадается и теряет почву под собою.

Германская философия, как в своем целом, так и в своих отдельных великих представителях, бесспорно, импонирует своей глубиной и духовной мощью. Но если мы спросим себя, каковы ее результаты и где, собственно, следует их искать — в совокупности ли современных противоречивых учений, в каком-либо одном из прежних или в каком-нибудь «последнем слове науки», — если мы спросим себя, что, собственно, дала германская философия положительного и определенного, — мы очутимся в большом затруднении и почувствуем себя в целой сети противоречий. Ибо мы ясно видим как неполноту и противоречия отдельных учений, так и их взаимную историческую и логическую связь. Ни одна из них не представляет собою целого немецкой философии, и подводить их искусственно под какую-либо систему, будто бы обнимающую всех их, например систему Гегеля, возможно лишь путем очевидных натяжек, грубых анахронизмов, искусственно-диалектических построений. Ибо историческое развитие далеко не застыло на Гегеле. Шопенгауэр развил свою философию иррационального в прямой противоположности с его абсолютным рационализмом; материализм развился из среды

учеников Гегеля как реакция против его отвлеченного панлогизма; Шеллинг пришел к своей «позитивной философии» посредством глубокомысленной и верной критики гегелианства, и, наконец, на почве этого нового шеллингианства возникли все новейшие умозрительные учения, с «философией бессознательного» в том числе.

Ясно, что мы не можем пристать ни к одной из упомянутых систем в отдельности, ибо историко-философское изучение убеждает нас как во взаимной связи всех этих систем, так и во внутренней зависимости органических противоречий и недостатков, присущих каждой из них. Ясно так же, по той же причине, что мы не имеем возможности составить себе по вкусу сборную систему из произвольно выхваченных метафизических положений и философских идей, органически связанных с отдельными учениями. Отсюда двойственное впечатление, производимое немецкою философиею на всякого, кто беспристрастно ее изучает, с искренним намерением от нее научиться. Она уносит ум на большую высоту, притягивает неотразимо своей таинственной глубиной, той высшей истиной, которая просвечивает сквозь туман ее отвлеченностей; но в то же время очевидные противоречия ее систем, столь связанных между собой, смущают исследователя и мешают ему пристать к какой-либо из них. Бессмертная заслуга Канта состоит в том, что он глубже других доказал несостоятельность эмпиризма и необходимость трансцендентальной философии. Но ни он, ни его преемники не дают нам такой философии, к которой мы могли бы пристать. Противоречия «Критики чистого разума» слишком очевидны, чтобы возможно было при них остаться. Они сознаются всеми, и из сознания их, из размышления над ними вытекает вся немецкая философия нашего века. Но, следуя шаг за шагом за ее развитием, мы встречаем постоянно все те же роковые противоречия, которые заставляют нас идти все далее и далее, покидая каждую новую систему, точно так же как мы покинули Канта. И это до такой степени верно, что в известном смысле все философское развитие после Канта является развитием противоречий, присущих его учению, его исходной точке. В таком случае, если мы считаем правильными основные предположения Канта и если мы не желаем тратить сил в бесплодной работе, мы должны, подобно неокантианцам, отвергнуть все сделанное после Канта, чтобы вновь сознательно вернуться к нему, признав его противоречия неизбежными. Не будучи в силах примирить, мы можем сами помириться

с ними, признав радикальную лживость человеческого разума. Таков, по нашему мнению, смысл современного неокантианства: задачи философии сводятся к доказательству невозможности философии в смысле науки, теория познания превращается в теорию неведения (*Ignoranztheorie*), в учение об основных противоречиях знания.

Неокантизм есть, несомненно, один из наиболее естественных, видных и современных исторических результатов немецкого умозрения. В нем субъективный идеализм, завершив цикл своего развития, вновь возвращается к своей исходной точке. Но прежде чем согласиться с его выводами, столь отрицательными и безотрадными, мы должны рассмотреть, от чего зависят основные противоречия немецкого идеализма и представляются ли они безусловно неизбежными.

Прежде всего требуется определить точнее, в чем собственно заключаются противоречия, — почему великие системы оставлены, забыты, уступают место скептицизму и натурализму. Наиболее ясный и простой ответ заключается в том, что они противоречили действительности, эмпирии, что идеализм их, следовательно, был отвлеченным идеализмом. Но этого еще мало, потому что знание и действительность, умозрение и опыт никогда не могут вполне соответствовать друг другу, покрывать друг друга совершенно. Отвлеченность немецкого идеализма была принципиальной и вытекала из особой теории познания, из особых методологических принципов, абстрактно противоположных эмпирическому учению.

Отношение немецкого идеализма к эмпирии всего лучше характеризуется его философией природы. Стоит вспомнить забытую натурфилософию Шеллинга, Гегеля и их многочисленных сподвижников — учеников и соревнователей; стоит представить себе наглядно эту философскую вальпургиеву ночь, где все силы неба и земли превращались в призраки понятий и кружились в диалектическом вихре, то созидаясь из первоначального тождества, то разрешаясь вновь и переходя друг в друга. Это были оргии априорной фантастики, каким до сих пор никогда еще не предавался человеческий ум. Теперь нам трудно представить себе, чтобы эти гностические рапсодии, эти грубые сказки сказывались в нашем веке и слушались с полнотою веры, как откровение высшей мудрости. Нам ближе, нам понятнее учения несравненно более древние, чем эти философы, где газы разрежались в логические категории и логические категории сгущались в материальные силы

и тела. И между тем эта натурфилософия, построившая вселенную а priori из чистых понятий, была не случайным эпизодом в истории немецкого идеализма. Недаром такое множество мыслителей заплатило ей столь прискорбную дань; недаром весь цикл идей этого учения заранее определяется началами Канта и старой алхимической мистикой и метеорологией самородков германского умозрения — Парацельса<sup>30</sup> и Якоба Бёме.

«Натурфилософия» есть *partie honteuse*<sup>31</sup> немецкого идеализма, и уже не слышится голосов в ее защиту. Пристрастные историки стараются забыть о натурфилософии, прикрыть ее, смягчить впечатление, ею производимое, ибо она заключает в себе наиболее ясную и осязательную улику против немецкого идеализма. Быть может, три тома гегелевской логики со своими «метафизическими определениями Бога» представляют не менее смелую попытку априорной дедукции, чем натурфилософия Шеллинга\*. Быть может, эти три тома столь же мало напоминают христианскую Троицу, как натурфилософия — природу. Но Гегелева логика есть паутина софизмов, которую легче разорвать, чем распутать, и Бог немецкого идеализма есть новый Бог — «результат философии», которого прежде не знали и который прежде сам не ведал себя. Гегелева логика есть копия с оригинала, которого в наличности не имеется. Природа же, строяемая натурфилософом, имеет наряду с собой живой оригинал или, если угодно, — дубликат, которому она не соответствует ни в каком отношении. По мнению Гегеля, в этом виновата одна природа, с ее неразумною случайностью, с ее «бессилием удержать в себе понятия» (*die Ohnmacht der Natur den Begriff in seiner Ausführung festzuhalten*); по мнению каждого снисходительного историка, виноваты также и философы со своими несовершенными познаниями о природе. Ибо ясно, что они дедуцировали а priori не природу, а свои фантазии о ней.

Однако со своей точки зрения Гегель был прав, вследствие чего мы и думаем, что эта точка зрения была принципиально ложною. Если мы можем а priori диалектически построить метафизические определения Бога, воспроизведе-

---

\* Hegel's Werke, III, 33. Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft als das Reich der reinen Gedanken zu fassen. *Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist.* Man kann sich deswegen ausdrücken, dass dieser inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist<sup>32</sup> (курсив подлинника).

сти в трех томах вечную логику божественной мысли, то почему мы не можем выполнить задачу сравнительно более легкую — построить а priori сотворенный мир? Ueber Natur philosophiren heisst die Natur schaffen<sup>33</sup>, говорит Шеллинг: единственный, безусловно, достоверный и «научный» метод естествознания есть метод априорной конструкции — выведение природы из абсолютного \*. Ведать природу а priori из чистого разума может тот самый разум, который созидает ее своею мыслью или волей, — тот разум, который имеет в себе полноту абсолютную.

Отсюда Сократ доказывал невозможность натурфилософии \*\*, тогда как немецкие философы доказывали, напротив того, что философствующий разум действительно воссозидает природу и есть тот самый разум, который прежде бессознательно созидал ее. Ведать Бога может только Бог; ведать абсолютную истину может только абсолютное, полное сознание. Отсюда немецкие философы заключают, что философия есть сознающая себя истина, что сама истина есть абсолютная наука.

Предстояла дилемма: или сознание несовершенно, неабсолютно и постольку не ведает абсолютного и не может мысленно воссоздать природу; или же оно абсолютно, и в таком случае априорный метод есть в самом деле единый истинный метод познания.

И Шеллинг и Гегель считали себя «на точке зрения абсолютного», оба считали свою концепцию абсолютного подлинной, свое умопредставление о нем, свой идеал — абсолютным идеалом. И между тем их натурфилософия показывает, что эти идеалы были субъективны и что оба философа, сами того не подозревая, находились на точке зрения субъективного идеализма. Если Шеллинг утверждает, что геологические и палеонтологические процессы никогда не были настоящими, что самые сибирские мамонты никогда не существовали иначе как в прошедшем совершенном, но, «предопределенные к прошедшему в самом *мире идей*», так и явились на свет в замороженном виде \*\*\*, то ясно, что мир идей, о котором здесь говорится, есть мир идей весьма субъективных. Если Шеллинг вместо

\* Schelling, S. W., III, 13, 275 и далее.

\*\* См. мою книгу «Метафизика в древней Греции», 1890, г. Москва, стр. 453.

\*\*\* S. W., II, 1, 500. Schon in der Idenwelt zur Vergangenheit bestimmt. Сам Шеллинг чувствует, по-видимому, какое действие может произвести на читателя это допотопное plusquamperfectum<sup>34</sup>: Ich weiss, говорит он, welche Zumuthung für viele, selbst im Denken nicht Ungeübte in diesen Andeutungen liegt<sup>35</sup>.

природы мог дедуцировать только отвлеченные фантазии, только ложные и произвольные схемы, то ясно, что он отождествлял отвлеченный рассудок и фантазию с божественным сознанием. И если, вместо божественных идей, творческих первообразов сущего, Гегель мог дедуцировать лишь систему противоречий, диалектику абстрактных понятий, ясно, что и он также отождествлял головную рефлексию с актом божественной мысли. Поэтому, согласно метафизическим определениям его «Энциклопедии», свет оказывается «абстрактной самостью вещества» или «единством рефлексии в себе» \*, потому луна дедуцируется как «момент материального для себя бытия», комета является «телом противоположения как таковою», или «формальным процессом» \*\*. Поэтому же «свободные» тела Солнечной системы являются в новом виде в четырех стихиях, обращаясь в предикаты земного тела, бессамостные «и постольку тяжелые моменты», причем воздух определяется как «пассивный и скрытый свет», стихии тожества или «свободная от подозрений отрицательная общность», а стихия огня — как «относящаяся к себе самой отрицательность»: «это — материализованное время или самостность (свет тожественный с теплотой)» \*\*\*!

Итак, ясно, что Шеллинг и Гегель заблуждались, принимая субъективные абстракции за сущности, свои субъективные идеи за абсолютное, свое сознание за абсолютное самосознание самой истины. Если человеческое знание абсолютно лишь в возможности, чисто формальным образом, то они принимали такое возможное знание за абсолютное, форму — за идеал, понятия и отвлеченные схе-

\* См. Encykl., § 275.

\*\* Ib., § 279. Der Körper des Gegensatzes, der Komet, erscheint als ein formeller Process, eine unruhige Dunstmasse. Гегель склоняется в пользу античного воззрения на кометы как на мгновенно образующиеся метеоры облачного происхождения, ср. § 288: Erdbeben, Vulkane und deren Eruptionen mögen als dem Prozesse der Starrheit der freiwerdenden Negativität des Fürsichseins, dem Prozesse des Feuers angehörig angesehen werden, wie dergleichen auch in Monde erscheinen soll.— Die Wolken dagegen mögen als der Beginn kometarischer Körperlichkeit betrachtet werden können <sup>36</sup>.

\*\*\* См. § 282 (Die Luft) и 283 (Die Elemente des Gegensatzes): Die Luft ist an sich Feuer (wie sie sich durch Kompression zeigt) <sup>37</sup>. Отсылаем недоверчивого читателя к лаконическим параграфам «Энциклопедии» или к превосходному изложению Эрдманна (Entw. d. deutsch. Speculation seit Kant, II, § 49) <sup>38</sup>: по мнению почтенного историка его, учитель не ненавидел природу, подобно Фихте, но все-таки «не питал к ней достаточного уважения», откуда и объясняется его бесцеремонность. Рекомендуем читателю прочесть там же изложение натурфилософии Окена и других мыслителей той же эпохи.

мы — за живые, конкретные творческие идеи. Они хотели выйти из субъективного идеализма Канта, утверждая абсолютность такого идеализма, признавая диалектику отвлеченного разума — объективной логикой божественной мысли. Но в действительности оказалось, что их идеализм был субъективным, их диалектика — искусственной и софистической, ибо при помощи этой диалектики они дедуцировали что хотели, что они знали и предполагали заранее. Заблуждение Шеллинга и Гегеля состояло в смешении субъективного идеализма с абсолютным: оно вытекало из ложного отвлеченного утверждения субъективного идеализма. Это заблуждение и представляется нам основной ошибкой немецкой философии, ее первородным грехом.

## II

Кант впервые поставил задачу о трансцендентальных условиях объективного сознания человека в трех сферах истины, добра и красоты. Каким образом единичный ум может познавать универсальную безусловную истину, сознать всеобщий закон добра и осуществлять его, судить объективно о красоте? В опыте, рассуждал Кант, нам даны лишь частные впечатления чувств, частные мотивы или эмпирические побуждения воли, приятные или неприятные состояния сознания. Каким же образом мы переходим от субъективного к объективному — от ощущений к природе, от мотивов воли к закону, от приятного к прекрасному? Все наши знания, точно так же как и все наши суждения об объективной истине, добре и красоте, заключают в себе больше чем то, что дано эмпирически нашему сознанию. Откуда же наша непоколебимая уверенность во всеобщую, необходимую истинность этих объективных суждений?

Природа, несомненно, реальна и объективна, универсальна в своих естественных законах, в своем пространственном и временном существовании. Такою мы сознаем и познаем ее. Но как возможно это познание, если самое сознание наше вполне субъективно? Мы получаем извне ряд впечатлений, которые сами по себе совершенно субъективны, единичны, частны. Каким же образом они превращаются в объективную, реальную вселенную? Эту объективную реальность, эту универсальность и необходимость субъект привносит от себя и превращает данные ему ощущения в реальные восприятия посредством априорной деятельности своего сознания. С какого права он это делает, — это другой вопрос. Но если только он всецело ограни-

чен своим личным сознанием, если сознание есть функция исключительно личная, то остается признать, что априорная деятельность составляет «трансцендентальное» условие опыта и всего нашего сознания.

С гениальной прозорливостью Кант нашел, что самые наши восприятия предполагают а priori некоторые универсальные данные, которые и могут быть познаны внешним образом, из опыта, потому что они обуславливают собою всякий возможный опыт. Мы воспринимаем вещи в пространстве и времени: это — условия, это — общие «формы» наших восприятий, без которых нет опыта, нет эмпирического сознания. Пространство и время не суть отвлеченные понятия, но общие устои чувственного восприятия; или, как говорит Кант, пространство и время суть не понятия, а интуиции, без которых мы не можем отличать одного состояния нашего сознания от другого, внешних вещей — от себя самих. Пространство и время суть необходимые и универсальные факты, на которых основывается математика с ее абсолютной достоверностью. А так как в области единичных восприятий и опытов ничто не абсолютно и не универсально, так как всякий опыт а priori предполагает универсальные формы пространства и времени, то ясно, что они не могут быть даны сознанию извне. Следовательно, таков необходимый вывод субъективного идеализма, — эти априорные формы наших восприятий привносятся в опыт субъектом, являются чистыми актами воспринимающего субъекта, субъективными формами чувственности. Поэтому Кант признает пространство и время за «чистую» чувственность; в действительном опыте, конечно, нет чистого времени и пространства, ибо всякое восприятие предполагает нечто воспринимаемое во времени и пространстве. Только путем условного отвращения мы можем предаваться трансцендентальным исследованиям и *мыслить*, сознавать пространство и время отвлеченно, как чистые формы, обуславливающие нашу чувственность.

То же самое приходится утверждать и относительно объективных категорий опыта: *реальность* вещей, их *множество*, *причинность* и проч. суть универсальные и необходимые *понятия*, без которых нет природы, нет объективного мира, нет опыта. Эти категории, эти рассудочные понятия обуславливают а priori опыт и природу — эту совокупность возможного опыта, а они не могли бы быть отвлечены нами от опыта, если бы не были заранее вложены в него изнутри трансцендентальной деятельностью сознания. Таковы в общих чертах основы критики чистого разума. Кант при-

знал открытия Юма и вместе понял его ошибки, осудив эмпирический идеализм британцев. Природа объективна, реальна, универсальна в действительности, и никто не может в этом усомниться. Но такая объективная реальность вселенной не может быть объяснена из индивидуального, эмпирического сознания, из единичных чувственных впечатлений. Остается допустить «трансцендентальный субъект», трансцендентальные деятельности чистого «я», отличного от всякой действительной индивидуальности. Таким образом эмпирический идеализм заменяется трансцендентальным. Эмпирическая индивидуальность, сознательное человеческое я, имеет одинаковую реальность со всеми внешними явлениями. Внешний опыт даже предшествует внутреннему, всецело определяя собою его содержание. И все явления внешнего и внутреннего порядка, вся природа и всякая реальность обуславливаются а priori деятельностями чистого сознания, его «универсальными формами».

Вне сознания нет ничего. Вещи вне сознания, вещи в себе суть лишь понятия разума. Реальность, общность, причинность и т. д. — все это лишь рассудочные понятия или «категории», которые приложимы лишь к явлениям, т. е. к имманентному миру сознания, к миру человеческого опыта. Всякое «трансцендентное» употребление этих категорий, т. е. всякое приложение их к чему-либо, лежащему вне нашего сознания, является вполне незаконным. Отсюда некоторые последователи Канта пришли, как известно, к отвлеченному идеализму. Нет вещей в себе, вещей вне разума, нет бытия непредумышленного. И весь действительный мир не только по своим формам, но и по своему содержанию всецело обусловлен деятельностью «чистого разума», «трансцендентального субъекта». Ибо если вещи в себе существуют независимо от сознания, от сознающего разума, то все дело критицизма обращается в ничто: сознание уже не замыкается в себе, но каким-то трансцендентным актом выходит за свои пределы, убеждаясь во внешней ему реальности; реальность, причинность перестают быть субъективными понятиями рассудка, формами человеческого опыта, превращаясь в подлинные формы вещей.

Сам Кант сознавал это, точно так же как и последующие идеалисты. Но он сознавал также и другое: практическую необходимость «вещей в себе». Односторонние идеалисты не понимали причины сдержанности Канта; им казалось, что сам он не вполне понял все последствия

своего открытия и не довел дела до конца. В действительности Кант глубже всех видел те противоречия, которые лежали в корне вопроса.

Познание невозможно без трансцендентальных деятельностей, а priori, без чистых субъективных форм рассудка и чувственности. Но познание также невозможно без *содержания*, без положительного данного. И если бы мы даже были в состоянии построить вселенную из понятий, из чистых форм разума, — одно бытие этой вселенной, один факт, что она *есть*, — не имеет в себе ничего рационального, ничего такого, в чем мы могли бы убедиться a priori. Реальность не есть категория рассудка, но нечто такое, что эмпирически испытывается как данное, нечто вполне иррациональное. Допустим даже, что только в сознании возможное содержание опыта становится объективным, предметным. Все-таки в каждом опыте мы находим нечто иррациональное, эмпирическое, индивидуальное, нечто такое, что познается в сознании, но никоим образом к сознанию сведено быть не может. Отсюда зависит двойственное положение Канта относительно вещи в себе: с одной стороны, она превращается всецело в «идею разума», с другой — она остается иррациональным источником наших эмпирических познаний a posteriori.

Итак, вещи в себе могут существовать наряду с сознающим субъектом и действовать на него. Это — грубое докритическое представление, но мы еще встречаем его среди некоторых преемников Канта (напр. у Гербарта<sup>39</sup>). С точки зрения более последовательного критицизма вещи в себе уже не могут существовать вне субъекта: остается либо отрицать их вовсе, либо вносить раздвоение в самый субъект, признавая в нем наряду с сознанием иррациональное начало, отвлеченную, слепую волю. В первом случае «вещь в себе» превращается в идею чистого разума; во втором — всякая реальность сводится к воле, т. е. к иррациональному началу в самом субъекте.

Основное противоречие Канта, противоречие между мышлением и бытием, между «вещью в себе» и сознанием, которое он сам признавал радикальным и возвел в принцип, отразилось и на всем развитии последующей философии. Отсюда — противоречие грубого натуралистического реализма с отвлеченным идеализмом и его априорными построениями. Отсюда же многочисленные противоречия в среде самих идеалистических, умозрительных учений. Ибо из идеализма Канта, помимо многих побочных разветвлений, вытекли два противоположных друг другу течения:

абсолютный рационализм, завершившийся в Гегеле, и философия иррационального, бессознательного (Шеллинг 2-го периода, Шопенгауэр, Гартманн). Гегель признал все существующее разумным, Шопенгауэр — противоразумным. Гегель видел во всем существующем развитие абсолютной категории — понятия всех понятий, Шопенгауэр — безумное, слепое самоутверждение, к которому только и сводится всякая реальность. Гегель провозгласил истиной существующего — чистую мысль, причем не мог указать никакого реального мыслящего субъекта, отличного от этой мысли. Шопенгауэр, наоборот, усматривал в основе вселенной — абсолютный субъект без мысли и сознания, слепую, безумную волю. Наконец, Гартманн, пытавшийся примирить оба принципа, объединить их хотя бы внешним образом, признал их обоих: безвольную, бессубъектную мысль и безумную волю как два атрибута бессознательного духа, из которого он думает объяснить и сознание и материю. Столь же грубым и внешним образом допускают основное противоречие и те современные «научные» немецкие философы, которые соединяют в своем мирозерцании механический натурализм с крайними выводами субъективного идеализма.

Основное противоречие, заключавшееся в понятии «вещи в себе», повлекло ко множеству других, присущих как самой системе Канта, так и последующим учениям, из нее вытекавшим.

Для самого Канта непосредственным результатом критики «чистого» разума является невозможность метафизики. Сам из себя, помимо опыта, «чистый» разум не может познавать нечто такое, что ему не дано, абсолютную реальность, внешнюю ему. Поэтому вся метафизика лжива, вся она обусловлена приложением опытных понятий к тому, что находится за пределами всякого возможного опыта. Вся метафизика, как познание абсолютного, обуславливается приложением форм сознания к вещам вне сознания, к вещам в себе. Все данное, все сознаваемое нами в действительности, есть тем самым нечто эмпирическое, обусловленное нашим сознанием. Вещи в себе не даны и не воспринимаются нами никак: они только *мыслятся* нами. Это *идеи* чистого разума, не имеющие вне его никакой действительности.

Разуму свойственно восходить от обусловленного к обуславливающему, ибо знать вещь можно лишь тогда, когда знаешь все ее условия. Но совокупность условий данной вещи, обнимая их всех в себе, сама уже не может

быть чем-то условным, — откуда мы приходим к идее *безусловного*. Достигнув известной степени отвлеченного самосознания, разум естественно умозаключает от условного к безусловному, к первым абсолютным началам сущего. Размышляя о всеобщем условии нашего мышления, мы приходим к идее безусловного единства его субъекта — *души*, как вечной неделимой сущности, отличной от тела. Размышляя о естественной связи явлений, мы приходим к идее мира, как единого вселенского целого. Наконец, размышляя о начале всякого бытия, о первой причине сущего, мы приходим к идее абсолютного существа, или Бога.

По мнению Канта, все эти умозаключения «трансцендентны», выходя за пределы компетенции нашего сознания: они мнимы, диалектичны по существу и впутывают разум в целую сеть необходимых противоречий, или антиномий. Разум, ограниченный восприятиями субъективного сознания, не может приписывать безусловную и независимую реальность своим идеям. Идея предполагает сознание, а так как сознание субъективно, то и идеи эти точно так же субъективны. Положим, что априорные формы сознания, пространство и время, и рассудочные категории качества, количества, отношения столь же субъективны; но именно поэтому все познаваемое и воспринимаемое нами, вся природа, рассматриваемая как совокупность возможного опыта, есть простое *явление*, отличное от неизвестной и непознаваемой сущности вещей. Такое явление обладает, однако, действительной реальностью в нашем опыте, оно существует в действительности. *Идеи* же никакой действительности не имеют: ибо ясно, что предметы, соответствующие нашим идеям, не имеют эмпирической реальности; а реальность, внешняя сознанию, умопостигаемая «вещь в себе», по Канту, сама есть лишь идея разума. Поэтому, если то, что мы называем Богом, душою, вселенной, сводится лишь к нашим идеям, то само по себе все это ничто или все равно что ничто. Никакое познание из идей невозможно, ибо они совершенно субъективны: они могут иметь поэтому лишь практическую цену, не обладая никакой теоретической достоверностью.

Древняя метафизика, с Платоном во главе, признавала истиной сущего универсальные вселенские идеи, как вечные, объективные сущности, противоположные миру явлений. Но такое воззрение, такой объективный идеализм должен казаться Канту наивным: нет объекта без субъекта, нет идеи или идеала без сознания. Мы можем предпо-

лагать возможность какой-то «вещи в себе» вне сознания, неизвестное *что-то* за пределами возможного сознания; но мы никак не вправе утверждать, что это *нечто* было идеалом или идеей, чем-то идеальным. Ибо в противном случае мы должны были бы допустить сознание вне сознания, т. е. особое *трансцендентное* сознание наряду с субъективным сознанием человека. Мы не вправе допускать, чтобы абсолютное вне сознания могло быть чем-либо идеальным, и потому мы не можем предполагать никакого соответствия между нашими идеальными представлениями о Боге, душе и вселенских началах — и подлинными вещами в себе. Нет абсолютного вселенского идеала, потому что нет абсолютного вселенского сознания. Всякий идеал по необходимости субъективен, потому что нет сознания, кроме субъективного. Поэтому если мы признаем реальное начало до сознания, и притом такое, которое безусловно внешне сознанию, то это начало — бессознательное и безумное по существу.

С точки зрения последовательного субъективного идеализма — абсолютное, лежащее вне субъективного сознания и безусловно непознаваемое, прежде всего *проблематично*, как учил Кант и его последователи. Если же мы не можем примириться с таким проблематичным абсолютом и, следуя онтологическим инстинктам нашего разума, признаем безусловную и положительную реальность, независимую от нашего сознания, то с точки зрения субъективного идеализма это реальное начало мыслимо лишь как абсолютно *бессознательное*, чуждое сознанию.

Если абсолютное идеально, оно обладает и сознанием; а постольку есть и вселенское сознание. Но тогда субъективное сознание человека перестает быть чем-то автономным и самодовлеющим<sup>40</sup>: ибо абсолютное сознание есть, очевидно, такое, которое обосновывает, организует и нормирует всякое условное, ограниченное сознание, собирая и объединяя общими связями все отдельные умы. Субъективный идеализм не может, однако, признать такого трансцендентного сознания. Среди немецких учений нашего века, без сомнения, встречаются реалистические попытки. Можно даже сказать, что большинство немецких философов стремилось умерить свой идеализм значительной примесью реализма и допускало нечто абсолютное вне сознания, т. е. бессознательный абсолют. Подобно тому как Кант во 2-м издании своей «Критики чистого разума» стремился усилить реалистическую сторону своего учения, так и Фихте и Шеллинг в последний период своей деятель-

ности различали особое реальное начало наряду с идеальным началом ведения. Но такое реальное начало может быть лишь слепым, иррациональным, ибо нет абсолютного сознания, которое могло бы его ведать.

Абсолютное проблематично или бессознательно. Таков последовательный вывод немецкого идеализма. Соответственно этому возможны две философии: философия непознаваемого — агностицизм неокантианцев и философия бессознательного — метафизический пессимизм, отрицающий идеальную природу абсолютного. Эти две философии, выделяющиеся среди современного хаоса учений, сходятся в отрицании вселенского идеала и вселенской природы сознания. Во всем остальном они противоречат друг другу и обличают друг друга с равным успехом, не будучи в силах одержать окончательной победы. Ибо и та и другая философия страдают органическими противоречиями и не могут вполне последовательно провести своих начал. Отрицая всякую действительность вне субъективного сознания, современные последователи Канта сталкиваются на каждом шагу с бессознательными или внесознательными трансцендентальными деятельностями, обуславливающими наше сознание, с какой-то внесознательной, но разумной *организацией*, обуславливающей наши логические отправления. Отрицая сознание в абсолютном, признавая его по существу иррациональным, философия бессознательного не в силах объяснить сознания и его логических функций и принуждена либо тайно предполагать сознание в абсолютном, либо же прибегать к материалистическим объяснениям.

Но противоречия субъективного идеализма не должны застилать от нас истины идеализма, засвидетельствованной Кантом и всей немецкой философией.

Кант открыл универсальные формы в чувственном восприятии и сознании человека и понял, что эти формы обуславливают а priori всю действительность. Чувственный мир предполагает пространство и время, которые суть общие априорные формы всего чувственного; и поскольку все чувственное предполагает чувственность, *есть* универсальная, трансцендентальная чувственность, обуславливающая пространство и время. Мир явлений предполагает причинную связь явлений и некоторые другие общие условия, общие формы объективного бытия, без которых он немислим; и поскольку нет объекта без субъекта, поскольку нет явления без сознания, которому оно является, — общие формы объективного бытия суть вместе с тем

априорные формы или категории этого сознания. Есть, стало быть, трансцендентальная чувственность и трансцендентальное сознание, обуславливающее мир. Это — положительное, бессмертное открытие Канта, которое медленно, но прочно завоевывает себе общее признание и которому суждено было произвести коренную реформу философии. Но, не признавая иного сознания, кроме субъективного, Кант впал в явное противоречие: ибо трансцендентальная чувственность, обуславливающая пространство и время, трансцендентальное сознание, обуславливающее мир, не могут быть субъективными <sup>41</sup>.

Далее Кант открыл такие же универсальные формы в основании нравственного сознания человека и его эстетических суждений. Он указал, что мир добра и красоты предполагает особое сознание, нормирующее все доброе и прекрасное, особую нравственную волю, определяющуюся к действию универсальным образом и осуществляющую добро, особую творческую силу, воплощающую красоту. Но и здесь Кант признает универсальное нравственное и эстетическое сознание человека чисто субъективным, нравственную волю — самозаконной, красоту — субъективной видимостью.

Великое открытие Канта состояло в том, что он признал все явления, точно так же как и самые идеи и необходимые идеалы человеческого разума, обусловленными а priori трансцендентальным сознанием. Ошибка его состояла в том, что он смешал это трансцендентальное сознание с субъективным. Отсюда вытекают все главнейшие противоречия Канта и последующего идеализма в двух его главных разветвлениях. Отсюда в области теоретической философии — противоречие между субъективным сознанием и реальностью, явлением и вещью в себе, мышлением и бытием, — противоречие, которое последующие учения тщетно пытались примирить или упразднить, чтобы под конец возвести его в принцип этики и метафизики (пессимисты) или теории познания (неокантианцы). Отсюда в нравственной философии Канта основное противоречие — в самом понятии «практического разума», противоречие между разумом и волей, которое столь резко сознается в последующих учениях и мало-помалу приводит к понятию бессамостного разума и безумной воли.

Мы не имеем возможности разбирать подробно все противоречия отдельных философских учений, что потребовало бы пространного критического анализа всей истории немецкой философии. К тому же эти противоречия вполне выяснились во взаимной борьбе учений, раскрыты блистательно диалектическим оружием противников и сознаются всеми, между тем как положительные заслуги германской философии не признаются многими и подлежат вопросу. Но и самые противоречия немецкой философии выясняют собою положительную истину идеализма и указывают на необходимость его дальнейшего развития, на необходимость высшей формы идеалистического учения, примиряющей объективный идеализм древних с субъективным идеализмом новейшей философии.

Непосредственные преемники Канта верно критикуют противоречия его учения о вещи в себе, противоположной сознанию и миру явлений; они верно указывают на совершенную призрачность этого понятия и на необходимость дальнейшего развития идеализма. За ними следует Фихте, который впервые попытался превратить субъективный идеализм — в безусловный и вывести из *я* совокупность человеческого ведения, нравственности, права и религии, дедуцировать из него человеческое общество, природу и Бога. Если сознание автономно и субъективно в своих универсальных формах, то *я*, субъект этого сознания, есть, очевидно, универсальное существо. Если сознание субъективно, оно не ведает ничего вне себя; вещи, которым оно приписывает самобытную реальность, суть лишь бессознательные продукты нашего *я*, вне которого мы ничего знать не можем. Оно «полагает» себя, оно «полагает» и всякое мыслимое нами «не я», т. е. внешний мир. *Я* — абсолютно и есть принцип всякого ведения и бытия.

Но такое *я*, абсолютный и универсальный субъект вселенной, есть, очевидно, нечто отличное от моего индивидуального человеческого *я*, сознающего, страдающего, ограниченного внешним миром. Абсолютное *я* так же отлично от сознательной человеческой индивидуальности, от того, что каждый из нас считает своим субъектом, как и от внешних объектов. Абсолютное — ни субъект, ни объект, или, точнее, оно есть *тождество* субъекта и объекта. Таков принцип «философии тождества», провозглашенной Шеллингом, как высший принцип трансцендентального идеализма. Еще далее пошел Гегель. Не субъект

чистой мысли, не Фихтево я, не безразличное тождество Шеллинга есть принцип абсолютного идеализма, но сама отвлеченность, сама отвлеченная мысль, чистое понятие, заключающее в себе принцип «диалектического движения».

Но и Гегель, придавший окончательную форму отвлеченному рационализму, справедливо опровергается мыслителями другого направления, реалистами, эмпириками, шеллингианцами, пессимистами. Прежде всего Шеллинг указал на односторонность Гегелевой философии, на совершенное отсутствие реального, производящего начала в этом отвлеченном панлогизме, на необъяснимость природы, всего действительного, индивидуального, всего иррационального и фактического из отвлеченных понятий, из чистых логических возможностей — словом, из одного логического начала. Затем Тренделенбург в своих «Логических исследованиях»<sup>42</sup> подверг тщательному и беспощадному анализу диалектику Гегеля с логической стороны и доказал, что самая эта диалектика есть сплошная сеть софизмов, что она движется лишь путем постоянной подтасовки реальных представлений под логические понятия, постоянного смешения эмпирического с формальными отвлеченностями. Наконец, Эд. Гартманн в целом ряде остроумных исследований рассмотрел метафизический принцип философии Гегеля и раскрыл, что его «абсолютная идея», его вечная логическая мысль, во-первых, бессознательна, во-вторых, совсем нелогична и, таким образом, не имеет существенных признаков мысли.

Она бессознательна до создания мира и конечного духа, до завершения исторического процесса, в котором она сознает себя. Она бессознательна в своем саморазвитии и творчестве, поскольку она, повинаясь непостижимому влечению, «отпадает сама от себя» и создает призрак независимой от себя внешней реальности, призрак природы во времени и пространстве, призрак индивидуального сознания в живых существах. Она иррациональна, противологична по существу: *ибо без внутреннего противоречия чистая мысль не может выйти из себя, из своего чистого логического тождества с собою и сознать или признать нечто другое вне себя.* Без такого внутреннего противоречия Гегель не мог бы признать одну логическую мысль, одно чистое понятие основой действительного, реального мира. Противоречие, как внутренний двигатель диалектического процесса, предшествует логическому и обуславливает его собою.

Философия иррационального, бессознательного есть последнее слово немецкой метафизики.

Уже Соломон Маймон (1754—1800), первый из последователей Канта, усмотрел во внешних вещах продукт бессознательного творчества духа. За ним Фихте признал первое самораздвоение духа, обуславливающее происхождение эмпирического мира и отдельных сознаний, — за акт абсолютной воли, чисто практической и несознательной. Шеллинг признал субъект и объект за такой же продукт раздвоения первоначального бессознательного, безразличного их тождества. И вместе с ним Шопенгауэр и Гартманн предполагают акт иррациональной и слепой воли как безусловный *præius* сознания. Сам Гегель по смыслу своего учения не отклоняется в этом существенном пункте от остальных германских мыслителей: подобно им, и Гегель выпущден объяснять сознание без сознания, логическое из диалектического.

Но возможно ли такое объяснение?

Если абсолютное бессознательно, иррационально, не вынуждены ли мы привносить извне светоч сознания? Каким образом совершается чудо сознания, его самопроизвольное зарождение в вечном мраке бессознательного и каким образом абсолютное может быть сознано и познано, если оно от века не обладало сознанием? Оно не может изменяться, не может терять или приобретать что-либо: абсолютное непреложно и непричастно времени или изменению. Как же оно меняется в человеке и внезапно, в данный момент мирового процесса, приходит в сознание?

А между тем Фихте, Шеллинг, Окен, Гегель, Шопенгауэр, Гартманн смотрят на мировой процесс как на процесс мирового самосознания. Мир явлений есть, прежде всего, непосредственный продукт бессознательного творчества той мысли и той воли, которые сознаются в человеке. Природа, множество сознающих существ, человечество в своем историческом развитии — все это органы, посредствующие абсолютное самосознание мирового духа. При всем различии своих учений все упомянутые мыслители вынуждены признавать абсолютное начало бессознательным, иррациональным. При всем различии своих учений все они вынуждены признать самосознание абсолютного (или, что то же, абсолютное самосознание) конечную целью мирового процесса, его безусловно желательным венцом. Абсолютное не подлежит развитию и не может прийти в сознание, если оно по существу бессознательно. И между тем, так

или иначе, большинство немецких философов признает такое саморазвитие абсолютного в мировом процессе.

Мы встречаемся здесь с одним странным воззрением, которое мы можем проследить в наиболее вдохновенных творениях германской философии: история мира и человечества рассматривается как *теогонический процесс*. Идеал рождается в истории. Если Бог есть самосознательное и вседовольное существо, то бессознательный, темный абсолют немецкой философии становится самосознательным лишь в истории и вседовольным лишь по ее завершении: лишь тогда, по истечении истории *будет Бог* \*.

Мы находим эту странную мысль уже у дореформационных мистиков школы мастера Эккарта \*\*<sup>44</sup>, которые развивают ее с поразительной глубиной и силой. Мы находим ее также у мистиков реформационного периода (напр., у Себастьяна Франка): Бог сознает себя лишь в тварях, лишь в человеке: до создания мира и конечного духа он не ведал себя и не был Богом; мое сознание о Боге есть сознание Бога о себе самом и т. д. В новой философии мы встречаем ту же мысль о теогонии Бога в мировом процессе у Шеллинга и в менее ясной, но иногда еще более резкой форме у Фихте и Гегеля \*\*\*. Современные пессимисты также развивают эту идею: мировой процесс есть процесс самоискупления абсолютного, постепенное преобразование бессознательного. Чтоб обрести вновь утраченный покой, безумная мировая воля должна сознать свое зло, свой грех и безумие, и свое добро в безмятежном покое. Мировой процесс, процесс развития, преследует одну провиденциальную цель — самосознание абсолютного.

Это воззрение, проходящее сквозь всю немецкую философию, есть, может быть, самое глубокомысленное и вместе самое ложное, что мы в ней находим. Понятие саморазвития, развития вообще — в приложении к абсолютизму — есть явно ложное понятие; ибо ничто развивающееся не есть истинно абсолютное. Развивающееся абсолютное есть такое, которое еще не достигло своей цели, не дошло до нее.

---

\* Schelling уже в «Системе трансцендентального идеализма», 1800 г. (s. w., III, 604): Wann diese Periode beginnen werde, wissen nicht zu sagen. Aber wenn diese Periode sein wird, dann wird auch Gott sein<sup>43</sup>.

Как известно, Шеллинг пространно развил эту мысль в последний период своей философии.

\*\* Мы надеемся со временем познакомить наших читателей со смелыми умозрениями этого великого мыслителя.

\*\*\* О Фихте см., напр., Ueber den Grund unseres Glaubens<sup>45</sup> (W., V, 185 и проч.), Hegel см. выше, стр. 165. В Religionsphilos., I, 212, Гегель прямо цитирует Эккарта.

Поэтому наряду с этим недошедшим и недовольным абсолютным, с абсолютным еще несовершенным и становящимся только стоит абсолютное, от века достигнутое, совершенное, довлеющее себе и заключающее в себе цель всякого возможного развития. Наряду с этим полусознательным, развивающимся богом, силящимся познать добро и зло, стоит вечное актуальное сознание, в котором лежит объективная норма и критерий всякого возможного сознания. Без такого вселенского сознания, внутренне обосновывающего всякое ограниченное, возможное сознание, нельзя понять морфологического единства душевной организации. Без такого вселенского сознания, обосновывающего отдельные сознания и организующего их, отдельный ум не обладал бы самою возможностью истинного логического знания. Без такого вселенского сознания не было бы никакого сознания и не было бы развития, ибо одно — возможность, одна — потенция не может сама собою осуществиться. Здесь мы приходим к учению великого Аристотеля, которое мы считаем краеугольным камнем метафизики: всему возможному, еще не дошедшему до своего конца, еще недоразвившемуся до своей предельной и безусловно желательной формы, противостоит вечная идеальная действительность или *энергия*, вечно достигнутая цель.

---

Человеческое сознание предполагает чувственную, телесную организацию, и вместе оно имеет самобытное, идеальное начало. Оно предполагает бессознательную природу, которая организуется и постепенно возвышается до него, ибо оно есть конечный продукт космического развития. И в то же время оно предполагает абсолютное вселенское сознание, точно так же как и самая чувственная вселенная во времени и пространстве предполагает такое сознание и всеобщую *чувственность*.

Отсюда зависит внутреннее противоречие и двойственность всей душевной жизни человека. Полуживотное, полубожественное, сознание человека вечно двоится между сном и бдением, знанием и неведением, чувственностью и разумом. Оно обладает универсальными формами, вырабатывает себе общие понятия, общие идеалы, и вместе оно всегда ограничено по своему действительному эмпирическому содержанию. Оно всегда ограничено и вместе не допускает никаких определенных границ, непрестанно выходя за их пределы. Оно отчасти универсально, отчасти

индивидуально, отчасти действительно, отчасти только возможно (потенциально). Оно заключает в себе постоянное противоречие, которое присуще всем его понятиям, представлениям, восприятиям, и вместе оно сознает свое собственное идеальное тождество, идеальное единство истины.

Таким образом, противоречия отдельных философов относительно природы человеческого сознания имеют действительное основание в самом этом сознании. Одни рассматривают его физиологические условия, другие — его метафизическое, идеальное начало; одни признают познание чувственным, всецело эмпирическим, ограниченным; другие раскрывают его логическую универсальную природу, его априорные элементы. И до сих пор никому не удалось достигнуть окончательного примирения этих противоположностей, так то возникает вопрос, может ли оно вообще быть достигнуто. Ибо если противоречие заключается в самой действительности, то всякое исключительно теоретическое его решение или упразднение будет поневоле недостаточным или ложным. Одна из главнейших заслуг новейшей философии состоит, может быть, именно в том, что она, отказавшись от догматического разрешения антиномий, противоречий метафизики, стремится указать их корень в самом разуме и сознании человека или в самой природе вещей (скептики и пессимисты). Иначе самые противоречия философов были бы непостижимы.

Если рассматривать развитие сознания внешним, эмпирическим образом, то зависимость его от физиологических условий — от нервов и мозга — не подлежит никакому сомнению. И тем не менее физиолог навсегда, безусловно, лишен возможности чем-либо заполнить бездну, разделяющую явления материального, физического порядка от самых простых явлений психического порядка. Пусть утверждают, что оба порядка, физический и психический, суть две стороны, два аспекта одного и того же процесса. Стороны эти столь существенно различествуют между собою, что подобное утверждение либо ровно ничего собою не выражает, либо же является неосновательным, ибо сознание и вещество, или сознание и движение, — величины совершенно разнородные. При всей несомненности той интимной причинной связи, которая существует между мозговыми отправлениями и психическими явлениями, сознание, как таковое, не может быть объяснено из чего-либо материального.

С другой стороны, рассматривая сознание в нем самом,

в его логических функциях, в его духовной природе, мы, несомненно, приходим к предположению абсолютных идеальных норм, универсальных начал, — словом, к идее вселенского сознания. Но между таким конечным идеалом, который является в одно и то же время и образующим началом, и высшею нормой действительного сознания, и между этим последним существует не только различие, но и противоречие, о котором достаточно свидетельствуют ум и совесть каждого человека. Как бы ни было скудно наше представление об идеале, мы не можем считать его осуществленным в действительности, достигнутым в настоящем сознании. Мы не можем познать его из действительности и не можем дедуцировать из него эту действительность до тех пор, пока он не будет достигнут нами и осуществлен. Поэтому высшие философские умозрения наши имеют лишь приблизительное значение и чисто спекулятивный характер, ибо они заключают в себе лишь предвосхищаемое решение. В известном смысле философ спекулирует лишь за счет будущего, и он одинаково ошибается, когда принимает свои сокровища за наличный капитал или когда он поступается ими, не понимая их действительной ценности.

Познание наше безусловно только по своей идее, по своему идеалу полной, абсолютной истины. В действительности оно обладает возможной, формальной общностью, чисто логической универсальностью, которой противостоит всегда ограниченное, эмпирическое содержание. Чтобы стать абсолютным и полным, всеобъемлющим не по форме только, но по существу, по содержанию, — сознание должно обнять в себе все, стать сознанием всего и всех, сделаться воистину вселенским и соборным сознанием. Достижима ли эта цель или нет — она во всяком случае не может быть задачей чисто теоретической. Сознать себя во всем и все в себе, вместить полноту истины в реальном абсолютном союзе со всеми — это конечный религиозный идеал жизни, а не знания только. Задача философии состоит в *возможно* конкретном познании идеала и указании пути к его осуществлению. Мы не можем ожидать от нее конечного разрешения противоречий, имеющих корень в самых условиях нашего временного бытия, и мы не можем ждать от нее полного откровения истины. Много уже то, если она может сознать противоречия бытия и усмотреть ту внутреннюю гармонию, которая в них скрывается и обуславливает собою самое относительное существование вселенной, ее сохранение, жизнь и развитие. В своих различ-

ных концепциях, в своих противоположных системах философия выражает, с одной стороны, многообразные противоречия бытия и постигает коренное, онтологическое, реальное значение этих противоречий; с другой стороны, в своем идеализме, в своем стремлении к конечному единству она постигает, что противоречия эти не могут быть безусловны, — иначе и относительное бытие и познание не были бы возможны; она сознает всеобщую природу разума и предвосхищает тот идеал, в котором противоречия примирены. И чем глубже сознает философия противоречия вселенной, тем глубже познает она превозмогающую силу идеала. Ибо сознать реальные противоположности как *противоречия*, значит признать и внутреннюю логику бытия, тот скрытый, идеальный разум вещей, то Слово Гераклита, которым все вертится, в котором разгадка вселенной.

Итак, познавая природу нашего сознания, мы приходим к некоторым основным противоречиям, не допускающим отвлеченного разрешения, — противоречиям между индивидуальным и родовым, частным и общим содержанием и формой, реальным и идеальным. Но самые эти антиномии предполагают некоторое скрытое от нас примирение, без которого сознание и познание — даже относительное — не было бы осуществимо; они заключают постулат, требование такого примирения и указывают, в каком направлении, где следует его искать. Прежде всего нам важно выяснить родовые и универсальные элементы сознания, не смущаясь их противоречием с тем, что кажется нам в нем индивидуальным, личным: вслед за Аристотелем мы должны признать подобное противоречие задачей, объективным затруднением (апорией), зависящим от действительной противоположности. В своей идеальной деятельности живое сознание примиряет эти противоречия, обобщает частное, индивидуализирует общее, осуществляет идеальное, идеализирует действительное; и хотя такое примирение лишь относительно, хотя анализ раскрывает противоречия, присущие всему нашему теоретическому сознанию, всякий положительный прогресс его в сознании истины и добра представляется нам конкретным осуществлением его идеала, частным выражением конечного всеединства. В своей положительной истинной деятельности, а следовательно, и в своем истинном существе сознание обладает конкретной, живою универсальностью. Как ни противоположны отвлеченные начала «общего» и «частного», «рода» и «индивида», в действительности одно не существует без другого. Нет сознания без сознающих индивидуальностей,

и нет сознания абсолютно субъективного, нет абсолютно изолированных сфер сознания. Рассматривая сознание внешним образом, в связи с прогрессивно развивающимися явлениями жизни, или изнутри, при свете психологического анализа, мы убедимся в его органической универсальности, в идеальной соборности сознания.

## ЖИЗНЬ И СОЗНАНИЕ

Сознание есть существенное проявление жизни. Первоначально оно как бы сливается с прочими ее отправлениями; затем оно дифференцируется и развивается в связи с общей организацией физиологической и социальной жизни. Оно дифференцируется и развивается вместе с нервной системой и вместе с прогрессом социальных отношений, с организацией общения между существами.

Как известно, высший организм есть общество, агрегат бесчисленного множества элементарных организмов или анатомических элементов, которые группируются в ткани, органы, аппараты или сложные системы органов. Всеобщее, органическое согласие всех этих элементов при развитой специализации их отправлений обуславливает единство жизни в ее разнообразии. Между индивидуальностью целого и частей, единством жизни и распределением функций существует постоянно возрастающее соответствие. Чем выше стоит организм в лестнице живых существ, тем большую степень различия, специализации функций, автономии проявляют отдельные его органы; чем выше организм, тем более все эти элементы, органы, аппараты согласованы между собою, восполняют и предполагают друг друга в своем различии, подчиняясь индивидуальному единству живого целого. Но с другой стороны, всякий организм сам является живым членом своего вида и состоит в постоянном или временном, физиологическом или психологическом *общении* с другими индивидами своего вида, — общении, которое органически необходимо.

Сознание в своей элементарной форме — чувственности — предшествует не только дифференциации нервной системы, но и первичным организмам — клеточкам. Уже первичные амёбы, лишённые всякой организации, обнаруживают чувствительность и некоторые признаки сознательности. Как показывают точные наблюдения, раздражительность и чувствительность суть всеобщие, первоначальные и, так сказать, стихийные свойства живой протоплазмы, этой первоматерии всего органического ми-

ра. С возникновением и развитием органической индивидуальности возникают и развиваются элементарные органические союзы, те, вначале бессвязные, физиологические группы, из которых в течение беспредельного зоогенического процесса образовались сложные организмы растений и животных. Вместе с тем, параллельно этому общему развитию, неопределенная органическая чувственность также растет, развивается, усложняется; но первичный базис ее — общая психологическая материя — не имеет в себе ничего индивидуального. Это — стихийный родовой процесс, на почве которого возможны индивидуальные образования, точно так как и сложные сочетания, ассоциации обособляющихся элементов. И как всякий организм есть продолжение другого организма, всякая жизнь — продолжение предшествовавшей жизни, так точно и сознание, чувственность индивидуального существа: она не есть нечто абсолютно новое, но является также продолжением предшествовавшей, общеорганической чувственности в той специальной ее разновидности, которая присуща виду данного организма. Чувственность не рождается, а продолжается, как жизнь протоплазмы. Сознание, как и жизнь, есть от начала родовой, наследственный процесс.

Поэтому от низших ступеней зарождающегося сознания до высших социальных, этических его проявлений мы находим в нем общую основу, родовые формы и функции. От низших ступеней сознающей жизни до высших ее проявлений мы наблюдаем постепенное развитие этого универсализма сознания, постепенный переход от естественного, стихийного безразличия, от непосредственной стихийной общности психических отправления к конкретному и свободному универсальному единству, к связанному многообразию, к живой соборности. И этот прогресс идет вместе с развитием индивидуального начала.

Низшие организмы обладают столь незначительной степенью индивидуализации, что между родом и индивидом, точнее, между отдельными индивидами не существует определенной границы. Индивидуальность организма и его частей так же развита чрезвычайно слабо. Отдельные части низших животных слабо обособлены, переходят друг в друга, заменяют или повторяют друг друга, жизнь целого не обладает устойчивым единством. Мы можем рвать и резать на части иных полипов, моллюсков, червей, глистов, не убивая индивидуальной жизни и чувствительности этих отдельных частей; они живут самостоятельную жизнью, иногда сами восполняя себе недостающее целое.

Таким образом, отдельные органы обладают такую же индивидуальностью, как и целое, или, точнее, целое лишено развитой, центральной индивидуальности. Поэтому, рассматривая составные части низших организмов, исследователь часто не в состоянии определить, имеет ли он дело с индивидом, состоящим из многих органов, или с колонией индивидов, — с цепью индивидов или с одним индивидом, состоящим из последовательных частей\*. В некоторых случаях, как, напр., у иных полипов, у губок, мы наблюдаем мириады органических единиц, проявляющих вполне ясно каждая свою особенную жизнь, которые возникают из одного и того же зародыша, сохраняют прочную материальную связь друг с другом и в своей совокупной деятельности обуславливают жизнь собирательного тела. Если сблизить две губки так, чтоб они соприкасались, они срастутся; если резать их, части будут жить вполне самостоятельно.

В развитом высшем животном, наоборот, все отдельные части и органы координированы между собою и в значительной степени подчинены контролю центральных органов. Все элементарные жизни, элементарные сознания впадают в одну общую жизнь и сознание, в одну общую индивидуальность. И нервная система высшего животного, заключающая в себе сложную совокупность органов сознания, подобно целому организму, представляет в своем развитии ту же картину постепенно возрастающей дифференциации и интеграции, усложнения и централизации\*\*. Подобно целому организму, она состоит из многосложного соединения миллиардов органических элементов, клеток и волокон, которые некогда стояли особняком в низших животных или составляли простые относительно слабокоординированные группы. Нервные волокна соединяются системой местных и центральных узлов, связанных между собою в сложном иерархическом порядке, причем функции отдельных центров, узлов, нервов строго разграничены. Сознательное восприятие сосредоточивается в высших центрах — в головном мозгу у человека; но его сфера может простирается на спинной мозг уже у птиц, на совокупность нервных центров у менее совершенных животных, и, наконец, все более и более теряя в ясности и напряжении, оно может рассеиваться по всему телу низших жи-

---

\* Йегер. Руководство зоологии, § 217.

\*\* См. Г. Спенсер: Основания психологии, II, где рассматривается развитие сознания в связи с развитием нервной системы.

вотных, не обладающих организованной нервной системой, ибо и такие животные проявляют признаки не только чувствительности, но даже инстинкта \*.

На низшей ступени своего развития сознание животного подобно его жизни и организации, многоединично. У кольчатых, напр., каждый нервный узел соответствует сегменту тела, который состоит иногда из нескольких колец. Всякий сегмент кроме своего нервного узла обладает еще сходственной частью главных аппаратов, иногда даже аппаратами чувств. Поэтому, когда мы отрезаем эти сегменты, каждый из них остается при своей индивидуальной жизни и сознании, и если перерезать или перевязать спереди и сзади нервного узла те спайки, которые соединяют его с узлами соседних сегментов, то уколы, причиняемые сегменту этого изолированного узла, будут ощущаться им одним. Подобные опыты, произведенные над множеством беспозвоночных, моллюскообразных, насекомых, приводят к одинаковым результатам: каждый сустав, каждый узловой центр этих животных имеет свое сознание, из совокупности которых слагается сознание целого организма. Рассеянное, раздробленное, многоединичное сознание предшествует в природе сознанию собранному, сосредоточенному, *неделимому*.

К тому же приводит нас и физиологическая психология, физиология нервной системы высших позвоночных животных. Она установила, что каждому центру спинного мозга соответствует особый нервный район, в пределах которого он способен действовать автоматически, когда высшие центры поражены или еще не развиты. Животные с вырезанными мозговыми полушариями проявляют известную, хотя и уменьшенную, степень сознания и с особою отчетливостью выполняют автоматические движения \*\*.

---

\* См. *Роменс*: Ум животных. Москва, 1890 г., рус. пер., гл. 1, об инстинкте, напр. у амёб и других первичных животных. Геккель о клеточной психологии.

\*\* См. *Г. Спенсер*: Основания психологии, § 177: «Опыты над обезглавленными лягушками доставляют очень ясное доказательство того, что действия значительной сложности могут быть выполняемы с большим успехом и без помощи головного мозга. Вивисекция Лонже, Вьюльниана и других показывает, что млекопитающие продолжают ощущать и удерживают некоторую способность к перемещению даже после того, как у них будут удалены и большой мозг и мозжечок, а птицы, лишённые подобным же образом этих больших головных узлов, продолжают еще ходить, летать и даже клевать корм». «Есть засвидетельствованные случаи такого рода, когда дети в продолжение целых дней дышали, сосали и делали различные движения, хотя и родились без большого мозга и даже без мозжечка».

Наконец, по-видимому, помимо всех этих физиологических опытов и наблюдений гипнотические эксперименты в недавнее время с особою яркостью выяснили собирательный характер психической деятельности человека; они открыли существование многих памятей, многих сознающих центров в психофизической организации человека и показали, с какой энергией высказывается скрытая множественность человеческого сознания, автоматизм его подчиненных центров, в случае их болезненной диссоциации, их разобщения с высшими управляющими центрами\*.

Таким образом, уже физиологически жизнь и сознание индивида представляются нам коллективными функциями. Но индивид высшего порядка не только обнимает в себе бесконечное множество индивидуальностей низшего порядка, — он сам является органическим членом некоторого собирательного целого, образуемого его *видом* или *родом*.

Во всем животном царстве род деспотически властвует в индивидах, повторяя неизменные формы в бесчисленном ряде поколений. Его господство имеет физиологическую основу и в животном царстве сохраняет почти исключительно физиологический характер. Самые психологические, нравственные и эстетические связи, которые соединяют в половые, семейные и общественные союзы животных отдельных видов, развиваются на почве физиологических инстинктов. Каждый индивид, так или иначе, возникает из другого индивида и некоторое время составляет часть другого организма, другой жизни. Затем он либо остается навсегда связанным со своим родичем материальною связью, либо отделяется от него. В первом случае, при полном отсутствии всяких психических связей, иногда даже всякого сосудистого сообщения, индивиды связаны своими тканями и питаются одною и тою же питательной жидкостью. Во втором — индивиды связываются более сложными психофизическими узами, половыми родительскими, социальными инстинктами; но тем не менее восстановление физиологического единства и физиологического общения (через посредство питательных жидкостей и заполнения полостей) необходимо и между такими индивидами для сохранения и размножения рода.

Когда физиологическое назначение животного исполнено, когда новое, свежее поколение вполне обеспечено

---

\* См. любопытную книгу *Pierre Janet*: «L'Automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine». Paris, 1889<sup>46</sup>.

в своем развитии или вырастает в достаточном количестве зрелых индивидов, это последнее, в свою очередь, вытесняет своих предшественников, сменяя их в служении роду. За кратким расцветом половой зрелости наступает старость и смерть. Жизнь индивида, как такового, сама по себе случайна и безразлична. Поэтому и в сознании животного преобладает родовое начало *инстинкта*. Весь индивидуальный ум животного является простой вариацией на общие инстинктивные темы.

Инстинкты, управляющие наиболее сложными и целесообразными действиями животных, их спариванием, устройством жилищ, иногда столь изящных и сложных, инстинкты охоты и самозащиты, семейные, стадные инстинкты во всех своих многосложных проявлениях не могут быть результатом личного опыта или размышления. Это прежде всего безотчетные внушения, которым животное повинуетя как бы автоматически. «Инстинкт, — говорит Гартманн, — есть то, что побуждает к действию ввиду некоторой цели, но без сознания этой цели». «При этом, — прибавляет Роменс \*, — необходимо иметь в виду наиболее существенную черту инстинктивного действия — его единообразия у различных индивидов одного и того же вида... Инстинкт есть у человека и животных умственная операция, которая имеет целью особое приспособленное движение, но предшествует индивидуальному опыту, не нуждается в знании соотношений между средствами и целью и совершается однообразно при одинаковых условиях у всех индивидов данного рода». Умственные операции, из которых вытекает инстинкт, совершенно независимы от личного сознания животного. «Оно не может ни вызвать, ни задержать их; они побуждают его к действиям, цели которых оно не сознает и которые повторяются из поколения в поколение без заметного изменения... Психическая деятельность животного не имеет ничего личного, — она передается неизменно от поколения к поколению. Таким образом, инстинкт в высокой степени наследственен и видоизменяется столь медленно, что он кажется неизменным»\*\*.

Столь же произвольный, как органические отправления, инстинкт, несомненно, предполагает некоторые установившиеся физиологические особенности в самой нервной организации животного. Бесконечно усложнен-

---

\* *Роменс. Romanes. Ум животных. Введение.*

\*\* *E. Perrier. Anatomie et physiologie animale. 1882, p. 216.*

ный рефлекс — инстинктивное действие — вытекает из ряда перво-психических движений, интегрировавшихся в связную и постоянную группу, в одно сложное действие, установившееся неизменно в наследственной передаче многих поколений. Но это еще нисколько не объясняет инстинкта *психологически*, т. е. не объясняет инстинкта как особую форму сознательности. Ибо очевидно, что инстинктивное действие, совершаемое ввиду определенной цели, не может быть абсолютно — бессознательным. Под наитием некоторых инстинктов животные живут удвоенною жизнью; и мы усматриваем в их поступках не прекращение сознания, а как бы его расширение за пределы животной индивидуальности.

Мы не будем приводить здесь бесчисленных примеров, которыми ярко освещается эта форма родовой безличной разумности животных, это их общее, *атавическое* сознание \*. Мы не станем также рассматривать здесь различные гипотезы о происхождении инстинктов. Многие из них признаются непостижимыми большинством естествоиспытателей, как, например, отеческий инстинкт некоторых рыб \*\* или другие формы инстинкта, которые никогда, ни при каких условиях не могли выработаться из личного опыта, — те формы, в которых явственно выражается *предвидение*, приспособление к *будущим* обстоятельствам. Посредством учения об изменяемости видов происхождение подобных инстинктов объяснялось в отдельных случаях с большим или меньшим вероятием. Но *психологически* самые основные, общие инстинкты, самая форма инстинктивной разумности, *наследственного сознания* совершенно непонятны, если рассматривать сознание животного как нечто индивидуальное. С точки зрения такой индивидуалистической психологии непонятен никакой инстинкт. Непонятно, например, почему самец узнает самку, почему вообще животное узнает других представителей своего вида, заботится о своем потомстве, яйцах, личинках? Очевидно, что представление, которое оно имеет о других особях своего вида, существенно отличается от прочих его представлений. Ибо оно не только весьма часто вызывает

---

\* Читатель найдет превосходные примеры у Гартмана и в специальных сочинениях Брема, Поменса и др.

\*\* Ср. *Darwin*: «The descent of Man», v. I, p. 80: with respect to the origin of the paternal and filial affections, which apparently lie at the basis of the social affections, it is hopeless to speculate<sup>17</sup>. См. также *Milne Edwards*: «Leçons sur la physiologie et l'anatomie comp. des animaux», t. XIII — об инстинктах насекомых, 470.

в животных сильные и сложные волнения, но нередко включает в себе расширение его сознания. Границы индивидуальности, времени и пространства как бы отодвигаются, животное отождествляет свои интересы с интересами вида, узнает свое в других существах, в своей самке, в семье, в своем виде. И оно действует ввиду будущего, как бы в силу ясного сознания, предшествовавшей судьбы своего рода.

Каждый индивид воспроизводит, *представляет* свой род в своем собственном лице. Поэтому и самое сознание его, как сложный продукт его организации, как ее психическое отражение, включает в себе потенциально смутный общий образ его рода, его *психологическое* представление. Такое представление, строго говоря, не сознательно, хотя, в известном смысле, оно окрашивает собою все явления животного сознания. Столь же врожденное, как и самая организация животного, оно не усматривается им, не «апперципируется», по выражению Лейбница. Ибо животное чуждо *самосознания*. И тем не менее это общее представление, эта органическая родовая идея, включает в себе смутное определение ума, чувства, влечений животного и есть скрытый мотив всей его жизни. Это как бы психологический коррелят наследственности, ее интимная тайна. В силу этой инстинктивной идеи, которая пробуждается в животном по поводу каких-либо впечатлений или физиологических возбуждений, *в силу этого родового сознания*, животное узнает членов своего вида, как незрелых, так и взрослых, понимает их, ищет физиологического и социального общения с ними, чувствует свое единство с ними, сознавая себя с другими и в других. В общем подъеме жизненной энергии, в минуту полового возбуждения или сильного страдания и страха в потрясенном организме животного пробуждаются унаследованные органические воспоминания, наслоившиеся и обобщавшиеся в течение беспредельного ряда поколений; предшествовавшая жизнь рода как бы воскресает в душе животного, навязывает ему общие итоги своей мудрости, своего вековечного опыта, — и животное обнаруживает свое инстинктивное ясновидение, ту загадочную прозорливость, которая нас изумляет.

Такой взгляд на природу инстинктов, на родовое преемство сознания бросает свет и на те явления *коллективного*, собирательного сознания, которые мы наблюдаем столь часто в половой и социальной жизни животных. Таковы все те сложные действия, которые выполняются стадными животными сообща, при видимом разделении труда и вза-

имном содействии и понимании; таковы явления высоко-развитого альтруизма у млекопитающих, птиц и даже рыб; таковы общества насекомых, ульи и муравейники, представляющие несомненное единство сознания во множестве индивидов,— «одну, хотя и раздробленную, действующую мысль, наподобие клеточек и волокон мозга млекопитающих» \*.

То же безличное, родовое, инстинктивное сознание составляет базис человеческого сознания, его нижний слой. Как высшее животное, человек подчинен общим зоологическим законам и является наследником предшествовавших организаций. После всех явившийся на свет, он обладает наиболее древними традициями. Как разумное существо, имеющее за собой целые эры культуры, человек освобождается от неограниченного господства среды, а постольку и от тех специальных и сложных в своей односторонности инстинктов, которые выработались у некоторых видов в течение целых тысячелетий и отвечают некоторым специальным и неизменным условиям среды, постоянным, установившимся соотношениям. Тем не менее и в человеке общие животные инстинкты сохраняются и получают своеобразное развитие. Трудно оценить достаточно их значение в человеческой жизни, ибо если никто не живет одними инстинктами, то все же большинство живет преимущественно ими и тем, что к ним привилось. Большинство человеческих действий и характеров определяется врожденными свойствами, воспитанием и влиянием общественной среды, — *унаследованным и внушенным сознанием*.

С эмпирической точки зрения два фактора определяют степень психического развития человека: его мозг и его общество. Первый носит в себе совокупность унаследованных способностей, предрасположений, органов сознания; второе вмещает в себе совокупность актуального сознания, к которому человек должен приобщиться. Эти два фактора заключают в себе естественную норму индивидуального развития, в пределах которой личная самостоятельность имеет более или менее широкую сферу. Социальная организация восполняет неизбежные недостатки и ограниченности индивидуальной физиологической организации. Коллективная память, общечеловеческое знание,

---

\* *Эспинас*. Социальная жизнь животных (в русском перев. Павленкова. Петербург, 1882 г.), стр. 446. В этой интересной и остроумной книге собрано много примеров по занимающему нас вопросу.

воплощаясь в слове, закрепляясь письмом, безгранично возрастает, обобщается и вместе безгранично расширяет сферу, доступную отдельным умам. Коллективная мысль обобщает и объединяет совокупность знаний, создает науки и системы наук, в которых отдельные умы могут охватить сразу общие итоги предшествовавшего знания. И, усвоив себе общую науку, человек способен дать ей в себе дальнейшее развитие.

У человека, как и у высших животных, воспитание является органическим продолжением наследственности. Только при помощи воспитательных внушений человек овладевает своими органами и способностями, элементарными и общими знаниями, распространенными в его среде. Его врожденные способности должны быть воспитаны другими людьми, чтобы он сам мог себе их усвоить. Язык, которым он говорит, знания и понятия, которым он учится, закон, которому он подчинен, понятие о Боге, которому он служит и поклоняется, — все содержание его сознания дано ему людьми или через посредство людей. Самая внешняя среда, природа, действует на него через посредство человеческой среды, определяя его антропологический тип в наследственной передаче медленно образовавшейся организации, его культурный тип — в преемстве местных традиций, обычаев и понятий, сложившихся под общим и продолжительным влиянием данных естественных условий.

Социальная среда, социальная жизнь человечества предполагает физиологические и психологические связи — особую реальную организацию общественных союзов. Поскольку всякое племя, народ, государство предполагает семью, как элементарную ячейку, — общественный организм предполагает *физиологические* узы между отдельными индивидами. И вместе с тем уже семейный союз, не говоря уже о более сложных общественных образованиях, скрепляется *реальными* психологическими связями, органической коллективностью сознаний, их родовым единством. Все формы социальной жизни и общения являются как органические образования, возникшие на почве наследственных инстинктов, родового сознания, общего безличного творчества. Слово есть органическая способность человека, обусловленная социальным устройством его мозга и нервов. Отдельные языки живут и развиваются, как роды и виды, по некоторым общим, постоянным законам, имеют свою органическую морфологию. Нравственные чувства и понятия не суть результат личного опыта или утилитарных соображений, но плод развития того непосред-

ственного альтруизма, без которого род не может существовать. Наконец, самые боги, которым служит человек, — не простые выдумки жрецов и правителей, но плод действительного теогонического процесса в общем сознании отдельных племен и народностей, соединяемых в религиозные общины. В этом — реальное, позитивное значение исторических богов для отдельных народов; в этом — объяснение тех коллективных галлюцинаций, в которые народы воплощают свои религиозные идеи, тех чудес и теофаний, которые составляют нормальное явление в истории религий.

Сознание, точно так же как и познание, нравственность, творчество, имеет историю в человечестве. Социология выходит за пределы наших исследований, но самое понятие этой науки о внутренних законах общежития, об организации человечества имеет для нас большое значение. Пусть наше знание социологических законов спорно и шатко, — вряд ли возможно отрицать известную органическую цельность в самом историческом процессе или известное разумное, логическое единство в преемстве и развитии общечеловеческих знаний и культурных начал. И несомненно, что в обоих случаях такое единство зависит не от одного давления внешних причин, но от внутренних связей, от самой природы человеческого сознания. Рассматривая исторический процесс в его целом, точно так же как и в отдельные великие эпохи, мы находим, что мировые идеи, определявшие его течение, имеют сверхличную, положительную объективность: это как бы общие начала, воплощающиеся в истории; мы видим, что великие события и перевороты необъяснимы из частных, индивидуальных действий, интересов и влечений, из случайных единичных поступков; но что они определяются общими массовыми движениями, иногда совершенно стихийными, общим сознанием, общими инстинктами и потребностями.

Мы не хотим отрицать роли личности в истории, мы полагаем, напротив того, что личность может иметь и действительно имеет в ней *общее* значение. В известном смысле все совершается в истории личностью и через личность: только в ней воплощается идея. Но именно поэтому универсальное значение личности и нуждается в объяснении. Ибо ее влияние не ограничивается одною чисто отрицательной способностью исключать себя из общего дела, тормозить его по мере присвоенной ей силы и власти: есть личности, способные *представлять* общие интересы и идеи и *управлять* людьми во имя общих начал, вести,

учить и просвещать их. Эти-то способности, которыми обладают исторические личности, истинные деятели и учителя человечества, нуждаются в объяснении.

Прежде всего историческая личность есть продукт своего общества; она образуется им, проникается его общими интересами. Она *представляет* его органически, воплощает, сосредоточивает в себе известные его стремления, а постольку может и сознать их лучше, чем другие, и найти путь к разрешению назревших исторических задач. Часто люди заурядных или односторонних способностей, в силу обстоятельств, в силу исключительного, высокого положения, которое им достается в удел, бывают призваны играть роль великого человека. Иногда это им удается при некоторой восприимчивости и энергии, усиленной сознанием власти, нередко даже самую скудость мысли и отсутствием оригинальности. Ибо когда известные исторические задачи назрели, когда общественные потребности, частью сознаваемые, частью еще не сознанные отдельными умами, достигают известной интенсивности, когда общественная воля с прогрессивно возрастающею силою тяготеет в определенном направлении, — она, естественно, ищет наиболее приспособленный орган как для своего выражения, так и для своего осуществления. И она, естественно, стремится к органическому средоточию общества, к представителям его власти, дабы внушить им известную задачу, если не определенное решение. Историк знает, как много у народной общественной воли есть различных способов выражения и действия, как полно и разнообразно высказывается она в самых мелочах жизни, еще не сознанные, не овладевшая собою, еще не решившаяся, но как бы ищущая решения и предчувствующая его. Она проявляется инстинктивно, иногда безотчетно, сама не понимая смысла этих проявлений, которые в своей сложности создают общую атмосферу, общее давление, иногда переходящие из скрытого состояния в действие.

Не следует, однако, ослеплять себя насчет могущества общей воли, ее развития и ее непосредственного влияния на центральные органы. Ошибочно думать, что помимо всякой политической организации народное сознание может всегда непосредственно вдохновлять правителей путем магического умственного внушения. Ибо прежде всего никакое социальное тело не обладает достаточной солидарностью: и атомы, его составляющие, и центральные его органы проявляют значительное взаимное трение; во-вторых, правительство, вдохновляющееся одними темными

инстинктами масс, едва ли будет на высоте своих задач и сумеет возвыситься над случайной политикой. Там, где народная интеллигенция не организована или дезорганизована, народное тело может испытывать нужды и потребности, без того чтобы вызвать соответственные действия центральных органов. Там, где отсутствует всякая организация общего сознания, где оно, как у низших животных, рассеяно бессвязными узлами по всему общественному телу, не собираясь к центральным органам, там господствуют лишь элементарные социальные и государственные инстинкты, которые хотя и обуславливают крепость и нравственную цельность государства, но сами по себе все еще недостаточны, для того чтобы справляться со сложными политическими задачами и вопросами. Человек не может жить без элементарных органических отправления, не может обойтись без инстинктов; но он не был бы человеком, если бы жил одною животноею, бессловесною жизнью. Так точно и государство не может довольствоваться тем мощным инстинктом самосохранения, тем стихийным единством сознания, которое обнаруживает народ в години бедствия или в минуты необычайного энтузиазма. Сила государства — в его жизненных принципах, во внутреннем единстве духа, которое обуславливает его политический и культурный строй. Но народная воля не должна пребывать навсегда бессознательной, импульсивной, и народная мудрость — бессловесным инстинктом, который выражается в судорожных рефлексах и диких воплях. Если народ есть живое существо, то это организм высшего порядка, члены которого обладают разумной природой. И вот почему существенной задачей каждого государства является просвещение народа и образование его интеллигенции.

Таким образом, и здесь, в социологической области, сознание прогрессирует вместе с организацией и предполагает ее. В силу этой социальной организации, этой живой солидарности общественного тела личность может органически представлять его как в совокупности его частей, так и в отдельных отраслях его жизни. При этом само представительство может быть сознательным и свободным или же бессознательным, непосредственным; оно может обладать постоянною, прогрессивно совершенствующеюся организацией или же не иметь никакой политической организации, а следовательно, и никакого *нормального* политического значения.

Итак, в той или другой форме, личность представляет

свое общество и свою эпоху. Но этим еще не исчерпывается ее значение. Ибо если бы личность служила только выражению известных общественных стремлений, пассивным органом собирательной воли и сознания, то она не могла бы оказывать существенного влияния на ход событий и на развитие своего общества. Если бы она могла только подводить итоги общего сознания, только представлять свое общество, она не могла бы им *править*, учить, исправлять его. Но тогда никакое правительство, никакая государственная или общественная *власть* не имела бы другого авторитета и основания, кроме насилия. Вместе с тем не было бы и реального общественного прогресса: отражаясь в своих отдельных представителях, общество оставалось бы неподвижным.

На деле личность имеет в самом обществе самобытное значение и безусловное достоинство, помимо того общества, которое она собою представляет. Если существует положительный прогресс в какой бы то ни было отрасли жизни, — если развиваются общество, наука, искусство, религия, то личность может и должна вносить с собою нечто безусловное в свое общество — свою *свободу*, без которой нет ни права, ни власти, ни познания, ни творчества. И помимо унаследованных традиционных начал, человек должен в свободе своего сознания логически мыслить и познавать *подлинную* истину, вселенскую правду и осуществлять ее в своем действии. Помимо своих частных верований, временных и местных идеалов, он должен в самых общеродовых формах своего сознания вмещать безусловное содержание, высший вселенский идеал. И так или иначе, определяясь все яснее и полнее, этот идеал всеобщей правды и добра является точкой опоры, руководящею целью всякого благого дела, высшего прогресса культуры и знания. Как мы видели в предшествовавшей главе, без усвоения этого объективного идеала никакое развитие не мыслимо вовсе. Но идеал не может быть *усвоен* без личного свободного усилия.

Искусство, наука, философия развиваются в каждом народе в связи с его общей культурой и верованиями. Но поскольку они имеют в себе объективное содержание, заключают в себе постепенное раскрытие объективной истины и красоты, они имеют самостоятельную историю. Ибо в истине и красоте объединяются народы. Чтобы сделать научное открытие или построить философскую систему, мало народной мудрости: нужна истина, как для художника — подлинная красота, и нужно свободное уси-

лие личного гения. Чтобы преобразовывать общество, учить его, способствовать так или иначе его развитию и нравственному улучшению, нужен не только патриотизм, но и ясное сознание правды и добра, крепкая вера в высший идеал. И вот почему, для мыслителя и художника, для религиозного и политического преобразователя всеобщий, истинный идеал не всегда таков, как он признается в его среде.

Впрочем, всякий культурный и религиозный народ признает объективный идеал, объективную правду; каждый такой народ признает некоторые общие нормы, долженствующие лежать в основе человеческих отношений и религиозного культа. И для того, чтобы нормы эти соблюдались, он признает над собою необходимость духовной и государственной *власти*, по возможности и независимой, и справедливой. В этих объективных нормах, в *законе* человеческого общежития заключается право на власть; в идеале всеобщей правды — ее высшая нравственная санкция.

Итак, признавая общий, необходимый характер исторических событий и внутреннее, разумное единство общего течения истории, мы в то же время признаем за личностью способность представлять свое общество и управлять им. Понятие о первоначальном родовом единстве, об органической коллективности сознания не отрицает, а объясняет нам эту провиденциальную роль личности в истории. Ибо то, что приобретено личностью, становится достоянием рода, в силу ее органической солидарности с ним; дело личности, ее подвиг и творчество имеют общее значение помимо своих внешних, непосредственных результатов. С другой стороны, индивидуальная личность может усвоить, вмещать вселенский идеал, познавая всеобщую истину лишь в универсальных, родовых формах человеческого сознания. Только в своей органической солидарности с родом отдельная личность обладает такими формами. И вместе с тем в своей свободной, индивидуальной самостоятельности она возвышается над своею врожденною природою, наполняет свое потенциальное сознание идеальным содержанием. Чтобы осуществиться в действительности, идеал предполагает в ней универсальные формы и свободный акт, без которого он не может быть усвоен.

Рассматривая мировой процесс, мы видим, как трудно и медленно зарождалась человеческая личность, как туго развивалось ее самосознание. Несмотря на весь эгоизм человеческой природы, самое понятие личности, личных

прав, личной собственности и свободы — все эти понятия возникают и развиваются на наших глазах. И вместе с их развитием, с развитием личного самосознания, пробуждается сознание внутреннего противоречия жизни, противоречия личности и рода, свободы и природы. Это противоречие обуславливает собою не одни разногласия философских школ, но глубокий, коренной разлад человеческой жизни. Его корень лежит не в умствованиях философов, а в самой действительности, в самой природе вещей, ибо вся действительность представляет нам борьбу этих начал, и в философии мы находим лишь отражение этой борьбы, лишь сознание мирового противоречия. В философии только оно не может быть разрешено именно потому, что оно есть действительное противоречие, требующее не теоретического, но и практического решения. Простая ссылка на недостигнутый идеал, в котором противоречия от века примирены, в котором осуществлено конкретное единство конечного и бесконечного, свободы и природы, личности и вселенной, — указание такого идеала само по себе еще недостаточно: во-первых, потому, что из такого отвлеченно признанного идеала никогда невозможно вывести или понять с достаточной полнотою действительного эмпирического порядка вещей со всеми его противоположностями; во-вторых, потому что осуществление такого идеала все-таки остается задачей, которая не подлежит теоретическому разрешению. Всякое умозрительное решение есть и должно быть только приблизительным, потому что это только предугадываемое, чаемое решение. И всякий раз, как философия забывает эту спекулятивную природу, отвлеченность своего идеала, она либо предполагает его осуществленным в действительности и, закрывая глаза на ее противоречия, сама впадает в них, либо же она отчаивается в самом идеале, в его вечной действительности и осуществимости.

Мы говорили уже об этом роковом противоречии, которое с глубокой древности тревожит умы, которое уже Аристотель сознал как безысходную задачу онтологии, противоречие между родом и индивидом. В действительности один не может быть без другого; но в то же время и тот и другой претендуют на исключительную действительность, вместе ни тот ни другой не имеют истинной действительности. Индивиды преходящи, один род пребывает; но вне индивидов — это призрачная отвлеченность. Люди умирают, человечество бессмертно: *нет ничего реальнее человечества*. И в то же время нет ничего «идеальнее»:

человечество как существо, как действительный организм, не существует вовсе. Оно не составляет не только тела, но даже одного солидарного общества. Только отдельные люди суть реальные организмы, но эти «реальные существа» все переходящи и смертны, не обладая пребывающей действительностью.

Как же примиримо это противоречие? Может ли человечество стать таким же реальным и солидарным организмом, как один человек, может ли оно стать одним бессмертным человеком? И могут ли отдельные индивиды, составляющие человечество, приобрести в нем бессмертие? До тех пор, очевидно, противоречие непримиримо. Очевидно также, что сам по себе человек не может его примирить, и если когда-нибудь он искал такого примирения, то не иначе как на практически-религиозной почве, в том или другом церковном *богочеловеческом* организме.

## ВНУТРЕННИЙ АНАЛИЗ СОЗНАНИЯ

Рассматривая общественную жизнь и общественное развитие с психологической точки зрения, мы усматриваем в этой жизни и в этом развитии живое преемство сознания в *органической* связи отдельных индивидуальных его сфер. Не прибегая к свидетельству гипнотических экспериментов и явлений так называемого «умственного внушения», столь наглядно доказывающих взаимную проницаемость индивидуальных сфер сознания, мы находим постоянную и нормальную существенную связь между ними, которая обуславливает весь строй душевной жизни отдельного человека. Ибо, если из нашего индивидуального сознания удалить эту живую связь, которая соединяет нас с другими сознаниями, как с предшествовавшими, так и с существующими, если удалить из нашего индивидуального сознания совокупность всего унаследованного, всего внушенного и внушаемого нам, оно лишится и формы, и содержания, обратится в ничто.

До сих пор мы говорили о сознании в зависимости от физиологических и социальных условий. Но родовые начала, связующие отдельные сознания между собою, и универсальные формы, в которых осуществляется абсолютное идеальное сознание, могут быть раскрыты в сознании индивидуальной личности путем психологического анализа. Подробное изучение их потребовало бы целую систему психологии, логики, этики, и мы поневоле должны ограни-

читься лишь немногими указаниями в дополнение к тому, что уже было сказано выше.

1. Мы знаем, что человек есть наследник опыта предыдущих поколений, их организации и чувственности; все человеческие чувства, приемы восприятия, все инстинкты и аппетиты наследственны, точно так же как и все наши органы, наша психофизиологическая организация. Как мы видели, чувственность есть родовой базис индивидуального сознания. Поэтому в самом сознании, в самой нашей чувственности, мы можем раскрыть некоторые родовые, универсальные элементы.

Мы приписываем безотчетно совершенную реальность всем чувственным свойствам и не можем представить себе, чтобы эти свойства зависели исключительно от нашей субъективной, индивидуальной чувственности, от наших глаз и ушей. Свет, теплота, твердость, звук, цвета принимаются «наивным» сознанием за объективные свойства вещей. Обыкновенно мы полагаем, что солнце сияет, море шумит, цветы благоухают помимо нашего личного восприятия. И мы разумеем не только то, что наши чувства испытали бы известные ощущения в присутствии данных явлений: мы предполагаем вне себя не простые возможности, не одни формальные условия чувственных явлений, когда мы говорим о мировых физических процессах, совершившихся до появления человека. И если теперь мы понимаем, что все чувственное предполагает нечто чувствующее (*primum sensibile — primum sentiens*), ясно, что чувственность, обуславливающая вещественный мир, не может быть субъективной: признавая объективную действительность вещественного мира, мы предполагаем всеобщую, антропоморфную чувственность *до человека*. Таким образом, в каждом нашем реальном чувственном восприятии мы безотчетно предполагаем общий, универсальный характер нашей чувственности. Общие, основные качества, чувственные свойства вещей — это стихии, из которых соткан мир, — соответствуют основным видам чувствований, элементам чувственности. Чувственная вселенная, поскольку мы признаем ее объективность, предполагает вселенскую чувственность, с которой связана наша индивидуальная чувственность.

2. Одной из любопытнейших задач психологии, которую мы не беремся решать, было бы исследовать, каким образом элемент чувственности (т. е. отдельные виды чувствований) сознается человеком. Чувства звука, цвета врождены нам вместе с их органами, и в то же время мы не

знаем их, пока не испытаем соответственных ощущений. Мы предполагаем независимую от нас объективность и универсальность чувственных качеств, которые, однако, мы узнаем не прежде, чем получаем их ощущение. Мы не имеем о них никакого первоначального понятия. Я думаю даже, что мы собственно никогда не имеем о них вполне *отвлеченного* понятия, точно так же как мы не имеем о них какого-либо строго индивидуализированного представления \*. Как мы уже указывали, и представления и понятия не суть первоначальные виды сознания, но развиваются из первичных неопределенных форм, в которых частное сливается с общим. Каковы бы ни были физиологические условия чувственности, она есть прежде всего *психическая* способность, точно так же как и чувства, соответствующие отдельным классам ощущений, суть такие психические способности. Поэтому можно думать, что, как в нашей чувствующей организации есть предрасположение к восприятию данных чувственных свойств (звуков, цветовых лучей и проч.), так и в неразвитой чувственности человека, в самых его чувствах таятся *общие*, видовые *представления* их. Это представления совершенно забытые, спящие, потенциальные. Но ряд ощущений и восприятий пробуждают их в нас. Таким образом забвение как бы предшествует памяти и есть первоначальная ее форма. Воззрение Платона, который объяснял знание из воспоминания и видел в узнавании начало познания, кажется нам глубоко верным. Для этого еще вовсе не нужно предполагать вместе с Платоном предсуществование человека в каком-то идеальном мире духов. Достаточно признать, что вся индивидуальная память, обнимающая совокупность индивидуального опыта, развивается на родовом наследственном базисе. Иначе трудно объяснить потенциально общий, родовой характер наших элементарных чувственных представлений, основных эмпирических данных сознания. Мы уже коснулись в начале статьи этого родового базиса наших представлений, нашей памяти, нашего сознания вообще; мы указали на то, что им обусловлена не только связь, но и самая *сохраняемость* наших представлений в сознании, равно как и их естественная способность к *обобщению*. Благодаря предшествующей памяти нам иногда достаточно одного восприятия, чтобы узнать вещь из ее свойств и *запомнить* ее; нам достаточно иногда немногих

---

\* Если я пользуюсь каким-либо неопределенным образом в виде символа для представления цвета, звука и проч., то я вполне сознаю условный, вспомогательный характер подобных представлений.

опытов, чтобы явление в нас *обобщилось*. Ибо в памяти все легко обобщается, и каждая определенная совокупность представлений может быть повторена с незначительными изменениями несчетное число раз.

3. Что такое память и каково ее значение в сознании? На этот вопрос существует столько же ответов, сколько есть психологов, как будто дело идет о разных предметах, и каждый помнит по-своему. В действительности все говорят о разном, и нам не хотелось бы прибавлять свою лепту к этому множеству мнений. Одни психологи видят в памяти общую потенцию сознания; другие отождествляют память с сознанием; третьи видят в ней лишь особый вид сознания. Мы не говорим уже о множестве теорий, относящихся к области психофизики. Все эти взгляды имеют много и за, и против себя — соответственно тому, как смотреть на память.

С одной стороны, память заключает в себе потенциально все элементы наших представлений. С другой — в природе нигде *нет* отвлеченной возможности, *чистой потенции*: существуют лишь более или менее сильные или слабые степени действия и напряженности, а следовательно, и память, как совокупность возможных воспоминаний, состоит из множества слоев самой различной интенсивности, но всегда наделенных некоторою степенью жизни. Далее, *невозможно* без оговорок *отождествлять память с сознанием*, которое постоянно выходит за пределы настоящего и прошедшего. Можно поэтому сказать, что сознание всегда возвышается над простою памятью, если даже она и является основой сознания. В каждый данный момент мы сознаем лишь ничтожную часть того, что помним; но в этом сознании запомненного, в этом воспоминании есть нечто большее, чем простая память. Здесь есть известный психический акт, определенное, иногда вполне сознательное, намеренное действие, в котором я объективирую известный ряд представлений, иногда *мыслю* его как ряд воспоминаний, относящихся к действительным или прошедшим реальным явлениям. Таким образом, к задержанным представлениям памяти примешивается целый ряд сложных процессов психологического и логического свойства. Тут есть и выбор, и внимание, воображение, мышление и т. д. Но вместе с тем ясно, что *память не есть особый акт или вид сознания*, отделимый от прочих. Ибо без памяти не только узнавание предметов, опыт и знание немислимы, но нет никакого осязаемого перехода от одного состояния к другому. Если состояние не задерживается, не оставляет

никакого психологического следа и сменяется рядом последовательных состояний, исчезающих столь же бесследно, то нет никакой непрерывности сознания, нет сознания времени и пространства, нет никакого определенного сознания вообще. Ибо сознание возвышается над отдельными состояниями, над моментами времени и пространственными отношениями, и оно воспринимает их только потому, что заключает в себе идеальный синтез последовательных и отдельных моментов, состояний и отношений.

Столь много различных аспектов представляет нам память. Память есть способность запоминать и вместе совокупность всего запомненного, ибо она есть нечто действительное и не может быть чистой потенцией. Ничто не запоминается нами, если не привьется к тому, что мы помним уже, и самая способность памяти находится в некотором прямом соотношении с богатством памяти. Как бы глубоко ни простирались наши наблюдения, мы нигде не можем найти в нашей памяти обособленного воспоминания, не связанного с другими. Скажем более, — мы не можем указать начала памяти. Ибо если у нас сохранилось воспоминание, которое мы считаем первым в нашей жизни, воспоминание о каком-либо событии, лице, то это только первое из сохранившихся *сложных* воспоминаний, которое мы не могли бы усвоить, сознать и хранить в себе, если бы в нас не было целого множества предшествовавших, простейших воспоминаний. Наконец, и эти последние, насколько мы можем судить, не могли бы образоваться и сохраниться в нас, если бы в самой нашей чувственности, в нашей чувствующей организации не было унаследованной родовой памяти. Без этого они не были бы узнаны, сознаны, задержаны. Таким образом, память и чувственность впадают друг в друга, и если одни объясняют память из чувственности, то в свою очередь чувственность необъяснима без памяти.

Мы уже видели, что сознание есть атавический, наследственный процесс; ближайшим образом это следует сказать о памяти. Явления памяти можно свести к физиологической наследственности уже по одному тому, что воспоминания сохраняются в непрерывном обновлении мозгового вещества и мозговых клеточек. Психические свойства передаются в индивидуальном организме от частицы к частице точно так же, как в роде от поколения к поколению. Но в другом отношении самые явления органической наследственности могут сводиться к *памяти* органических элементов, к психической способности сохранять определен-

ные, бесконечно сложные формы движения. Такова гипотеза Геккеля<sup>48</sup>. По мнению знаменитого натуралиста, самое единообразие в наследственной передаче органических форм и функций, в процессах эмбриологического развития, может быть объяснимо лишь из этого элементарного психического свойства живых клеточек и их пластидул. Первоначальное зародышевое яичко у всех животных одинаково: ни в нем, ни в сперматозоидах нет ни малейших следов тех различных окончательных органических форм, которые происходят из его развития у отдельных животных видов. Различие заключается, следовательно, в жизненной *памяти* клеточных пластидул, которые у различных животных функционируют различным образом, повторяют различные бесконечно сложные движения и процессы. Различие вновь сводится, таким образом, в сущности к различным *видам памяти*, или, что почти то же, — к различию видовых идей.

Итак, если в основании сложных явлений памяти лежат некоторые физиологические процессы, то в свою очередь в основании всех живых процессов лежит некоторая органическая жизненная память. Но как бы мы ни смотрели на соотношение наследственности и памяти, признавая ли вместе с Герингом и Геккелем наследственность за последствие органической памяти или память — за результат преемственной передачи психических форм и движений, — ясно, *во-первых*, что память, рассматриваемая сама по себе, есть чисто психологическое свойство, которое столь же мало сводится к механическим свойствам и движениям, как и самое сознание; *во-вторых*, что эта память, рассматриваемая психологически, простирается за пределы индивидуальности, сохраняя в себе традиционные, унаследованные элементы. Мы уже говорили об этом, рассматривая инстинкты животных. Как бы мы ни объясняли себе физические явления наследственности, в *психологической* наследственности мы усматриваем родовую память, т. е. *продолжение предшествовавшего сознания одних индивидуальностей в настоящем сознании других*.

4. Еще более загадочною, чем память, является нам другая способность нашего духа — воображение, которое столь же проникает собою всю область нашего сознания, столь же искусственно отвлекается нами от прочих деятельностей духа. Подобно памяти, оно обуславливает собою сознание, и если воображение немислимо без памяти, дающей ему материал, то самая память, актуальное воспоминание немислимо без воображения. Наряду с орга-

нической родовой общностью представлений следует отметить их стремление к индивидуации, к воплощению в определенные образы, к выражению или *воображению*. Эта способность носит уже, несомненно, более индивидуальный характер, имея прямое отношение к нашей воле, ее удовольствиям и страданиям. При внимательном самонаблюдении мы замечаем, правда, что никакое представление или группа представлений не могут быть строго индивидуальными. Каждая такая группа сопровождается целым рядом других, тусклых представлений, наслояющихся вокруг нее концентрически, в порядке убывающей ясности, и образующих как бы общую атмосферу ее. При этом каждый из последовательных кругов таких сопутствующих представлений обладает особою степенью устойчивости и интенсивности. Центральное представление живет и питается на счет своей психической атмосферы, нуждается в ней для своего конкретного *воображения*. Один центральный облик воплощается в целой поэме образов; одна идея развивается в целой системе понятий; одна мысль, одна страсть часто господствует в сознании человека, подчиняя себе побочные комплексы представлений. И чем сильнее, ярче развивается какое-нибудь психическое состояние, тем шире становится его атмосфера, захватывающая постепенно все обыденное поле сознания, если новые впечатления не завладевают человеком. Сферы сопутствующих представлений взаимно проникают друг друга, переходят друг в друга, изменяя свой порядок и степень своей интенсивности. Но пока сознание сосредоточивается энергически на каком-либо одном фокусе, сопутствующие представления продолжают вращаться вокруг него в своей калейдоскопической игре. Такое устойчивое состояние выражается в некоторых случаях с возрастающею силою: оно воплощается в сложной группе представлений, которая иногда получает призрачную реальность, превращается в какой-то психологический паразит, живущий на наш счет. Во сне и наяву, в детстве и в зрелом возрасте человек нередко испытывает гнет представлений. Дикарь поклоняется призракам богов, созданных коллективным воображением его племени. Ребенок пугается тех сказочных образов, которые были некогда богами его предков. И все мы тешимся образами, гоняемся за призраками и боимся их. Химеры и призраки угнетают человека в его частной и общественной жизни и наполняют ее ложью.

В исключительных болезненных случаях мы наблюдаем настоящую одержимость человека представлениями; в бо-

лее слабой степени мы находим аналогичные явления на каждом шагу в нормальной душевной жизни. Каждое заметное, различимое представление, каждое воплотившееся чувство или страсть, каждая мысль, принявшая образ, *живут* в нашем сознании; это не пассивный материал мышления, но живые элементы, с которыми не всегда легко совладать. В борьбе с отвлекающими нас мыслями, или с рассеянностью, дробящею внимание между беспорядочным множеством представлений, мы легко убеждаемся в том, что самое мышление есть *волевой* процесс. И, наблюдая за беспорядочными группами, за своевольными образами нашей фантазии, мы видим, что у них есть как бы свои влечения, свои стремления и цели, часто противные тем, которые мы себе ставим. Наряду со светлою полосой представлений, на которых сосредоточиваются лучи нашего сознания, мы можем, при внезапном повороте нашего внимания, различить множество тусклых *сонных* рядов представлений, пересекающих друг друга. В состоянии, близком к усыплению, когда лучи сознания начинают рассеиваться, они освещают мерцающим блеском эти параллельные ряды. И мы легко можем убедиться, что не только во сне, но и наяву нам грезится множество снов, которых мы не видим. Из этих снов, более или менее легких или глубоких, образующих подпочву нашего сознания, рождается множество образов, мыслей, чувств, воспоминаний и предчувствий, которые иногда неведомо откуда прорываются в светлую, сознательную полосу.

Таким образом, внутренний, психологический анализ сознания раскрывает в нем ту же скрытую многоединичность, о которой свидетельствует психофизиология. Воображение, обуславливающее собою все представления нашего сознания, подобно памяти, не есть от начала личная произвольная деятельность человека: мы овладеваем им лишь в несовершенной степени и после долгой, упорной внутренней работы. При помощи самого тщательного анализа нам невозможно разграничить и в этой области личное, свое — от того, что унаследовано нами, и, главное, от того, что *прямо или косвенно внушается нам* непрестанно окружающими нас разумными существами. Ибо представления сообщаются, передаются от одного ума к другому, живут в обществе умов, точно так же как они живут в отдельных индивидах; и они развиваются, обобщаются в своей социальной жизни. Нам пришлось бы писать целое исследование, если бы мы хотели говорить о коллективном воображении. Один язык мог бы составить крупный отдел

социальной психологии. Чтобы не приводить лишних примеров, укажем на историю богов в различных религиях, на историю их художественных типов, — вообще на историю искусства и литературы, где каждое истинно художественное произведение есть *общечеловеческий образ* и имеет *свою* общественную историю, обнимающую иногда несколько поколений. Всякое великое событие в жизни какого-либо народа превращается в *социальное представление*, которое продолжает жить и развиваться в нем; всякая великая личность, иногда еще при жизни, канонизируется в бессмертном *образе* народного героя. И в такой канонизации, в своем социальном представлении, великие личности и великие события истинно переживаются и усваиваются всем народом, становятся *его* историей, пребывающими элементами или факторами *общего* сознания. История народа превращается, таким образом, в его откровение, иногда в библию: и такое откровение народа нередко значительнее, *историчнее* самой действительности тех случайных, давно минувших событий, которые послужили ему остовам. Ибо история не есть простая совокупность событий, случившихся с каким-либо народом, но то, что действительно пережито им.

5. Вся — так называемая — психология, от простого самонаблюдения до психофизических экспериментов, убеждает нас в отличии личности от сознания. Отожествляя их, мы приходим к отрицанию личности. Личное самосознание пробуждается в нас лишь много времени спустя после нашего рождения. «Личность» исчезает, забывается во сне, в обмороке, каталепсии, при различных поражениях головного мозга, когда остается еще некоторая степень сознательности. В явлениях — так называемого — раздвоения личности, в явлениях «душевной диссоциации», мы видим в одном и том же теле — как бы — несколько индивидуальных личностей, несколько разобщенных памятей, сосуществующих друг с другом. В нормальной жизни, наблюдая наши сновидения и деятельность нашей фантазии, игры детей, вникая в творчество поэта, в сценическое искусство актера, мы убеждаемся в произвольном творческом драматизме нашей душевной деятельности, которая не ограничивается созиданием образов, но оживляет, *олицетворяет* их, иногда подчиняя им все наше существо. Мы встречаем здесь фиктивную, призрачную, но вместе интенсивную жизнь, — фиктивные, но нередко крайне сильные наслаждения и страдания. В каждом из нас таится как будто несколько различных

потенциальных личностей, которые только ждут случая, чтобы проявиться; или, точнее, каждый индивидуальный образ или чувство может стать на место личности. Ибо когда центральная воля вытеснена из поля сознания, когда задерживающие деятельности, нормирующие воображение, вполне или отчасти парализованы, — отдельный образ, отдельная роль или потенциальная личность может заступить место усыпленной нормальной личности. Такая роль может быть внушена человеку посторонним умом и волей или развиться самопроизвольно под давлением неуловимых воспоминаний и впечатлений. Ибо всякий образ или воспоминание возбуждает нашу воспроизводительную, мимическую деятельность. Предоставленное себе, воображение стремится воспроизвести данный образ со всею возможною яркостью; и когда в загипнотизированном субъекте все лучи сознания сосредоточиваются на — какой-либо одной — идее (так называемый «моноидеизм»), — она способна получить необычайно яркое драматическое развитие. Актер, забывший себя в своей роли, подчиняется ей всецело и выполняет автоматически, безошибочно ряд действий, потребных для ее полного осуществления.

Указанные явления естественно перетолковываются теми психологами, которые отождествляют личность с ее сознанием или рассматривают сознание как субъективное, личное отправление человека. В этом смысле «гипнотические явления», точно так же, впрочем, как и правильные наблюдения нормальной психической деятельности, грозят нанести отвлеченному спиритуализму более чувствительный удар, чем самому материализму. В этих явлениях многие исследователи видят экспериментальное доказательство против реального существования личности. Раздвоение сознания, амнезия, параллельное существование нескольких памятей, нескольких личностей — все эти явления, стоящие в зависимости от известных физиологических изменений, доказывают, по мнению некоторых психологов, что личность, как источник и условие сознания, не существует вовсе, что она есть простое явление сознания, не обладающее никакой трансцендентальной действительностью: человеческая личность не есть что-либо индивидуальное, потому что сознание не индивидуально.

Телепатические \* явления имели странную участь.

---

\* Телепатическими явлениями называются психические действия одной личности на другую «на расстоянии», т. е. без посредства известных доселе агентов физических и физиологических путей.

С тех пор как человек существует, они были всюду известны, возбуждая страх и недоумение. Наука начала признавать их только в наши дни, несмотря на продолжающуюся оппозицию самых противоположных школ. Материалисты отвергали эти явления за то, что в них сказывалась, по-видимому, какая-то реальная *психическая* связь между индивидами. Спиритуалисты отвергали их так же, как самые достоверные результаты физиологии мозга или естествознания вообще, потому что не умели согласовать эти результаты со своими представлениями о множестве бесплотных, замкнутых в себе индивидуальностей. Как бы то ни было, на одних этих явлениях ничего нельзя строить; но весь спор о природе личности, вновь вспыхнувший по этому поводу, существенно зависит от ходячего воззрения на сознание как единоличную функцию или даже как на нечто тождественное с личностью, с «душою» человека.

6. На деле под личностью разумеют обыкновенно три или четыре вещи, частью весьма различные, частью тесно связанные между собою, откуда возникает множество недоразумений и смешений, затрудняющих и без того сложные вопросы. Под личностью разумеется, *во-первых*, эмпирическая индивидуальность каждого человека, как она является нам — со всеми своими особенностями и характерными чертами; *во-вторых*, эта самая индивидуальность, видимая изнутри, при свете самосознания \*; *в-третьих*, «я», как необходимый субъект сознания, всегда тождественный себе, обуславливающий единство сознания, и, наконец, *в-четвертых*, душа, тот невидимый, реальный субъект моей воли и мысли, носитель всех моих способностей и деятельностей, который проявляется эмпирически во внешнем и нравственном облике каждого человека и который сознает свое «я», как свое личное местоимение. Ибо в языке, как и в наших понятиях, это сознаваемое нами «я» есть только местоимение какого-то другого, предполагаемого нами субъекта, которого никто не видит, не знает доподлинно.

Очевидно, что эта душа, облакаемая нами в столь различные образы, не может быть тождественною с нашим внешним явлением или с тем, что мы сами о себе мним или чувствуем. Очевидно также, что она не может быть только субъектом сознания: это я, которое мы непосредственно в себе сознаем, само есть нечто отличное от нашего созна-

---

\* Отсюда уже некоторые опасности нравственного «раздвоения личности»: я иначе являюсь другим, чем себе, и не всем являюсь одинаково; можно и на себя смотреть разво.

ния. Я мыслю, — следовательно, я существую; но мне думается, что я существую и тогда, когда я не мыслю и временно теряю сознание.

Существование некоторого реального субъекта воли и сознания, отличного от телесных явлений и случайных внутренних аффектов и состояний, имеет для нас высшую *внутреннюю*, субъективную достоверность: для каждого из нас наше собственное *я*, собственное существо — вернее всего. Но когда идет речь о существовании или бессмертии души, разумеется объективное, абсолютное существование, всеобщая достоверность. Существует ли моя душа не только для себя, но и всеобщим образом, для всех вообще? Имеет ли она универсальное, объективное бытие, — о субъективном не может быть спора. Мне невозможно представить, чтобы мое *я* не существовало или чтоб оно когда-нибудь уничтожилось. Это понятное субъективное верование или чувство, — понятное *сознание*, если можно так выразиться: углубляясь в сознании своего существа, сознавая его нравственную действительность, я не могу себе представить его обращение в ничто. Но, размышляя о себе объективно, в связи со всеми другими эмпирическими явлениями, я не только признаю неизбежным свое уничтожение, но могу легко усомниться в самом существовании реального *я*, души.

Имеет ли душа, подлинная личность человека, объективное бытие? Можно ли объективно познать ее, доказать ее бытие? Возможна ли метафизическая психология и есть ли душа познаваемый объект? Дикие народы и спириты всех времен признавали, что душа имеет объективное явление, подлежащее восприятию или даже экспериментации. Но если даже допустить возможность таких явлений, можно ли отождествлять призрак с душой и ставить на одну доску вопрос о душе с вопросом о призраках? Единственные объективные психические явления, подлежащие научному исследованию, суть психофизические явления. Единственным научным методом в психологии *может быть* только метод экспериментальной психофизики, которая не задается метафизическими вопросами, но выясняет конкретную связь между органическими и душевными процессами. Мы видим, однако, что, понимаемая ложно, психофизика ведет прямо к отрицанию души, — поскольку она выдает себя за *целую* психологию. На самом деле психофизика изучает не душу, а физические явления, связанные в нашем теле с психическими процессами. Для научной психофизики душа может и должна быть пробле-

матичной. И как для геометра не существует физических свойств тела, так для психофизиолога — духовной природы души. Ясно поэтому, что психофизические явления не суть объективное, существенное явление духа и сами по себе еще не доказывают ни его индивидуальности, ни его существования; взятые сами по себе, они скорее говорят против него. Где же и при каких условиях дух может иметь объективную, универсальную действительность?

Самые понятия личности и души дают нам некоторое указание в ответ на этот вопрос. Ибо понятие *личности* есть прежде всего нравственно-юридическое понятие, сложившееся под влиянием нравственных и правовых отношений; а представление о душе есть первоначальное *религиозное* представление, развившееся под влиянием *религиозной* жизни народов, точно так же как и все понятия о бессмертии, воскресении и проч.\* Таким образом, нисколько не предрешая вопроса о духовной личности человека, мы видим, что самое понятие о ней он приобретает только в *обществе*. Человеческая личность есть *цель в себе* — таково основное предположение нравственного сознания. Наши ближние должны быть для нас не средствами, но целью сами по себе в нашем действии, в нашем общении с ними. И в сознании своей самобытности мы требуем и от других общего признания нашего законного *права*, нашего неприкосновенного личного *достоинства*. Поскольку же люди признают себя не только юридически, но и нравственно ответственными, поскольку они чувствуют себя членами нравственного порядка, в них неизбежно развиваются религиозные понятия о грехе и святости, о возмездии и божественном суде. Энергическое сознание безусловного достоинства человеческой личности, приобретаемое в нравственной и религиозной жизни народов, развивает верование в ее бессмертие, точно так же как высокая оценка индивидуальности человека — веру в ее воскресение.

Человеческий дух объективен лишь в обществе и в общественной деятельности, в общении с разумными существами, — там, где они существуют истинно, не только в себе и для себя, но и в других и для других, и где другие существуют в нем и для него, так же как он сам. Поэтому человеческий дух может быть вполне объективным лишь в *совершенном*, абсолютном обществе. И можно сказать,

---

\* В известном смысле можно было бы сказать также, что представление индивидуальности, т. е. живого законченного в себе целого, есть прежде всего *эстетическое* представление.

что стремление к такому обществу есть стремление к истинной жизни духа, бессмертию и воскресению.

Таким образом, вопросы о душе сводятся, в сущности, к вопросу о природе сознания: ибо если моя самость, мое «я» может быть объективно вполне лишь в сознании всех, то спрашивается, что такое это всеобщее сознание и как относится к нему мое личное сознание? Иначе, чтобы вернуться к прежней постановке вопроса: индивидуально ли, субъективно ли сознание или же оно соборно? В первом случае душа не может иметь никакой существенной объективности, никакого универсального значения и существования: если сознание — субъективное явление, то душа — только субъективная идея, которая возникает и развивается в случайном сожителстве людей. Во втором случае, если сознание человека по существу своему соборно, если оно есть возможное сознание всех в одном, то и его субъективное я может обладать всеобщим, объективным бытием в этом соборном сознании; его самосознание получает объективную вселенскую достоверность. Таким образом мы приходим к парадоксальному результату: между тем как индивидуалистическая психология и субъективный идеализм одинаково ведут к отрицанию индивидуальной души, *метафизический социализм*, признание соборности сознания обосновывает нашу веру в нее. Утверждаемая отвлеченно, обособленная индивидуальность обращается в ничто; она сохраняется и осуществляется только в обществе, и притом в совершенном обществе\*.

7. Рассматривая различные формы психической жизни человека — чувственность, память, воображение, мы нашли, что эти способности предполагают родовое сознание. Знания человека, его способности, инстинкты и страсти — все *настоящее* его психической жизни вытекает из *прошлого* его рода и есть продолжение *предшествовавшего* сознания. Но такое учение о наследственности психических процессов, о преемстве сознания еще не объясняет несколько внутренней истинности, *логической* достоверности наших познавательных процессов. Оно только отодвигает решение вопроса о достоверности знания или же молчаливо признает его решенным, не объясняя логической приро-

---

\* Мы не станем вдаваться здесь в платонические умозрения о бессмертии и существовании духа. По нашему глубокому убеждению, учение о бессмертии есть религиозное, церковное учение, которое вне церкви никогда не может быть обосновано и претендовать на научное значение. Но самый вопрос о церкви, о совершенном обществе, несомненно, связан с вопросом о природе сознания.

ды сознания. Ибо уже первое знание, опыт как таковой, предполагает некоторые логические формы, точнее, некоторые универсальные элементы сознания — сознание времени, без которого я не могу отличать одного состояния от другого, сознание пространства, причинности, без которых я не могу отличать вещей от ощущений, я от не-я и т. д. Исследуя понятие личности, мы нашли, что оно обуславливается настоящим коллективным сознанием; раньше, говоря о реальном чувственном восприятии, мы указывали, что оно предполагает универсальную чувственность. Так же точно, если мы рассмотрим реальное и всеобщее познание, то увидим, что его логичность и позитивность предполагают формальную собранность сознания.

Мы не можем углубляться в многосложные проблемы теории познания и ограничимся здесь лишь двумя основными вопросами, вокруг которых вращается вся эта теория. Мы разумеем вопросы о познании и восприятии внешней *реальности и причинности*, об истинном восприятии реальных вещей или *существ* и реальных *действий*, совершающихся вне нас. Как могу я подлинно знать, что вне меня есть вселенная и что сбывающиеся вокруг меня события суть действия реальных причин?

Психологически наше представление о действительности есть нечто весьма сложное; но мы спрашиваем не о составе или происхождении этого представления, а о том, что такое сознание реальности и как оно возможно. Прежде всего реальность вещей не есть наше представление: иначе действительной реальности вовсе нет, и мы приходим к абсолютному иллюзионизму. Мы должны, конечно, иметь понятие о реальности, чтобы говорить о ней; но в самом этом понятии существенным признаком реальности является ее независимость от нас, от наших субъективных представлений. Реальность вещей воспринимается и представляется нами во всевозможных явлениях и образах, но сама она отлична от *образа* представляющихся вещей. Ибо все, что мы сознаем как представление, есть некоторая *замена* представляемого предмета: я могу относить представление к его предмету и отличать его от такого предмета. Реальность же есть нечто незаменимое, нечто такое, что ничем и никак не может быть *представлено*: действительная, подлинная реальность может быть только *сознана*. Там, где она только представляется, она мнима; там, где она подлинна, действительна, она должна быть *сознана сама*. — Какие бы я ни имел представления о своей личности, о своем характере, я не представляю, а истинно

сознаю свое существование. И если я знаю истинно, безусловно знаю, что есть вещи и существа, вселенная вне меня, и знаю это так же хорошо, как то, что я емь, — я обладаю сознанием *самой* реальности вещей, сознаю ее, так же как свою собственную реальность. Взятое само по себе, рассматриваемое отвлеченно, такое сознание, по необходимости, является бессодержательным, чисто формальным: я не обладаю настоящим самосознанием других существ или совершенным знанием их качеств, их природы; я сознаю их существование. Но такое сознание, обуславливающее всякое дальнейшее познание, есть нечто иное, чем простое внешнее знание о вещах. В самом деле, независимая от нас реальность вещей не может быть познана нами *a priori* из чистых понятий, потому что из таких понятий выводятся одни мыслимые возможности, а не действительность. И вместе с тем такая реальность не может быть познана нами *a posteriori* из субъективных ощущений, потому что она несубъективна и независима от нас. Не будучи представлением, реальность вещей не познается, а сознается нами, точно так же как наше собственное существование: я не только знаю ее *ab exteriori*, но *со-знаю* ее вместе с нею и за нее *ab interiori*, я *имею в себе ее собственное возможное сознание*.

Я не могу сомневаться в том, что есть вне меня нечто реальное, другое, чем я сам, и я признаю, что эта реальность универсальна, безусловна; в таком случае и мое сознание этой реальности не может быть субъективным, если оно подлинно. Конечно, в моих представлениях о свойствах и существе вещей много субъективного, много наивного антропоморфизма. Но в корне всего нашего знания, опыта, восприятия лежит возможное (потенциальное) сознание всеобщей реальности; и без этого сознания мы не могли бы познавать актуально и конкретно как отдельные вещи, так и общие свойства вещей.

Итак, реальность есть нечто истинное или же она есть нечто мнимое; я сознаю ее самое, или я только представляю ее себе. Если мы имеем ее подлинное сознание, если мы сознаем ее так же, как нашу собственную реальность, то сознание наше соборно по существу: раз я могу подлинно сознавать другие существа, сознание есть не только мое, но общее, т. е. возможное сознание всех. В первом этюде мы доказывали, что логическое познание реальности выходит за пределы компетенции индивидуальной личности. Теперь мы видим яснее, что познание предполагает некоторое потенциальное всеединство сознания, некоторое

соборное сознание, постепенно развивающееся в познании.

8. Чтобы уяснить себе более конкретно характер нашего познания действительности, рассмотрим здесь сознание причинности, которым оно всецело определяется.

Причинность есть универсальный закон действительности, без сознания которого невозможно познание природы, невозможен никакой опыт вообще. Без сознания причинности я не могу отличить я от не-я, ощущений от вещей, точно так же как я не могу различать никакой вещи, никакого объективного следования явлений во времени, — не говоря уже о единообразии в порядке явлений. Если в нас есть сознание реальности, которую мы признаем действительною, мы имеем и сознание ее причинного действия на нас. И потому вопрос о причинности непосредственно связан с вопросом о реальности.

Что такое сознание причинности и как оно возможно? Вокруг нас совершаются некоторые изменения и события, которые мы, в силу нашего сознания причинности, познаем как *действия*, т. е. предполагаем за ними некоторых известных или неизвестных *деятелей*. *Действие* есть то, что посредствует между причиной и следствием; действие есть сама причинность, и потому понятие действия неразрывно связано с понятием действующей причины и объективного изменения, — следствия. Конечно, наше применение этих понятий ко всевозможным последовательностям бывает часто ошибочным: мы населяем природу воображаемыми деятелями, видим одну причину там, где есть равнодействующая множества сил, или там, где вовсе нет причинной связи (*post hoc — ergo propter hoc*)<sup>49</sup>. Научные исследования показывают, что, в большинстве случаев, мы ошибочно приписываем действия не тем причинам, которые их производят, а лишь тем, которые способствуют их проявлению, устраняют препятствия, их задерживающие. Но как бы ни было несовершенно и условно наше знание причин, самая категория причинности, в силу которой мы за видимым результатом всегда предполагаем действие и деятеля, — есть безусловная категория сознания.

Каким же образом и по какому праву мы признаем реальность каких-либо действий кроме наших собственных и почему мы сознаем совершающиеся вокруг нас изменения как действия других деятелей, других причин? Делаем ли мы это на основании какого-либо непосредственного восприятия или же по аналогии собственных действий приписываем другим существам то, что принадлежит нам?

Как известно, и то и другое утверждение было высказываемо неоднократно; в наших этиологических суждениях (т. е. суждениях причинности) произвольные или условные олицетворения играют несомненную роль, о чем свидетельствует самый наш язык (стул стоит, дождь идет, ружье стреляет и т. д.). Для животного, для ребенка или дикаря не существует неоживленной природы. И если мы взглянем в наши собственные представления о причинности, мы легко заметим, что всякое действие представляется нам по аналогии волевого действия, воображается как своего рода поступок. И хотя мы обыкновенно вполне признаем условность таких олицетворений, самое понятие действующей причины совпадает с понятием деятеля.

Но если мы действительно олицетворяем события, сами создаем причины, то какой закон, какое общее свойство сознания нас к этому побуждает и как может такая психическая операция иметь логическое значение, обуславливая собою все наше истинное знание? Всякое объяснение причинности или реальности как чисто субъективной формы сознания неизбежно приводит нас к абсурду абсолютного иллюзионизма, которому противоречит наше коренное убеждение, наше глубочайшее сознание реальной действительности. Если же мы, допуская такую действительность и общее взаимодействие вещей, признаем в то же время субъективное происхождение понятия причинности, нам остается предположить какую-то «предустановленную гармонию» между сознанием и вещами, — гипотеза не научная и ровно ничего не объясняющая: ибо если мы не сознаем *реальной*, действительной причинности, мы ничего не можем знать о внешних вещах, а след., и о гармонии между ними и нами.

Сознание действия обуславливает собою всякий опыт, ибо самый опыт есть не что иное, как познание действительности. Очевидно, что внешний опыт предшествует внутреннему, сознание — самосознанию и самопознанию. И уже по одному этому общий закон, побуждающий нас признавать внешние существа и сознать события как действия, не может основываться на каких-либо аналогиях с нашей волей и нашими внутренними действиями. Сознание причинности есть *коренное*, а не производное. И если при его помощи мы воспринимаем внешние явления как действия, то при его же помощи мы понимаем и свои действия как внешние события, могущие иметь всеобщие, объективные последствия.

Исходя из наиболее достоверного, из непосредственно

очевидных истин, из сознания причинности, из нашего коренного убеждения в реальности вещей, мы должны признать, что в своем сознании человек обладает способностью *сознавать* не только себя, но и других, и не только свои действия, но и действия других. И как ни просто, как ни очевидно это положение, из него вытекают самые важные последствия, которые многим кажутся парадоксальными. Если мы можем познавать логично и положительно причинность, действительность других существ, ясно, что мы должны признать формальную соборность человеческого сознания, которая позволяет ему подлинно сознавать эту реальность и действие других, — всеобщую действительность. Только в силу этого свойства моего сознания я могу объективно познавать причинность, т. е. истинно понимать внешние события как явления самостоятельных причин или деятелей, сущих для себя, а не для меня одного. В силу этого же свойства, я постигаю свои собственные действия как объективные события, действительные не только для меня, но и для других, и мое собственное я не только как субъект, являющийся себе одному, но как существо, которое есть и должно быть для всех и со всеми. Мы *сознаем* причинность и реальность вещей *sensu proprio*, т. е. в собственном смысле слова. Но если мы не признаем соборный характер этого сознания, мы поневоле должны допустить, что реальность и причинность других вещей и существ только *представляется* нами, а не создается в действительности. А это значит — признать воображаемый характер всякой реальности и всякого действия, — прийти к абсолютному нигилизму.

В действительности я могу понимать внешние события столь же жизненно, как свои собственные, я могу сочувствовать другим существам, любить их больше себя. Я вижу везде деятелей, и пробудившейся мысли весь мир представляется «полным богов и душ», прежде чем она научается различать условный характер своих олицетворений. И вместе с тем мои собственные внутренние движения, мои действия, мое я получают для меня объективный характер. Такое постоянное движение от субъекта к объекту, от существа к явлению и от явления к существу составляет основную черту нашего восприятия живой действительности. От начала природа представляется человеку живою, точно так же как и его собственное существо — объективным. Он, естественно, ошибается относительно существа и природы причин и действий; до развития научной мысли он понимает природу антропоморфно, воображает

свою душу как чувственный призрак. Тем не менее та кой наивный антропоморфизм и материализм первобытного мирозерцания нисколько не убавляют абсолютную, формальную достоверность *причинности* и реальности.

Категория причинности есть прежде всего *форма* познания. Без этой формы мы не можем сознать ни себя ни других, не можем ни понимать, ни воспринимать природы, познавать действия других причин, реальность других существ и объективные последствия наших действий. Но сама по себе эта всеобщая «форма», обуславливающая вообще наше действительное познание и опыт, еще не дает нам никаких частных, эмпирических знаний, никаких определенных знаний вообще. Человек не обладает готовым реальным знанием причин и действий, а только *возможным* сознанием их \*. Все человеческое сознание, как мы уже указывали, носит потенциальный характер. И потому наше знание о причинах, которое мы приобретаем в опыте, в одно и то же время достоверно и несовершенно, истинно и ложно, безусловно и относительно.

Наши понятия реальности и причинности обусловлены внутренней соборностью человеческого сознания, и потому они логичны и всеобщим образом достоверны <sup>50</sup>. Но так как самая соборность нашего сознания есть еще нечто осуществляющееся, нечто возможное, хотя и долженствующее быть, то и самое наше знание реальности и причинности внешне, формально и не вполне действительно. Отсюда объясняются все наши частные погрешности в определении причинной связи явлений, все наше неведение относительно действительных законов природы при безусловном знании всеобщего закона причинности. Отсюда же вытекают многочисленные противоречия и антиномии, заключающиеся в наших понятиях. Все эти антиномии нашего разума обуславливаются потенциальным характером нашего сознания, противоречием или несоответствием между его формой, его идеальной возможностью и его эмпирическим содержанием. Поэтому рационализм, отвлеченно признавший безусловный характер человеческого разума, неизбежно запутывается в его действительных противоре-

---

\* Едва ли нужно прибавлять, что человек всего менее обладает готовым *понятием* действия и что он не родится с готовою формулой закона причинности. Он может познавать, не зная ничего о своих познавательных процессах, рассуждать, не зная логики, точно так же как он может жить, не зная физиологических законов дыхания и кровообращения.

чиях и приходит к скептицизму или к принципиальной софистике.

Рассмотрим здесь антиномии причинности. Наше всеобщее понятие причинности относится, очевидно, к общей действительности, обнимающей в себе совокупность причин, и есть закон универсального действия, или энергии. На самом же деле мы воспринимаем лишь частные явления и частные причины, которые мы связываем нашим универсальным понятием. Отсюда и вытекают многочисленные противоречия. Все сбывающееся вокруг нас является нам во многих отношениях случайным: случайна встреча или совпадение каких-либо обстоятельств, когда из рассмотрения каждого из них в связи с их ближайшими причинами мы не можем предсказать их встречи; случайна вся эмпирическая действительность, поскольку вся она является нам каким-то непостижимым стечением обстоятельств, бесконечным накоплением случайностей. Материализм, или так называемое механическое мирозерцание, признающее безусловный характер эмпирической причинности, рассматривает вселенную как продукт абсолютной необходимости и вместе совершенного, слепого случая! Понимаемая таким образом, причинность получает *роковой* характер. Уже древние определяли рок как неизвестную причину. Случайность является нам роковой, когда мы видим в ней действия неизвестных или непознаваемых причин. Причина же получает этот характер, когда мы приписываем ей действие, необъяснимое из нее одной\*. И поскольку мы знаем всегда лишь частные причины, мы приписываем всем им роковой характер и мыслим самую причинность как слепую и безличную необходимость, исключаящую всякую свободу. Сознвая причинность формальным образом, мы естественно видим в ней лишь внешнюю связь, роковой закон. Понятие всеобщей причинности, закон всеобщего действия идеальны, относятся к абсолютной действительности; мы же пользуемся ими для заполнения реальных пробелов нашего знания, соединяя в этих универсальных, «кафолических» формах одни частности. Отсюда рождается суеверие причинности: мы гипостазируем ее, возводим ее в какой-то вечный «закон», которому все «подчиняется», между тем как всеобщая причинность не есть что-либо внешнее действию, это —

---

\* На самом деле всякое действие, совершающееся во времени, имеет этот случайный и вместе роковой характер уже по одному тому, что причины, его обуславливающие, отчасти *всегда* определяются лишь в будущем, т. е. телеологически.

полнота действия, само всеобщее действие. Существо, определяющееся к действию не частными причинами, но идеальной полнотою, было бы совершенно свободно. Роковая необходимость, ощущаемая нами как граница и принуждение (*necessitas*<sup>51</sup>), есть ложная зависимость от частных причин, которая противоречит истинной причинности, истинному действию. В нравственной области только то действие признается благим и внутренне свободным, которое исполняет вселенский закон правды.

Размышляя о причинной связи явлений, как она является нам в нашем опыте, мы естественно приходим к идее внешней необходимости, бесконечной обусловленности явлений, бесконечного ряда причин и следствий. С другой стороны, всякое действие предполагает деятеля, который его производит. Понятие действия универсально; мыслимое во времени, действие представляется бесконечным и безначальным следованием, в котором мы нигде не можем открыть первой причины — причины как таковой. Но вместе с тем каждое определенное действие предполагает истинную самостоятельную причину.

Таковы антиномии, находимые нами в самом понятии причинности, — противоречие между необходимостью и свободой, между понятием всеобщей связи явлений и внутренней свободой действия, — независимостью деятелей. Наше сознание причинности в одно и то же время идеально и эмпирично, объективно и субъективно, истинно и ложно. И поскольку оно идеально — оно объективно, истинно; поскольку оно эмпирично — оно относительно, субъективно, призрачно.

То же самое пришлось бы сказать и о чувственных формах внешнего нам бытия — о времени и пространстве, если бы рамки нашего этюда позволяли нам о них распространяться \*. Ничто не раскрывает нам столь наглядно

---

\* Что время и пространство суть универсальные формы чувственности, кажется нам вполне доказанным. Признаем ли мы их «интуициями» вместе с Кантом, мы, в силу их объективной универсальности, их бесконечности, не можем признать их *субъективными*. Допустим ли мы, что пространство и время существуют объективно, независимо от нас, — мы все же должны допустить, что они сознаются, представляются нами и являются необходимыми формами сознания, формами всего нашего опыта, хотя индивидуальная чувственность, индивидуальное сознание и не могло бы обнять этой двойной актуальной бесконечности. Сознание, объемлющее пространство и время, по необходимости универсально; чувственность, их воспринимающая, обладает бесконечностью и вечностью. Но, с другой стороны, мы сознаем эту бесконечность лишь внешним и формальным образом: все, что занимает время и пространство, все предпола

переходный характер человеческого сознания, как эти пустые *формы полноты и вечности*, в одно и то же время реальные и призрачные, истинные и ложные, источник противоречий действительности и камень преткновения философов.

Все эти антиномии, заражающие наши понятия, составляют общее достояние человека и нерешимы теоретическим путем, ибо они зависят от самого характера нашего теоретического сознания и постольку являются общим наследием человека. Наше сознание и познание всеобщий лишь в возможности, и потому эта всеобщность, универсальность их проявляется в действительности лишь в *понятиях* как *форма* наших знаний. Как мы уже указывали раньше, чтобы разрешить основные противоречия сознания, нужно сделать его действительно всеобщим, соборным сознанием, осуществить его внутренний идеал. И таким образом вопрос о природе сознания приводит нас к этической задаче.

9. Каковы бы ни были наши представления о природе и происхождении теоретического сознания и эмпирических знаний, ясно, что нравственное сознание возникает и развивается лишь в общении разумных существ между собою. Человек, нравственно оторванный от других людей, живущий собою и для себя одного, очевидно, не может быть нравственным человеком. И наоборот, совершенная нравственность достижима лишь в совершенном обществе.

гаемое их содержание оказывается конечным и ограниченным. Отсюда возникают антиномии, смущающие философов со времени Зенона Элейского<sup>52</sup>. Этот мыслитель первый указал на внутренние противоречия чувственного бытия: вещи не наполняют того пространства, которое они внешним образом, по-видимому, занимают; движение не наполняет времени, которое оно занимает столь же внешним образом. Ибо пространство, точно так же как и время, бесконечно не только внешним, но и внутренним образом: вещество делимо до бесконечности в пространстве, точно так же как и движение во времени, между тем как пространство и время внутренне непрерывны и неделимы (нельзя разять в пространстве и времени две смежные точки или два смежных момента). Пространство и время, как универсальные формы чувственности, сами находятся в противоречии со своим эмпирическим содержанием. Пространство и время, как показал Зенон (см. мою книгу «*Метафизика в древней Греции*» 1890 г., стр. 290 и сл.), могут быть истинно, внутренне наполнены лишь абсолютной *полнотою* и *вечностью*; они суть формы этой идеальной полноты. Таким образом, и здесь положительное истинное содержание пространства и времени оказывается идеальным, эмпирическое — мнимым и условным. С одной стороны, время и пространство имеют идеальную, трансцендентальную действительность, как формы возможной полноты. С другой — они представляются ненаполненными, бессодержательными, пустыми и являются формами ненаполненного, призрачного существования, коллективной иллюзии.

Благая воля, которая есть основание нравственности, называется любовью. Всякая мораль, основанная на чем-либо ином, кроме любви, не есть истинная мораль и безнравственна в своем корне. Любовь же предполагает любящего и любимого и в своем совершенном осуществлении есть союз любящих. Полнота любви, высший идеал нравственного блага, есть совершенная полнота, свободное и нераздельное единство всего любимого. И в этом смысле можно сказать, что совершенная любовь осуществляется лишь в совершенном обществе. Любовь не может и не хочет быть одна; она есть *альтруизм* и внутренне предполагает *друга*, ищет его, а не себя. Абсолютная божественная любовь есть, по учению христианства, та любовь, которая от века рождает себе *возлюбленного*, любит в нем и через него, — любовь, которая может наполнить и оживить самое ничтожество, создав все из ничего в своем творческом экстазе.

Мы знаем любовь как естественную склонность, как нравственный закон, как идеал; она является человеку сначала как инстинкт, затем как подвиг, наконец, как благодать, дающаяся ему. Ибо по мере нравственного его развития он все глубже проникается ее сознанием. Сначала он естественно *ощущает* расположение к некоторым людям и в своей семейной жизни учится сочувствовать им и жалеть их. Затем, по мере того, как его общественный кругозор расширяется, он *сознает* общее значение нравственного добра, он видит в любви свой *долг*, понимает ее как всеобщий *закон* и признает как *заповедь* над собою, чтобы, наконец, *поверить* в любовь как в Божество.

Любовь естественная присуща всему живому. Нисходя от высших ее проявлений в семейной любви человека, от стадных инстинктов животных до самых элементарных процессов размножения \*, мы всюду находим тот основной, органический альтруизм, в силу которого существа внутренне предполагают друг друга, тяготеют к другим существам и утверждают не только себя, но и другие существа, живут для других. И уже в естественном альтруизме животных, в их любви к детенышам, в их взаимной защите, иногда в полном подчинении индивидуальных интересов общественным мы видим первые проблески истинной, самоотверженной любви, полагающей за других свою душу. От рыб и насекомых до высших животных мы видим один

---

\* Ср. Основы этики Герберта Спенсера, который также признает в этих процессах первые проявления альтруизма.

и тот же нравственный инстинкт, которому сочувствует человек. Уже здесь любовь внутренне соединяет обособленные индивидуальности, побуждая их забывать о себе, быть для других и пещись о других, как о себе, и даже более, чем о себе.

Любовь врождена человеку. Она не образуется внешним образом и не может быть результатом индивидуально-го усилия человека. Она зарождается в нем сама собою и растет, если ее не заглушают. Нельзя полагать резкую грань между теоретическим и нравственным сознанием человека; если он сознает непосредственно реальность и действительность тех существ, с которыми он вступает в общение, он солидарен с ними уже в этом сознании. И как признание реальности и причинности существ вытекает из возможной солидарности нашего сознания, так любовь есть деятельное осуществление этой солидарности.

Прежде чем стать сознательной и простирается на всех людей, прежде чем стать заповедью или Божеством, человеческая любовь имеет свой инстинктивный характер, семейный, родовой. Мы любим естественно семью и родных, тех, с кем мы уже солидарны и в ком мы чувствуем свою кровь, свою физическую, нравственную солидарность.

Из сознания этой эмпирической солидарности членов семьи, рода, племени возникает вся первобытная нравственность родового быта с ее естественными требованиями взаимной помощи и защиты, родовой мести, почитания старших, семейной чистоты, мужества. Здесь нет еще сознания личной свободы и ответственности, нет сознания безусловного характера нравственных обязанностей: личность поглощается родом и его традициями. Мужество является одной из кардинальных добродетелей древних, и самая добродетель получает аристократический характер *благородства*. Жажда славы есть этический мотив древнего мира. Самая любовь ограничивается *своими*, и даже *дружба*, основанная на внутреннем душевном сродстве, на свободной личной симпатии, является уже как некоторое идеальное расширение первоначальной безличной нравственности.

Но родовая мораль падает и разлагается вместе с родовым бытом; развивается личность и личное самосознание. И человек видит, что он должен искать нормы своих поступков не в случайных обычаях, не в преходящих и шатких законах и традициях, а в своем сознании всеобщей правды. Так в Греции, вместе с распадением всех основ древнего общества, среди крайнего развития индивидуали-

стических стремлений, в лице Сократа выступает новое нравственное учение. Он первый сознал безотносительную ценность нравственного добра, безусловный и универсальный характер нравственного закона, его «кафоличность» (ἐν τοῖς ἡθικοῖς τὸ καθόλου ἐξήτει)<sup>53</sup>. Познавая себя, человек неизбежно сознает этот закон, который он находит в своей совести. Он понимает, что добро есть всеобщая обязанность по отношению ко всем — не только к родным и близким; что оно только тогда истинно и дорого, когда вполне бескорыстно, когда мы преследуем не свои цели, но в каждом ближнем видим *цель в себе*. Отсюда вытекает *долг* — «любить ближнего, как самого себя» и любить идеал добра — «всем сердцем и помышлением». Ибо добро есть то, что безусловно *должно* быть и сознается как закон, обязательный для совести каждого.

Мы не станем останавливаться на анализе нравственного сознания, отсылая читателя к бессмертным творениям Канта. Если я в возможности солидарен со всеми и познаю истину в этой возможной солидарности, то ясно, что я должен *осуществлять* ее в действительности. И как я всеобщим образом сознаю бытие и действие других существ, так я чувствую идеальную, нравственную необходимость всеобщего альтруизма, т. е. всеобщей, совершенной любви ко всем. Эта всеобщая любовь отлична от естественной склонности и даже противна ей; это мой *долг* по отношению ко всем, всеобщий нравственный закон.

Нельзя сказать, чтобы человек знал этот закон а priori, потому что он прежде был нравственен и не знал его; еще менее возможно, чтобы человек познал эту всеобщую безусловную правду а posteriori<sup>54</sup>, — понял добро без добра, нравственность без нравственности. Но когда человек достигает известной степени самосознания, когда он отрешается от всемогущего господства внушенных предрассудков, традиционных принципов родовой морали, он *сознает* этот закон, находит его в себе. Этот закон не есть нечто внешнее нам: он предзаложен в самом сознании нашем. Мы не хотим сказать вместе с Кантом, чтобы человеческая воля была самозаконна, чтобы она сама давала себе этот закон \*: это закон нашего сознания, соборного по своему

---

\* Великий отец новой философии впал и здесь в ту же ошибку, что в своей критике теоретического разума: признав универсальность нравственного закона, доказав, что им обуславливается а priori нравственное сознание человека, он признал его субъективным и провозгласил автономию человеческой воли, что вовлекло его в многочисленные противоречия относительно самого существа этой воли.

истинному существу, но еще несовершенного, не достигшего своей идеальной цели. Познание этого закона есть сознание нашего идеального назначения и вместе нашего долга или вины. Ибо, познавая себя, человек находит в себе самом глубокое противоречие с не исполненной им правдой, — с правдой его собственного сознания.

Точно так же как мы узнаем закон причинности, закон всеобщего действия, так точно узнаем мы и нравственный закон. Мы сознаем реальную действительность других существ в силу нашей возможной, формальной солидарности с ними; но нам мало одного отвлеченного сознания, которому противоречит наше глубокое неведение, наше внутреннее разобщение с другими существами. В самой действительности нашего теоретического сознания, в самом его несовершенстве и лжи уже заключается, таким образом, этическая задача; самый разум должен пробуждать в нас совесть, теоретическое сознание — нравственное.

Закон причинности есть формальный закон, не сообщающий нам никаких действительных знаний; это лишь форма нашего познания. Нравственный закон, закон всеобщей солидарности нравственных целей — предполагает не эту бессодержательную форму, но самое идеальное содержание, самое истинное существо всеобщего сознания, как нечто безусловно *должное* быть: его санкция не в формальной согласии отдельных существ, но в их идеальном, долженствующем быть единстве. Мы не можем не сознавать внешней нам реальности и причинности, и это сознание *предполагает* формальную связь, формальную солидарность сущего. Нравственный закон *требует* действительного осуществления полной идеальной солидарности: мы *должны* признавать и любить ближнего, как себя самих, полнота правды *должна* быть нашей целью.

Определяясь к действию частными побуждениями и причинами, человек не может быть истинно нравственным и свободным. Он освобождается лишь в истинной любви, где его воля определяется идеальной полнотою правды\*.

---

\* Кант утверждает, что человек действует свободно, когда определяется практическим разумом, т. е. сознанием нравственного «императива». Но три формы императива Канта («действуй так, чтобы внутреннее правило твоего действия могло стать принципом *вселенского* законодательства»; «действуй так, чтобы ты сам и твой ближний был в твоём действии не средством, но *целью самой по себе*»; и «действуй так, как если бы ты был главою в царствии целей»), — эти три формы категорического импе-

Нравственный закон есть сознание этой еще не исполненной правды, сознание долга перед самим собой, перед всем существующим, перед самою Высшею Правдой. Этот закон, в одно и то же время внутренне присущий человеку и внешний ему, живет в человеке и судит его. И чем глубже входит человек в свою совесть, тем больше проникается он благоговением перед идеальным содержанием этого закона и сознает все свое несоответствие, все свое противоречие с ним — во всяком деле, внешнем или внутреннем, во всяком отношении. Он не может уйти от закона, удовлетворить ему каким бы то ни было подвигом. И чем глубже сознает человек зло своей природы, тем сильнее в нем потребность к оправданию, искуплению и примирению с Высшей Правдой. Вместе с тем он сознает, что конечного примирения и оправдания он не может достигнуть сам собою, ибо он должен искать его лишь в *совершенной любви*. Только совершенная любовь может оправдать человека, — полнота всеобъемлющей любви. Но эта любовь, полная и совершенная, заключающая в себе больше, чем все, не есть природный инстинкт человека или личный подвиг его воли, а *благодать*, независимая от него и вместе дающаяся ему.

Мы не можем и не хотим доказывать эту благодать умозрением: она не принимает внешнего свидетельства. Но таков, во всяком случае, исторический ход нравственного развития: любовь, как инстинкт, есть эмпирический факт; любовь, как долг, есть нравственное требование нашей совести; любовь, как благодать, есть высший религиозный идеал человека, предмет нашей веры. Когда человек сознал свой грех, когда он осудил себя перед законом своей совести, перед высшим идеалом вселенской правды, он жаждет оправдания. И так как он не может оправдаться и освятиться своими личными подвигами и делами, ему остается поверить в любовь, — *поверить совершенной, всепрощающей любви*, которая искупляет и примиряет нас с собою. Самая эта вера есть уже дело любви и вместе сознается верующими, как явление благодати. Вера есть не легкое, а трудное дело.

Если истинно веруешь в совершенную любовь, то нельзя не любить на деле; иначе веры нет. Совершенная

---

ратива совпадают с тремя верховными *идеями* — вселенной, души, Бога как главы духовного мира. Практический разум есть, след., способность идеального самоопределения или способность действовать сообразно вселенскому идеалу.

любовь есть единство всех в одном, сознание всех в себе и себя во всех. Но такая совершенная, божественная Любовь не может быть осуществима в каком-либо естественном человеческом союзе: царство ее не от мира, она предполагает *совершенное* общество, богочеловеческий союз или *Церковь*. — Поверив в Любовь и в ее искупление, мы должны любить вместе с нею. Сознав ее конечную цель, мы должны работать над этой целью, достигаемую в нас, — над строением совершенного богочеловеческого общества. И если всякое доброе дело приближает нас к этой цели, то познание универсальной цели человечества, предзаложенной в самом его сознании, ставит нам общественную задачу и приводит нас к великому вопросу о совершенном обществе.

# **ОСНОВАНИЯ ИДЕАЛИЗМА**

---

## ОСНОВАНИЯ ИДЕАЛИЗМА

В первой половине нашего века метафизическая философия господствовала над умами Европы. Немецкие мыслители пытались создать при помощи ее систему абсолютного знания<sup>1</sup>. В глубине человеческого духа, в том «мировом узле», в котором связывается мышление и бытие, идеальное и реальное, субъективное и объективное, найдено было основное начало метафизического знания, ключ к решению основных проблем теоретической и практической философии. В основании человеческого разума, мыслящего сущее, лежит всеобщий, универсальный разум в одно и то же время начало мышления и бытия: он обуславливает собою *истину* человеческого познания и *разумность* всего существующего. Он обуславливает *познаваемость* природы, ее сообразность логическим законам нашей мысли; он же обуславливает собою и осуществимость разумных целей во внешнем мире, в деятельности человека. Ибо в качестве абсолютного начала он все объемлет, все заключает, все исполняет и обуславливает собою. Он — все во всем.

Такая философия являлась вершиной человеческой мудрости. Казалось, в ней познал себя человек, в ней познал себя сам абсолютный Разум. И в то же время верховное начало этой философии согласовалось, по-видимому, с началом христианского откровения: «в начале был Логос»<sup>2</sup>.

Но умозрительный идеализм немецкой философии потерпел крушение, уступив место позитивизму, скептицизму, материализму. С ним вместе была отвергнута и вся умозрительная философия, — следовательно, и греческий идеализм, который в христианском платонизме пришел к учению о Логосе как к конечному своему результату. Потому и это последнее учение испытало одну участь с метафизикой. Историография, которая всюду так верно отражает умственные стремления своего времени, точно так же, как и апологетика, которая стремится сохранить свои позиции, постоянно приспособляясь к обстоятельствам, резко изменили свое отношение к философскому

учению о Логосе. Сначала оно выдавалось чуть ли не за самую сущность христианства, невзирая на самые существенные отличия евангельского учения от философии Гегеля и древних. Теперь, наоборот, учение о Логосе, или всемирном Разуме, признается всецело наносным, эллинским, языческим элементом в христианстве, ложной идеей, искажающей его историческое содержание, его нравственный принцип<sup>3</sup>.

Но каково бы ни было наше окончательное суждение об этой реакции, она справедлива уже в том смысле, что *философское* учение о Логосе, как всеобщем Разуме, не относится непосредственно к христианству, — это учение возникло задолго до христианства и в новейшей философии развивалось независимо от него. И потому, если мы хотим понять его отношение к христианскому учению, мы должны рассмотреть его сначала в нем самом, т. е. совершенно независимо от каких бы то ни было религиозных или богословских соображений. В немецком идеализме это учение есть плод философии чистого разума; это идеальное выражение абсолютного рационализма, поскольку самый *логический принцип* человеческого знания признается в этом учении безусловным началом сущего. Такой принцип, очевидно, предполагает отвлеченное, чисто философское исследование.

Реакция против Гегеля представляется естественной и законной, поскольку его учение не удовлетворяло требованиям науки. Но то безусловное осуждение, которому еще недавно подвергалась его метафизика, его умозрительное учение о всеобщем логическом Разуме, не имело прочного основания. Философский идеализм имеет за себя во всяком случае веское свидетельство истории: одно развитие его в христианской, средневековой и новейшей философии показывает, что в нем нельзя видеть простую «эллинскую басню», случайную мысль греческого духа. Идея универсального Разума, как начала объективного, логического знания и вместе как мирового начала, есть, очевидно, идея, имеющая общечеловеческое значение и характер. Каково бы ни было несовершенное развитие этой идеи в ту или другую историческую эпоху, она не исчерпывается отдельными своими выражениями.

Что метафизика не навсегда приостановила свое развитие, что за временным отливом умозрения готовится новый прилив, — очевидно теперь и для врагов метафизики. Что вместе с нею идея универсального разума (Логоса в *философском* смысле) вновь займет первенствующее место, —

можно заключить с большим вероятием — и это уже не в силу одних исторических аналогий, а в силу логики.

Ибо как только мы поймем психологическую невозможность и логическую несостоятельность последовательного скептицизма (как *последовательного* отрицания логики), — мы допустим, что логический принцип нашего знания не может сводиться к субъективным, психологическим ассоциациям: это — объективный, всеобщий принцип, обязательный для всякой мысли, точнее, принцип объективный и субъективный в одно и то же время. Как только мы допустим какое-нибудь истинное всеобщее познание существующего (напр., познание реальности, причинности, математических отношений и т. д.), мы тотчас же должны будем допустить и условия такого сверхсубъективного познания, — т. е. «трансцендентальные условия познания», выражаясь на языке немецкой философии \*.

Мы должны будем признать в нашем разуме нечто большее, чем простое душевное состояние или психологическое явление: мы найдем в нем особое универсальное начало, в котором мы идеально выходим за пределы нашей субъективной индивидуальности и постигаем объективно другие реальные существа и общие отношения, познаем их идеально и реально в одно и то же время. *Если* сущее познаваемо, хотя бы только отчасти, — оно сообразно законам нашего разума, т. е. общим логическим законам нашей мысли; а следовательно, и эти общие логические формы, эти категории, которым подчинена наша мысль, суть в то же время внутренние законы, формы, категории сущего. Логический принцип нашего знания есть в то же время и универсальное начало познаваемого нами сущего (онтологический принцип) \*\*.

А если так, то приходится выбирать между последовательным скептицизмом — «логическим отрицанием логики», которое само приводит себя к абсурду, и между учением о Логосе (универсальном Разуме) в той или другой форме. Приходится выбирать между полным отрицанием объективно-логического характера познавательных процессов и признанием универсальности логических

\* «Трансцендентальные условия» суть, по Канту, общие условия познания, обуславливающие априори самую его возможность.

\*\* Онтология — наука о сущем — в буквальной передаче «бытословие» (от греч. *он* (*онтос*) — сущее и *логос* слово). В этом общем предварительном рассуждении мы, понятно, еще не даем никакого определения этого «сущего» и, следовательно, оставляем совершенно открытым вопрос, существует ли нечто «сущее», абсолютно внешнее нашему сознанию или мысли.

форм. Существует физическое взаимодействие тел,— существуют и общие условия для такого взаимодействия. Существует в моем разуме идеальное и вместе объективное отношение к внешним вещам,— существует общее метафизическое условие и для такого взаимодействия, которое, очевидно, не может быть сводимо к физическому взаимоотношению. И если есть истинное, подлинное знание, которое не сводится к простому субъективному состоянию,— есть и сверхпсихологическое условие такого подлинного знания,— короче: существует всеобщий Разум, как реальное условие логики.

Немецкий идеализм, нашедший в Гегеле одно из наиболее законченных своих выражений, еще ждет справедливой оценки. Если ему не дано было найти конечного решения всех проблем философии, то в этом отношении он разделяет общую участь всех созданий человеческой мысли. Это не должно умалять значения его положительных результатов, его истинных открытий в области умозрения. Как все истинное и глубокое, эти открытия, в сущности, ясны и просты. Умозрительной философии не суждено возродиться, если она их не усвоит. Истинное развитие, поступательное движение мысли возможны только под условием преемства, усвоения добытых результатов — иначе труд ее действительно был бы работой Пенелопы <sup>4</sup>.

Настоящий очерк представляет собою попытку дать оценку положительных открытий умозрительного идеализма в области метафизики. Я не скрываю от себя всей трудности предпринятой задачи, а также и ее непопулярности; но я не знаю более важной задачи для чисто философской критики, ибо, так или иначе, отношением к основным вопросам логики и метафизики определяется весь строй философских учений.

## **I. ПЕРВАЯ СТУПЕНЬ КРИТИЧЕСКОГО ИДЕАЛИЗМА.— СУЩЕЕ КАК ЯВЛЯЮЩЕЕСЯ**

### **1**

Первое положение философского идеализма состоит в том, что мир есть явление. Вне явления, помимо явления, мы ничего не знаем и не можем ни знать, ни предполагать логически. В этом положении идеализм совпадает с эмпиризмом и обосновывает эмпирию своею теорией познания. Сущее есть то, что является,— это первое, элементарное его метафизическое определение.

В этом смысле, вопреки общепринятым мнениям, эмпиризм несколько не противоречит метафизике — «науке о сущем»: напротив того, он предполагает ее, поскольку он сам определяет *сущее как являющееся*. Метафизика, в отличие от эмпирического изучения отдельных классов явлений, изучает «сущее как таковое и то, что относится к нему в качестве сущего», т. е. она дает самые общие определения этого сущего: так установил ее задачи еще Аристотель.

Самое общее представление о сущем есть представление о вселенной, о природе, о мире в его целом, в закономерной связи его явлений. Такое представление о сущем послужило исходной точкой древней философии, развившей ее из умозрения о природе. Но природа, как внешний мир, противопоставлялась духу, внутреннему миру человека. Поэтому античная философия определяется то как натурализм, поглощавший дух в природной стихии, то как дуализм, противопоставивший дух и материю, то, наконец, как идеализм, в котором природа отчасти поглощается духом, отчасти продолжает противопоставляться ему. Все эти понятия или представления о природе материи и духа заключают в себе различные недоказанные метафизические предположения. Сам Аристотель принимает их как данные; задача его метафизики сводится к их проверке и согласованию.

Новейший идеализм, напротив того, не исходит из каких-либо догматических данных или предположений. Его первое определение сущего есть эмпирическое определение: сущее есть то, что является. Сюда относятся и внешние явления природы, и внутренние явления — душевные. Вопрос о том, имеет ли сущее другие определения, оставляется сначала открытым. Наука дает теорию отдельных порядков явлений — физических, психических, социальных. Метафизика дает *теорию явления вообще*: в этом смысле она и есть в одно и то же время и наука о сущем — как о явлении, и теория познания. И то и другое обнимается общей теорией явления, или *феноменологией*.

Первый шаг философии явления состоит в признании *относительности сущего, как являющегося*. Явление есть отношение объекта к субъекту; мир, как явление, предполагает субъект; и как далеко простирается являющийся мир, так далеко простирается субъект, которому он является. Отсюда философия явления переходит к критике понятия о «вещи в себе».

Мир явлений, мир, как он представляется нам, есть

прежде всего факт сознания. Задолго до Канта было осознано, что так называемые чувственные свойства вещей зрительные, осязательные и другие — предполагают чувства — зрение, осязание и проч.; материя видима, осязаема, непроницаема, тяжела — только как явление в нашей чувственности. Вне нашей чувственности материя абсолютно неизвестна, ибо она определяется только своими чувственными свойствами, т. е. известна нам только как явление. Задолго до Канта было высказано многими мыслителями, что мы воспринимаем лишь представления. Кант лишь дал более глубокий смысл и основание этому положению. В своем целом весь наш опыт, все, что воспринимается нами, обусловлено самою формой нашего мышления и чувственного восприятия, т. е. попросту нашим мышлением и восприятием. Что такое мир помимо нашего мышления и восприятия, — этого мы не можем ни воспринять, ни мыслить. Все «объекты» опыта обусловлены «субъектом» опыта — чувствующим и мыслящим субъектом, ибо *быть объектом* означает не что иное, как *быть для субъекта*. Существует ли что-нибудь вне всякого возможного отношения к субъекту, на этот вопрос и отвечать невозможно, так как для нас он не имеет никакого смысла: мы не можем представить себе объекта, который бы не был объектом, т. е. не полагался бы в то идеальное, внутреннее отношение к субъекту, которое делает его возможным или действительным предметом нашего опыта, чувства, мысли.

«Вещь в себе», т. е. такая вещь, которая не только не является нам, но находится вне всякого возможного отношения к миру нашего опыта, к миру явлений, есть лишь отвлеченное понятие нашего разума, и притом понятие чисто диалектическое: оно разлагается во внутреннем противоречии, как только мы попробуем его продумать.

Внутреннее противоречие этого понятия состоит в том, что, как чистая отвлеченность, оно не имеет абсолютно никакой реальности вне нашей мысли; а между тем оно предполагает именно реальность, абсолютно внешнюю ей и не имеющую к ней никакого отношения. Мы не знаем реальности вне сознания.

## 2

Таково основное, элементарное положение всего идеализма, которое необходимо оградить от недоразумений. По-видимому, оно самым решительным образом противоречит нашей основной, непоколебимой вере в реальность мира; можно подумать, что идеализм превращает мир

в субъективную иллюзию, в галлюцинацию единичного воображения, в «мозговое явление», как учил Шопенгауэр: «мир есть мое представление». Но уже Кант удачно защищался от такого упрека, хотя, быть может, он лично заслужил его более, чем его преемники, благодаря некоторым недомолвкам и непоследовательностям. По Канту, внешний мир существует несомненно вне моего мозга, вне моего личного «эмпирического» я, точно так же, как вне меня существуют и другие сознающие личности. Мое личное я есть само лишь *явление*, как объект моего внутренне-го опыта. Мой внутренний опыт состоит в зависимости от моего внешнего опыта, мои представления, мысли, чувства стоят в зависимости от моих внешних восприятий, будучи лишь отражением последних. Поэтому внешний мир имеет для меня, во всяком случае, не меньшую реальность, чем мой внутренний мир. И если явления моего внутреннего мира зависят от явлений внешнего мира, хотя бы в большей части, то внешний опыт — в совокупности следующих друг за другом явлений — независим от моего внутреннего опыта. Таким образом, Кант виновен отнюдь не в иллюзионизме, сводящем внешние явления к психологическим представлениям, а скорее в том, что явления внутреннего опыта он слишком безусловно подчиняет влиянию внешних явлений<sup>5</sup>. Но каково бы ни было наше мнение о частных воззрениях самого Канта, согласно основному учению идеализма, формулированному этим мыслителем, *все явления и внутреннего и внешнего мира подчиняются законам сознания, как реальные объекты опыта и восприятия*. И те и другие не теряют ничего в своей действительности или реальности, но в то же время приобретают идеальный характер. Вся особенность последовательного идеализма состоит в том, что он не знает реальности, абсолютно внешней сознанию, или духу, и не признает явления, которое никому не является.

Явления существуют не в моем мозгу и не в моем единичном сознании, а в беспредельном пространстве и времени; мой мозг занимает некоторую часть этого пространства, и мое сознание ограничено во времени. Этим безусловно исключается иллюзионизм, превращающий мир в субъективное представление. Но вместе с тем самое *пространство и самое время должны быть признаны идеальными*, как общие формы всех явлений, т. е. *формы того, что является нашему сознанию, всего, что представляется нами*.

Идеалистическое учение о пространстве и времени

составляет бессмертную заслугу Канта. Можно не разделять всей его философии, можно сетовать на то, что он без нужды усложнил и запутал ту истину, которая составляет его открытие, и действительно придал своему идеализму субъективный оттенок. Тем не менее учение об идеальности пространства и времени должно быть строго отличаемо от субъективного иллюзионизма. Те эмпирические психологи, которые производят пространство и пространственное восприятие из особого сочетания наших зрительных и осязательных мускульных ощущений, на самом деле гораздо более Канта заслуживают упрека в иллюзионизме: они действительно превращают пространство (и время) в такое же чисто субъективное явление нашей чувственности, каковы, напр., цвет, запах, вкус или другие ощущения.

По Канту, пространство и время не суть внешние реальности или вещи, ни свойства таких вещей; они не суть ни отдельные явления, ни отношения таких явлений, хотя все явления и вступают между собою в отношение последовательности и сосуществования во времени и пространстве. Пространство есть общая *форма* всех возможных внешних восприятий, без которой никакой воспринимающий субъект не может отличать от себя внешние вещи, или иметь «внешнее» восприятие. И время есть общая *форма* всякого возможного восприятия, без которой никакой воспринимающий субъект не может различать двух последовательных состояний своего сознания. Пространство и время суть общие условия всего являющегося. Они а priori обуславливают явление, а priori обуславливают опыт и восприятие. В этом смысле они могут быть названы «субъективными формами восприятия», или «субъективными формами чувственности». Но «субъектом» тут является не мое личное эмпирическое восприятие, не чувственность, не чувственность Сидора или Петра, а восприятие вообще, *чувственность*, как таковая, — потому что без пространства и времени *ничто* не может являться *никакому* чувствующему субъекту, т. е. никакое чувственное восприятие безусловно невозможно. Поэтому, с другой стороны, пространство и время не суть психологические явления, происходящие из сочетания ощущений, как то полагают некоторые новейшие психологи: пространство и время столь же (если не более) реальны, как совокупность явлений внешнего и внутреннего мира, и независимы от моей личной душевной жизни, от моего личного опыта.

Пространство и время существуют независимо от всех моих единичных чувственных восприятий, от всех явлений,

которые наполняют пространство и время. Наоборот, все восприятия, все явления ими обусловлены. Но помимо моей эмпирической чувственности, испытывающей те или другие впечатления, Кант признает во всяком восприятии особый элемент, который не сводится к таким впечатлениям и в то же время обуславливает *всякое* чувственное восприятие, — именно, само пространство и время. Пространство и время существуют помимо моего мозга, помимо моего личного я, но не помимо *чувственности* вообще; сказать, что они обуславливают явления, значит признать, что они обуславливают восприятия; сказать, что они обуславливают восприятия или что они суть всеобщие, универсальные формы восприятия, значит признать их *психический* характер т. е. их отношение к чувственности. Что такое эта универсальная или «трансцендентальная» чувственность, этого Кант не объясняет: он не задается вопросом психологии или метафизики, а только вопросом теории познания. В этом смысле «трансцендентальные» формы познания или чувственности суть такие формы, которые необходимо *предполагаются* во всяком познании или восприятии и постольку а priori обуславливают его \*.

Перенося вопрос на почву психологии, мы можем строить различные предположения. Поскольку всякий организм происходит от других организмов и первоначально стоит с ними в живой психологической связи, поскольку вся органическая жизнь может рассматриваться как связанный преемственный ряд — мы можем предположить всеобщую чувственность во всех чувствующих организмах, во всей природе. Но это будет только наше предположение. Если же мы, вместе с Кантом, углубимся в анализ нашего сознания, наших чувственных восприятий, нам не трудно

---

\* Ср. Фалькенберг, Ист. Нов. Филос. в русск. перев. под ред. проф. Введенского. СПб., 1894 г., где это учение Канта излагается следующим образом: «Вещи и события этого мира явлений существуют как до, так и после моего восприятия; они суть нечто отличное от моего субъективного и мгновенного представления о них. Пространство и время, в которых они происходят, даются им не индивидуальным восприятием, а сверхиндивидуальным, «*трансцендентальным сознанием*» ... Действительность по своей форме зависит от этого «трансцендентального субъекта», и постольку она есть нечто объективное, т. е. она есть всеобщее и необходимое явление для всех подобных нам существ; «законы, которые разум (не единичного человека!) предписывает природе, имеют значение для явлений, потому что они имеют значение для всякого человека» (310). Если я привожу здесь эти положения, так это только потому, что у нас многие недостаточно обращают внимание на существенную особенность Канта — на отличие его трансцендентального идеализма от простого иллюзионизма.

будет открыт в них такие всеобщие формы, которые совершенно не зависят от нашего личного опыта и сознания, но *a priori* обуславливают всякое возможное восприятие. Это будет уже не предположение, а несомненный факт, который всякий может проверить: стоит только попытаться представить себе чувственное явление или какое-либо восприятие вне пространства и времени, чтобы убедиться в безусловной необходимости и всеобщности этих форм явления в нашем сознании.

3

Явления предполагают чувственность: и поскольку они существуют в универсальном, всеобъемлющем пространстве и времени, мы можем условно предположить универсальную, всеобъемлющую чувственность<sup>6</sup>. Сущее как являющееся предполагает такую чувственность, которая есть субъект чувственных явлений во времени и пространстве, субъект времени и пространства\*.

Но мы не только ощущаем, не только воспринимаем явления чувственно. В действительном объективном опыте мы сравниваем, связываем наши ощущения и восприятия, относим их к тем или другим причинам, отождествляем, различаем, считаем — словом, *мыслим* явления и посредством этой мысли познаем их. Явление, как мы испытываем его, определяется не одною чувственностью. Ибо, во-первых, там, где есть опыт, мы необходимо отличаем чувство от его предмета и мыслим этот предмет независимо от субъективного чувства; во-вторых, мы познаем причины явлений, которые не даны непосредственно чувству, и тем не менее признаем эти причины реальными; в-третьих, мыслимые отношения явлений — отношения сходства, различия, величины, причинности и т. д. — представляются нам вполне объективными, *реальными* и тем не менее также не сводятся к чувству. Таким образом, теория явлений выводит нас за границы простого сенсуализма: связь явлений не сводится не только к нашему чувству, но ни к какому чувству, ни к какой чувственности вообще. Мир, как закономерная связь явлений, причинно обуславливающих друг друга, существует объективно, независимо от каких бы то ни было состояний сознания. Можно сказать, что причинность есть объективный закон вселенной, столь

---

\* Не делая никаких метафизических предположений о природе этой чувственности, Кант во всяком случае признает ее свойством всех конечных чувствующих существ.

же реальный, как сама являющаяся нам вселенная. Но точно так же, как и пространство и время, эта объективная, универсальная форма явления есть в то же время идеальная форма сущего: *связь явлений есть логическая связь.*

Это новое положение метафизики, как теории явления, кажется столь же парадоксальным, встречается с такими же недоразумениями, как и первое. Если причинность не есть реальная связь явлений, если это только субъективный закон разума, который наш рассудок внешним образом накладывает на совершенно чуждый ему материал опыта, то самый этот мир опыта, мир явлений превращается в психологическую иллюзию. Я не стану спорить, что сам Кант дал повод к такому недоразумению. Тем не менее я полагаю, что и здесь его учение заслуживает упрек в иллюзионизме в меньшей степени, чем учение о причинности мыслителей эмпирической школы.

Эти последние сводят наше понятие причинности к чисто психологической ассоциации представлений: мы *привыкли* связывать между собою явления в определенном единообразном порядке, ожидая неизменного последующего за неизменным предшествующим. Причинность сводится здесь к чисто субъективной, психологической связи между двумя представлениями: такой связи, очевидно, не может существовать между внешними явлениями. А между тем, если между этими явлениями не существует связи, то нет ни опыта, ни действительности.

Опыта нет, 1 пока я не отличаю от себя действующего на меня предмета, мои ощущения от их причины, и 2 пока я не способен сознавать *объективной* связи между следующими друг за другом явлениями. Отсюда Кант последовательно заключил, что причинность есть нечто большее, чем простое представление или чисто психологическое состояние: это логическое понятие, без которого мы абсолютно не можем мыслить объективную действительность и с достаточным основанием отличать ее от наших субъективных состояний. Действительность немыслима, пока нет *объективной* связи между явлениями, пока нет причин и действий; без такой связи есть только калейдоскоп субъективных миражей, который не мог бы породить никакой иллюзии действительности: ибо самая иллюзия определяется лишь по противоположению действительности, заимствуя от нее ее форму.

Следовательно, мы должны допустить, что *причинность есть общее логическое условие действительности, или действительность, как мы ее знаем, имеет логическое*

*условие*, обуславливается логически: к этому, как нам кажется, сводится положительный результат Кантовой «критики опыта», каковы бы ни были ее возможные недостатки.

Открытие идеализма состояло не в том, что действительность есть призрачное субъективное представление, а в том, что она есть истинное объективное, универсальное представление; не в том, что она есть чисто психологическое явление, а в том, что она обусловлена логическим законом, обязательным для всякого сознания, для всякой мысли. Связь между внешними явлениями не может быть простой психологической ассоциацией: она объективна; но в то же время она *идеальна*. Итак, явления находятся не в психологической, а в логической связи между собою, т. е. в такой связи, которая объективна и субъективна в одно и то же время. *Действительность*, объективный мир, существующий в беспредельном пространстве и времени, *имеет логическое начало*.

Это открытие являлось столь парадоксальным, что сам Кант не решился вывести из него всех его необходимых последствий, к которым пришли некоторые из его преемников<sup>7</sup>. Он остался отчасти на почве прежнего докритического реализма, противопоставляя логической действительности явлений какую-то другую, отличную от нее и логически немислимую действительность «вещей в себе». Его точка зрения двойится между ограниченным идеализмом, который принимает явление за субъективное представление, противопоставляя его «вещам в себе», и тем абсолютным идеализмом, который принимает за *явления* не только субъективные представления, но и соответствующие им действительные вещи, признавая единое идеальное начало всей действительности.

Это колебание, эта основная двусмысленность учения Канта объясняется отчасти исторически, точкой отправления его философии, отчасти же самим результатом его анализа. «Критика опыта» показала, что действительность имеет универсальное логическое начало; но с другой стороны, она имеет также универсальное чувственное начало: пространство и время *не сводятся* к логическим понятиям или отношениям. Как бы то ни было, в обоих случаях сущее обусловлено *субъектом* — чувствующим и мыслящим; действительность обусловлена универсальной чувственностью и универсальной логической мыслью. Действительность имеет идеальное начало, — *сущее определяется идеально*.

Это неизбежно ведет нас к новому метафизическому определению сущего. Но прежде чем перейти к нему, остановимся на теории явления, которую мы выяснили в общих чертах. Она казалась и многим продолжает казаться странной и парадоксальной. Чтобы согласовать великое открытие идеализма с общераспространенными понятиями и воззрениями, сам Кант изобрел чрезвычайно сложную и запутанную систему, в которой он как бы стремится умерить и сдержать логическое развитие своих идей. Но едва ли во всей философии есть положение более прочное, чем основы идеализма, выясняющиеся в его учении.

## II. ОБЪЯСНЕНИЕ ПРЕДЫДУЩЕГО ПЕРЕХОД КО ВТОРОМУ ОПРЕДЕЛЕНИЮ СУЩЕГО

### 1

Положения идеализма для неподготовленного ума являются парадоксальными и требуют много времени, чтобы стать общепризнанными. Кроме того, эти положения, составляющие истинное *открытие* философии, обыкновенно связываются в различных учениях с теми или другими выводами и предположениями, иногда ошибочными и во всяком случае далеко не столь достоверными, как они сами.

Попытаемся разъяснить их здесь независимо от каких бы то ни было предположений.

Вообразим, что органическая жизнь исчезает с лица вселенной: остается одно неорганическое вещество. Такое вещество наполняет пространство, как оно наполняло его до организации мира. И частицы этого вещества находятся в физическом взаимодействии между собой — механическом и химическом. Пространство, время, причинность необходимо предполагаются и мыслятся нами — до появления чувствующих, сознающих существ. Но на самом деле, если только мы отдадим себе отчет в таком представлении, мы без труда заметим, что и в этом неорганическом мире пространство, время, причинность суть только *представления* и *понятия* предполагаемого чувства и мысли, предполагаемого зрителя. Представим себе, что такой зритель исчезает, что из мира абсолютно исчезает всякое чувство, мысль, — время, пространство и причинность *ни для кого более не существуют*: для бездушного атома нет никакого «прежде» или «после», нет ничего «внешнего», как нет ничего и внутреннего, нет никакого существования,

никакого внешнего или внутреннего действия, нет ни единства, ни множества, ни тождества (с собою), ни различия (от другого), — словом, нет ничего абсолютно. Бездушное вещество не существует ни для себя, ни для другого субъекта, так как, по предположению, этого другого субъекта нет вовсе — ни в самом веществе, ни вне его. Поэтому, если мы предполагаем пространство и время, наполненное протяженным и движущимся веществом, если мы предполагаем что-либо объективное или попросту что-либо сущее, мы тем самым предполагаем некоторое идеальное начало, которое обосновывает такое реальное, объективное бытие. Ибо нет объекта без субъекта.

Нефилософский, наивный реализм, составляющий исходную точку нашего обыденного мирозерцания, трудно мирится с таким положением, которое с виду противоречит нашей безусловной вере во внешнюю реальность. На самом деле идеализм этой вере несколько не противоречит, — он только признает всякую внешнюю реальность обусловленной универсальным идеальным началом.

Но, скажут нам, в допущении такого начала нет никакой надобности: пусть до появления органических, чувствующих существ мир, пространство, время, причинность *ни для кого* не существуют: и то, и другое, и третье, и четвертое существуют «о себе», т. е. сами по себе, независимо от отношения к какому бы то ни было субъекту; все эти вещи никому не являются, не могут быть представлены нами, но тем не менее предполагаются нами необходимо в связи с последующим состоянием мира, — как мы его знаем. Для нас достаточно допустить, что, *если бы* мир, лишенный органической жизни, мог быть воспринят посторонним наблюдателем, он явился бы ему в процессе материального движения. Но это значит только, что и помимо этого наблюдателя в нем совершается такое движение, т. е. существуют бесконечно многие материальные элементы, переменяющие место по каким-то законам, которые *впоследствии* сознаются нами как физические законы. Атом тождествен себе и различен от всякого другого; он движется, получает и передает движение, — все равно, сознает ли это кто-нибудь или нет.

Таково обыкновенное, реалистическое представление. Вся его сила зависит от совершенной неспособности отвлечься от мысли и чувства, необходимо предполагаемых нами при представлении какого бы то ни было реального бытия. Опровергнуть такой реализм можно только посредством раскрытия его бессознательных предположений.

1. Что такое время и пространство, существующие сами по себе, никому не являющиеся и не наполненные никакими явлениями? Это — время, в котором ничто ни за чем не следует, и пространство, в котором ничто ни с чем не сосуществует. Ясно, что таких понятий невозможно и продумать последовательно. Это ложная отвлеченность, которую можно принимать разве по недоразумению, превращая пространство и время в какие-то сущности или наполняя их чисто фиктивным содержанием. Пространство и время — не материя, не вещи, не свойства вещей, не отношения даже: это просто общие формы явлений. А явление, как таковое, предполагает отношение объекта к субъекту. «Форма» всякого явления и есть именно такое отношение.

Фактическое существование явлений во времени и пространстве уже само по себе безусловно противоречит предположению абсолютного времени и пространства. И действительно, как только мы попытаемся превратить эту среду явлений, среду относительного — в среду абсолютного бытия, — мы разом сделаем немислимыми в ней какие бы то ни было явления и отношения. Это превосходно показал не только Кант, но даже Зенон Элейский за тысячелетие до Канта. В абсолютном пространстве и времени не может быть никаких ограниченных, *относительных* времен и мест, никаких величин, никаких явлений вещества и движения: поэтому в абсолютном времени и пространстве никакой «Ахиллес не догонит черепахи»<sup>8</sup>, ни один атом не изменит места относительно другого атома, точнее, никакой атом вовсе не будет иметь никакого места — ибо в абсолютном времени и пространстве нет ничего относительного\*. По-видимому, нет ничего проще обыкновенного материалистического предположения абсолютных атомов: на деле оно заключает в себе не более как грубое обобщение внешнего представления, внешнего явления, которое наивно принимается за что-то абсолютное. Но ни один материалист не указал и, разумеется, никогда не укажет, чем его предполагаемое абсолютное пространство и время отличаются от тех, которые нам *являются*. Между тем он отлично может указать, что есть общего между ними; и если б он попытался это сделать, то без труда заметил бы, что в действительности есть только одно пространство и время, вся суть которых — в явлении, и только в явлении,

\* Ср. подробно в моей книге «Метафизика в древней Греции» в гл. о Зеноне.

т. е. в *идеальном* отношении объекта к субъекту. Без субъекта нет ничего внешнего и ничего внутреннего, нет пространства вне чего-либо, нет времени в чем-нибудь.

2. То, что сказано здесь об относительности времени и пространства, вполне приложимо и к понятиям причинности, субстанциальности, количества, тождества и т. п.

Что такое причинность сама по себе, без отношения к явлению? С точки зрения последовательного эмпиризма причинность определяется как единообразие в следовании явлений: вне явлений понятие причинности заключает в себе явный абсурд. С точки зрения метафизической возможны три представления о причинности. Она представляется, во-первых, как внутреннее отношение действующего к действию: таково понятие действующей причинности, типом которой является действие нашей воли или всякой другой силы, понимаемой нами по аналогии нашей воли. Во-вторых, отношение между причиной и следствием понимается как универсальный *закон* всех явлений, без которого мы не можем мыслить логически порядка их следования. Наконец, в-третьих, причинность понимается как закон в одно и то же время и логический, и реальный: за субъективным отношением, наблюдаемым нами в процессах нашей волевой деятельности, признается объективный, всеобщий логический характер, поскольку действующий субъект понимается как *причина* своих действий по закону достаточного основания; с другой стороны, между следующими друг за другом явлениями признается внутренняя связь, — явления понимаются как *действия*. Словом, причинное отношение понимается как реальное, логическое или реально-логическое.

Теперь, если мы отвлечемся от представления о каком бы то ни было субъекте, лежащем в основе мирового процесса, мы безусловно должны отвергнуть всякую мысль о какой бы то ни было реальной внутренней связи между причиной и действием или о какой бы то ни было логической связи между моментами мирового процесса. Мы невольно предполагаем причинность там, где мы думаем о бездушном, чисто материальном хаосе; но это происходит лишь благодаря тому, что мы никак не можем «отмыслить прочь» — самую мысль, чувство, субъект вообще. Мы невольно наделяем каждый атом, каждую силу, о которой мы думаем, какою-то элементарною субъективностью (превращаем атом в живую монаду): от этого только мы можем говорить о действии или взаимодействии атомов, о внутренне связанных между собою переменах в состоянии силы

или вещества, мало того — о самой индивидуальности предполагаемых атомов, их тождестве с собою и различии от других. Понятие субъекта лежит в основании всех этих представлений. В то же время мы невольно представляем себе общую *связь* между двумя последовательными состояниями хаоса по закону достаточного основания. Эта связь представляется нам *необходимой*, и, поскольку мы не можем отвлечься от внутреннего закона нашей мысли, мы необходимо предполагаем, что действительность ему соответствует.

Если же никакой логической, или внутренней, *необходимой* связи между состояниями мира не существует, то та внешняя причинная связь, которую мы различаем в следовании явлений, всецело субъективна и сводится к нашему субъективному сознанию. Таким образом, если связь явлений прозрачна, она привносится субъектом извне; если реальна, она привносится изнутри субъектом, лежащим в основании явлений. В обоих случаях она идеальна — в смысле субъективного или в смысле объективного, «трансцендентального» идеализма.

3. Определения количества и величины суть также идеальные определения, независимо от того, прозрачны они или объективны. Одна математика достаточно могла бы убедить нас в этом, поскольку построения ее идеально истинны помимо всякого отношения к опыту.

Сам по себе никакой предмет ни велик, ни мал, ни един, ни множествен, но получает те или другие количественные определения по отношению к другим предметам в нашей сравнивающей, измеряющей мысли, следовательно, в чисто мысленном, идеальном отношении: и единство, и множество, величина вообще предполагают анализ и синтез.

Попробуем представить себе бесконечное множество конкретных единиц; каждая из таких единиц, будучи величиною, делима на части, т. е. на другие единицы; конечной величины, которая бы не подлежала возможному делению, быть не может, потому что такая величина равнялась бы нулю и не могла бы составлять единицы, элемента величины. С другой стороны, множество по необходимости состоит из единиц; предполагая конкретное, материальное множество, мы должны предполагать и конкретные, неделимые, конечные единицы. Таким образом, мы приходим к явному противоречию, как только мы забываем идеальный характер количественных определений. Единство может быть относимо нашею мыслью и к чему-либо много-

му — посредством мысленного синтеза этого многого: мы можем мыслить предмет как единый во множестве его признаков и частей, и даже в отвлеченном арифметическом множестве мы можем принимать единицы различных порядков. Единство, а следовательно, и множество, которое без него немислимо, есть лишь предмет мысли, все равно, соответствует ли этой мысли какая-нибудь метафизическая реальность или нет. Поэтому мы представляем себе всякую конкретную единицу либо условно неделимой, фиктивной единицей (напр., кирпич, камень, дом, рубль), либо же реальной единицей — организмом, индивидуальностью, или монадой. В первом случае принцип единства вносится в явления только нашей мыслью, нашим субъектом; во втором — он имеет *идеальное* начало *в самих вещах*.

4. Определения тождества и различия суть также логические определения. В самом деле, мы приписываем всякому предмету тождество с собою только в силу логических законов тождества и различия. Как доказать, что какой-нибудь атом А, взятый сам по себе, тождествен сам себе, т. е. не есть тот же, что другой атом В? Единственное доказательство заключается в логической очевидности, в абсолютной *немислимости* противного. Но если мы признаем это доказательство, мы должны признать, что атомы подчиняются общим логическим законам или, точнее, что все сущее определяется такими законами. А если мы отрицаем, чтобы сущее определялось логическим законом, у нас нет никакого основания утверждать, чтобы какое-либо «сущее», взятое само по себе, могло быть тождественным себе. Тождество и различие суть чисто логические определения нашей мысли, и притом одной только мысли: в вечно текущем процессе чувственного восприятия, помимо нашей мысли, мы не имеем ничего тождественного, как это сознали еще древние; а следовательно, в нем нет и «различия», поскольку «различие» определяется логически лишь по отношению к тождеству.

### 3

Если уже допускать «мир о себе», т. е. мир помимо всякого возможного отношения и к явлению, и к логическим законам нашей мысли, то нужно определять его как «нелогичное абсолютное» и не распространять на него никаких логических определений. Ибо если мы допустим для него хотя бы *аналогию* тех отношений, в которых мы логически мыслим мир, — мы признаем его *сообразность*

какому-то общему, идеальному логическому началу. Эта странная мысль об аналогии между «познаваемым» миром явлений и «абсолютно непознаваемым» сущим заключает в себе явное противоречие: где нет логики, не может быть и аналогии; а где есть аналогия, там есть и логические отношения.

Одно из самых популярных представлений среди сторонников современного механического мирозерцания состоит в том, что мир, как он существует сам по себе, независимо от всякой мысли и чувства, может быть признан за причину являющегося мира или, по крайней мере, за его возможность или потенцию. При этом обыкновенно под миром, как вещью в себе, наивно подразумевается не более как совокупность *явлений* чисто физического движения и забывается, что и эти явления, как таковые, не абсолютны, а предполагают субъект, которому они являются. Но если даже мы исправим эту ошибку, сущее, как вещь в себе, находящаяся абсолютно вне сферы явления, сознания, мысли, не может рассматриваться как возможная причина сознания или являющейся действительности. Это внесознательное и бессознательное начало может быть представлено нами лишь путем какого-то «незаконнорожденного умозаключения», как выражался Платон<sup>9</sup>, ибо оно по существу исключает всякие аналогии или логические определения, т. е. всякое возможное отношение к восприятию, опыту или познанию. Но в таком случае, вместе с возможным отношением к субъекту, оно исключает и всякую являемость, т. е. возможность объективного бытия вообще. С точки зрения абсолютного «непознаваемого» или «бессознательного» безусловно невозможно как сознание, так и явление, как субъект, так и объект. А потому оно безусловно не может рассматриваться как «потенция» мира явлений, его субстанция или причина.

Условие явления, его возможность есть прежде всего чувствующий и мыслящий субъект, который обуславливает как субъективную мысль и чувство, так и объективный мир явлений во времени и пространстве. И когда мы мыслим весь необъятный мир явлений в бесконечной совокупности его связанных между собою функций и отношений, мы тем самым необходимо предполагаем *субъект* этого мирового объекта как его «трансцендентальное», метафизическое условие.

Явление есть бытие для субъекта, отношение объекта к субъекту. Сущее, как являющееся, определяется этим отношением к субъекту. Этим определением, с одной сторо-

ны, безусловно упраздняется материалистическое учение с его наивным, не-критическим реализмом; с другой стороны, им обосновывается здравый критический эмпиризм. В наши дни, после векового развития критической философии, материализм представляется столь же отжившей теорией, как, напр., геоцентрическая система; эмпиризм, напротив того, прочно и навсегда утвердился в науке.

Тем не менее то определение сущего, от которого он отправляется, при всей своей правильности и законности не может рассматриваться как окончательное. Метафизика, не признающая полной правды эмпиризма и не обосновывающая его собою, есть ложная метафизика; но это не значит еще, чтоб она могла остановиться на эмпиризме и удовлетвориться определением сущего как являющегося. Ибо критика показывает, что такое определение, предполагающее отношение объекта к субъекту, есть, в сущности, лишь *субъективное* определение сущего. Чтобы возвыситься над таким субъективным отношением и дать объективное определение сущего, метафизика должна поставить шире основной вопрос теории познания, с которой она нераздельно связана: *что такое отношение субъекта и объекта и как оно возможно?*

## ВТОРАЯ СТУПЕНЬ ИДЕАЛИЗМА. — СУЩЕЕ КАК ИДЕЯ

### 1

Первое определение сущего, как являющегося, есть эмпирическое определение. Такое определение, послужившее нам исходною точкой, не может, однако, быть признано исчерпывающим, поскольку явление, как таковое, обусловлено отношением сущего к чувству и мысли, объекта к субъекту. Эмпиризм последовательно ведет к идеализму, т. е. к признанию некоторого идеального начала, обуславливающего действительность.

Это идеальное начало действительности есть подлинный предмет умознания, в отличие от эмпирической науки, ограничивающейся реальными фактами и отношениями. Философы приходили к сознанию этого идеального начала с тех пор, как существует философия, — во все века, в различных формах и системах и независимо от каких-либо определенных религиозных или богословских догматов и предположений. Последователи одной и той же религии понимали его различным образом, и последователи различных вер: греки, евреи, арабы, христиане — нередко

сходились в философском его понимании, иногда в его отрицании.

Идеальное начало признается наряду с другим — «реальным», или материальным, началом в целом ряде античных систем, которые противопоставляют мысль веществу, или идею — материи. Но такой дуализм совершенно не объясняет возможного соотношения этих начал: каким образом нечто *абсолютно* чуждое мысли может быть воспринято, понято ею? Подобный же дуализм сказывается и в некоторых новейших учениях, противопоставляющих субъективное сознание внешней ему, непознаваемой реальности: каким образом нечто абсолютно чуждое, внешнее всякому чувству и мысли может служить основой чувственного и мыслимого нами мира?

В ответе на этот вопрос являются различные «системы тождества», начиная от стоиков, пытавшихся примирить дуализм Платона и Аристотеля, и кончая учением Шеллинга и Гегеля. Но как объяснить из такого предполагаемого тождества или единства реальное различие мысли и природы, субъекта и объекта, духа и тела?

В известном смысле теория явления, т. е. элементарная метафизика, естественно приводит нас к дуализму. Все явления резко делятся на два класса — внешних, физических и внутренних, или психических. В физических явлениях мы познаем отличные от нас, самобытные действующие силы; в психических явлениях мы воспринимаем реальные процессы, отличные от физических. Мы имеем два порядка явлений: то, что является в одном из них, сознается нами безусловно отличным от того, что является в другом из этих порядков. Путем психологического анализа нашего опыта — внутреннего и внешнего, путем тщательного различения признаков душевных и физических явлений, можно установить известное разграничивание между духом и природой, как это делают многие мыслители.

Но прежде всего различие, добытое таким путем, будет по необходимости условным, ибо, как ни различны оба класса явлений — физических и психических, они подходят под одну общую категорию, один общий класс *явления*. Допустим даже, что во внешнем и внутреннем опыте нам дано нечто большее, чем явления, что мы воспринимаем самое сущее в явлении. Но и в таком случае, если б даже мы имели дело с двумя абсолютно различными субстанциями, все же они явились бы нам двумя видами одного высшего рода, двумя видами *субстанции*.

Такое рассуждение может казаться схоластичным.

Понятия субстанции, рода, вида, скажут нам, суть рассудочные понятия, которым мы не должны приписывать отвлеченной реальности. Но если так, то нам незачем и выходить за пределы явления.

Если дух и тело суть явления, они как явления имеют *общие условия*; если дух и тело суть особенные «субстанции», они могут рассматриваться лишь как *виды субстанции*. Таким образом, нам невозможно будет логически обосновать абсолютный дуализм. А если бы даже нам это и удалось, то фактическое взаимодействие духа и материи, субъективного и объективного порядка явлений не только не объяснялось бы из такого дуализма, но прямо противоречило бы ему. Положим, что во всяком взаимодействии, даже в чисто физическом взаимодействии двух различных химических субстанций, заключается проблема: мы обыкновенно не знаем, как оно совершается и в чем оно состоит. Но в отношении духа и внешнего ему мира мы находимся в ином положении, поскольку мы отлично знаем в отдельных случаях, в чем состоит их взаимодействие (хотя мы и не знаем, *как* оно происходит): так, в познавательных процессах дух воспринимает внешний мир, объективно познает его; и в процессах нашей деятельности дух изменяет порядок внешних явлений сообразно своим целям. И здесь, и там мы имеем в данном, определенном взаимодействии некоторое осуществление *единства субъекта и объекта*. Такое единство необходимо предполагается во всяком познании, во всяком акте логического мышления: ибо — в отличие от чисто психологического процесса — логическое мышление и познание в одно и то же время субъективно и объективно; оно совпадает со своим объектом, а следовательно, *понимает* в себе и субъект и объект.

Поэтому Шеллинг во введении к своей «Системе трансцендентального идеализма» признает «тождество субъекта и объекта» основанием всей философии: без такого основного, существенного тождества нельзя понять, каким образом разум может согласоваться с природой, т. е. объективно познавать ее (проблема теоретической философии); без такого тождества нельзя понять, каким образом возможна деятельность разумных существ, осуществляющих разумные цели во внешней природе (проблема практической философии).

На вопрос «как возможна природа», объективный мир опыта, Кант отвечал указанием на «субъективные» условия опыта, т. е. на те необходимые понятия количества,

причинности, субстанции и т. д., вне которых невозможен никакой опыт вообще. Но с точки зрения логического идеализма такой ответ еще не достаточен. Познание, опыт не может считаться истинным, объективным, если мой рассудок роковым образом накладывает свои субъективные понятия на совершенно чуждый им внешний материал. Если бы наше познание заключалось только в этом, оно было бы мнимым и призрачным, *нелогичным* в самом своем корне. Ибо для того, чтобы логично налагать на вещи те или другие понятия, мы должны иметь на то положительное основание в самих вещах.

Шеллинг вышел за пределы несовершенного, «субъективного» идеализма Канта и Фихте. Мир явлений не есть результат взаимодействия нашего субъекта с «вещами в себе» (т. е. с вещами, абсолютно внешними нашему сознанию и постольку немислимыми в понятиях причинности и взаимодействия). Природа «не-я» не есть продукт какой-то непостижимой, произвольной и бессознательной деятельности нашего «я». Наши субъективные представления и понятия могут быть согласны с независимой от них объективной природой, поскольку они имеют основание в самих вещах; и наш разум логически мыслит явления в своих понятиях, поскольку соответствующие этим понятиям отношения реально обуславливают природу. Самое понятие явления, понятие «объекта» есть логическое понятие не потому, что оно есть «чистый продукт нашего рассудка» (объединяющего в этом понятии чувственный материал своих восприятий), а потому, что оно имеет *достаточное основание* в самих вещах. По Канту, все формы объективного бытия, все формы явлений обусловлены исключительно субъектом. Согласно учению последующего идеализма, все эти формы, необходимо мыслимые субъектом познания, имеют основание в природе вещей. Иначе — самая форма объективного бытия, самый объект, самая природа внутренне тождественна с духом, с субъектом. Познание и природа суть продукт одной и той же творческой деятельности.

Отсюда Шеллинг выводил свою «философию природы» и свою «философию духа». Отправляясь от основного тождества духа и природы, субъекта и объекта, он поставил себе задачей рассмотреть, каким образом природа в своем развитии «приходит к духу», т. е. становится сознающим разумом, и каким образом дух становится природой, т. е. каким образом возникает мир явлений, как мыслим этот мир.

Окончательное развитие этому учению придал Гегель: тождество субъекта и объекта определяется им как *логическая мысль*. Исходная точка человеческого познания есть именно такая мысль, понимающая в себе сущее. Все сущее, все являющееся, все чувственное — *понимается* только мыслью, определяется ею одною, т. е. ее понятиями. Без нее нет ни тождества, ни различия, ни бытия, ни небытия. В логическом познании раскрывается, с одной стороны, сверхпсихологический, сверхсубъективный характер мышления, которое совпадает с объектом, с реальными отношениями и законами сущего; с другой стороны, раскрывается логическая природа этого сущего, сообразного с мыслью, определяющегося ею и понимаемого ею. В основании философии должен лежать исключительно принцип истинного знания; а принципом такого знания является логическое единство субъекта и объекта, т. е. их единство в логической мысли. Основное начало философии Гегеля сводится к самоочевидному положению: *без мысли и вне мысли ничто не мыслимо. Отсюда сущее определяется как объективная мысль, или идея*. Это самое общее из всех определений, ибо всякое определение есть мысль. Исчерпывается ли сущее каким бы то ни было определением — это вопрос, который мы пока оставляем открытым. Мы ограничиваемся здесь лишь изложением основного начала логического идеализма, предоставляя себе впоследствии подвергнуть его критическому анализу.

Само по себе определение сущего как идеи вполне логично, при всей своей отвлеченности и кажущейся парадоксальности: отвлеченность всегда более или менее парадоксальна. На самом деле новое определение проще, чем кажется с первого взгляда, и представляется результатом критицизма, будучи свободно от каких-либо догматических предположений. «Сущее» есть во всяком случае идея, отвлеченное понятие — независимо от того, соответствует ли ему какая-нибудь реальность вне мысли или нет. Но, по Гегелю, никакая реальность вне мысли — не мыслима: это так же ясно, как то, что  $A = A$ . И всякая реальность, все существующее известно нам только как мыслимое нами — включая сюда и все то, что мы чувствуем и воспринимаем, — ибо все это есть возможный, действительный или необходимый предмет нашей мысли. Мысль не знает «вещей в себе»; такие вещи, которые не являются нам, не воспринимаются нашей чувственностью, суть прежде всего отвлеченные понятия нашей мысли, — идеи, которые мы можем только мыслить.

Вне мысли нет никакого бытия: вне ее оно не имеет абсолютно никакого отношения к чему-либо мыслимому, ко всему тому, что понимается нами как сущее. Такое чистое, безотносительное бытие, не имеющее никакого мыслимого содержания, никаких мыслимых определений, равно небытию. Но самое определение чистого, отвлеченного бытия как небытия есть опять-таки мысль, внутреннее определение, в котором проявляется творческий акт самоутверждения мысли.

С этого знаменитого положения о равенстве бытия и небытия в чистой абсолютной мысли начинается «Логика» Гегеля, изображающая внутреннее движение такой мысли, систему ее чисто логических определений, идеально связанных между собою и вытекающих из первого абстрактного определения. И поскольку эта «Логика» понимается как логика абсолютной мысли, она есть не только учение о мышлении, но и учение о сущем, т. е. метафизика (онтология): необходимые определения абсолютной мысли суть в то же время определения сущего, так как, по предположению, нет *немыслимого* сущего, нет сущего вне мысли. Поэтому эти логические определения заключают в себе систему чистого абсолютного знания: поэтому только при помощи этой логики все наши эмпирические знания о мире, о мировом и об историческом процессе могут сложиться в такую совершенную систему и связаться с верховным логическим принципом нашего знания, которым определяется все сущее. Мировой и исторический процесс есть лишь процесс конкретного саморазвития абсолютного Логоса; смысл всей истории состоит в его самораскрытии в мире и его самосознании в человечестве.

Мы не можем излагать здесь учение Гегеля \*. Сказанного достаточно, чтобы показать его последовательность, его необходимость в качестве завершения немецкого идеализма. Сущее возможно посредством логических отношений; оно определяется логически нашей мыслью. Эта мысль либо субъективна, — но тогда она и не логична, т. е. не имеет достаточного основания в сущем, — либо же она, в то же время, и объективна, т. е. универсальна: вне ее ничто не мыслимо и ничего не существует. Логический принцип нашего знания есть либо ложный, субъективный принцип, но тогда нет истинного знания; либо же он есть универсальное метафизическое начало. Система Гегеля

---

\* См. превосходное сочинение проф. Кэрда о Гегеле<sup>10</sup>, заключающее в себе замечательно ясное изложение основной идеи его философии, в частности его «Логики». Изд. Моск. Психол. Общества

вытекает из идеи истинного логического знания и доказыва-ется непосредственно очевидностью такого знания. Объективное познание или понимание вещей возможно лишь при условии единства самого принципа понимания (или понятия) с мировым принципом (т. е. причиною мира).

## 2

Основные начала идеализма, из которых развилась эта система, были открыты Кантом; но потребовались усилия трех гениальных мыслителей — Фихте, Шеллинга и Гегеля, чтобы создать это величайшее умственное построение. Только путем тщательного, глубокого изучения мы можем усвоить его план, понять величие и законченность его замысла, его внутреннюю, идеальную необходимость.

В немецком идеализме были впервые превзойдены результаты греческого умозрения. Уже с первых шагов своих метафизика пыталась определить истинно сущее как нечто умопостигаемое, т. е. как нечто такое, что может быть постигнуто только мыслью — в отличие от явления, воспринимаемого чувственно. Это сущее определялось, правда, различным образом, как дух или как материя, как единая субстанция или множество субстанций, как единая сила или как множество атомов и т. д. Все эти определения сходятся только в одном: истинное, абсолютно сущее, в отличие от относительно сущего или явления, есть нечто такое, что не является, но необходимо мыслится: *сущее есть мыслимое* (по-греч. *ноуменон* в отличие от *феноменон*). Это второе определение сущего — как мыслимого, по-видимому, находится в полном противоречии с первым, эмпирическим определением, сообразно которому сущее понималось как явление. Как известно, такое противоречие имело роковое значение в вековой борьбе метафизики с эмпиризмом. В нем заключается капитальная проблема философии, которую мы рассмотрим в своем месте. Во всяком случае, первое определение оказалось недостаточным, относительным: действительность не только является нам, — она мыслится нами, и самое явление обусловлено логической мыслью. Далее, явление есть отношение и предполагает соотносящиеся термины. Рассматривая природу этого отношения, мы и приходим ко второму, «трансцендентальному» определению сущего, которое точно так же, как и первое, подлежит философскому рассмотрению и проверке.

*Сущее есть мыслимое.* Отсюда уже Платон заключил, что *сущее есть идея*. Но идея Платона есть лишь предмет

мысли, предмет философского созерцания: это — отвлеченная, умопостигаемая сущность, противоположная миру призрачных явлений. «Абсолютная идея» Гегеля есть сама живая мысль, заключающая в себе единство субъекта и объекта в вечном процессе мышления.

Гегель пошел далее Платона и далее всей греческой метафизики: он показал, что общий принцип всех метафизических определений, из которого все они логически вытекают, есть *необходимая, логическая мысль*. Каждое из этих отдельных, частных определений, взятое само по себе, отвлеченно от прочих, ложно в своей односторонности и находится во внутреннем противоречии с прочими логическими определениями. Ибо в целом мысли все эти определения, все эти, по-видимому, столь различные концепции сущего органически связаны между собою. С этой точки зрения вся история философии изображается Гегелем как логически необходимый процесс развития единой объективной мысли, которая диалектически переходит от одного определения к другому, не исчерпываясь ни одним из них, но осуществляясь в их полноте. И все эти определения, все эти концепции сущего, кажущиеся раздельными и непримиримыми друг с другом — с точки зрения ограниченного индивидуального сознания, внутренне предполагают друг друга; несостоятельные в своей отвлеченности, они являются необходимыми, логическими моментами в целом философии. Ибо все эти определения имеют одно начало — живую *логическую мысль*, которая обнимает и порождает их всех. Эта мысль имеет своим предметом сущее, но самое это сущее, «как умопостигаемое», всецело определяется мыслью; оно само есть мысль, ибо, как сознал еще Парменид<sup>11</sup>: Одно и то же есть мысль и то, о чем она мыслит.

Итак, логика Гегеля представляет собою попытку обнять всю систему возможного знания, всю совокупность возможных, метафизических идей или концепций сущего, исходя из всеобщего, логического принципа знания. И тем не менее, как известно, и эта универсальная метафизика потерпела крушение, оказалась несостоятельной пред судом последующей философии и науки. Рассмотрим, как и почему это случилось. Система Гегеля есть *панлогизм*, «вселогическая» философия, поскольку в ней Логос, логический принцип знания, определяется как абсолютное начало сущего. Как же могла эта система оказаться логически несостоятельной? Ответ на этот вопрос имеет принципиальное значение для логического идеализма и для

всей метафизики. Учение Гегеля пало; но именно поэтому наступило время для его беспристрастной оценки, свободной от ходячих предрассудков. Не разделяя этого учения, мы постарались понять его, и притом в его связи с критической философией, чтобы выяснить глубокое значение той философской проблемы, которая заключается в логическом идеализме и в самом противоречии его с началами эмпиризма.

## КРИТИКА ЛОГИЧЕСКОГО ИДЕАЛИЗМА

### 1

Если логический принцип нашего знания есть действительно универсальный и абсолютный, то он обосновывает собою все сущее и в то же время идеально заключает в себе всю систему возможного знания. Проверка этого принципа в качестве безусловного и всеобщего должна поэтому состоять в логической дедукции из него всей системы наших знаний. И поскольку вся природа и вся история определяется Гегелем как самораскрытие этого абсолютного начала, — природа и история должны быть выведены из него логически a priori. История и природа должны быть построены логически, ибо только такое логическое построение может быть подлинным воспроизведением их действительного происхождения и развития. Все сущее сводится к логической идее, — таков смысл гегелевского положения: «все существующее разумно» \*, и действительный мировой процесс, процесс мирового развития, должен быть объяснен как разумный, логический процесс. Гегель, а раньше его и Шеллинг сознали необходимость такого философского доказательства, проверки своего принципа — путем построения новой умозрительной науки — умозрительного естествознания и умозрительной истории. Они попытались дать такую науку, и эта-то попытка всего более показала несостоятельность, неполноту их отвлеченного принципа.

Прежде всего пала пресловутая «натурфилософия»<sup>13</sup>. Природа оказалась не тождественною с «духом» философов, и все попытки вывести ее из понятий чистого разума оказались тщетными. На самом деле философы ничего и не выводили: они строили из ветхого и крайне непрочного материала, подгоняя свои естественноисторические позна-

---

\* Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig (Rechtsphilos., Vorrede)<sup>12</sup>.

ния под рамки своей логической системы. Но их наука о природе была вопиющим анахронизмом уже в их эпоху. И в то самое время, как они все более и более запутывались в своей метафизической паутине, создавая призрачный мир, — научное естествознание двигалось вперед, открывая подлинные миры посредством усовершенствованных методов и орудий опыта и наблюдения. Результаты положительной науки разошлись с результатами умозрения: внешнее эмпирическое изучение природы одержало верх над логическим построением. И с успехами научного эмпиризма естественно развилась и распространилась особого рода философия эмпиризма.

По-видимому, один неуспех натурфилософии еще не свидетельствует против самой «философии тождества» Шеллинга и Гегеля: погрешность отдельных построений еще не свидетельствует против истинности основного начала. Во всяком случае, если допустить вместе с Гегелем «рациональность» всего существующего, если признать вместе с ним истинную сущность мира — в логическом понятии и видеть в отдельных формах бытия лишь моменты в развитии этого понятия, то самая задача априорного, чисто рационального построения природы из понятий представляется не только возможной, но и безусловно необходимой. И наоборот, — если такое построение оказывается невозможным, если реальный чувственный мир не разрешается в чисто логическую систему, если физический процесс жизни и развития вселенной не разрешается всецело в логический процесс, то самый «панлогизм» Гегеля оказывается ложным в своей отвлеченности: все не сводится к Логосу, т. е. к логическому началу. Нетрудно доказать путем логического анализа всей конструкции Гегеля, что его фантастическая физика, в сущности, столь же мало может быть выведена из его основных начал, как и настоящая научная физика: ибо, как ни объяснять физические силы тяготения, света, звука, тепла и т. д., их, очевидно, нельзя свести к логическим категориям — точно так же как и совокупность органических и неорганических форм природы.

В области истории человеческого духа строительный метод Гегеля имел, несомненно, больший успех, чем в области чисто физической, отчасти благодаря более обширным историческим познаниям философа и его необычайному дару исторического понимания. Здесь, в особенности в сфере умственных и духовных движений, Гегелю действительно удалось в некоторых случаях раскрыть логическую

связь отдельных моментов развития той или другой общей идеи или принципа в известную историческую эпоху. Но история, как и природа, не может быть «рационализирована»: в истории, как и в природе, реальный процесс не совпадает с логическим и потому не построяется историком *a priori*, но изучается и объясняется им *a posteriori*. Иначе историк не был бы ограничен одним прошедшим, и притом только известною ему небольшою частью прошедшего: он мог бы логически «строить» будущее, предсказывать его с безусловною достоверностью. Всякое неожиданное историческое событие, как и всякое крупное открытие в области прошлого, с очевидностью показывает недостаточность построения истории из отвлеченных понятий. В истории, как и в природе, взаимная связь явлений может быть открыта и понята лишь по изучении самих явлений. Из отвлеченных понятий нельзя ни вывести, ни понять ничего конкретного, — нельзя понять *личности*, как реального фактора исторического процесса. Современный «экономический материализм», также отрицающий значение личности в истории, уже этим самым обличает свою генетическую связь с гегелианской отвлеченной конструкцией исторического процесса. Ибо в истории, как и в естествознании, отвлеченный идеализм вызвал реакцию материализма.

Недостаточный в области естествознания и истории, принцип Гегеля оказался столь же недостаточным и в области *психологии* \*: человеческая душа не есть исключительно «вещь мыслящая»; она есть также и *волящая* и *чувствующая* вещь. И попытка свести волю, чувство и чувственность к мышлению, психологическое — к логическому была столь же неудачной, как и обратная попытка противоположной Гегелю школы психологов — свести мышление к чувству и воле, или логику — к психологии.

Таким образом, между «панлогизмом» Гегеля и эмпирической наукой существует несомненная антиномия, и притом такая, которая зависит не от частных ошибок Гегеля или простых недочетов в его естественноисторических познаниях. По-настоящему таких познаний вовсе и не требовалось бы, если б отвлеченная дедукция могла заменять их собою. Эмпирическая наука противоречит логическому идеализму в самом принципе: природу, историю, человеческую душу нельзя свести к логическим категори-

---

\* Собственная психология логического идеализма по необходимости является столь же произвольной и фантастической, как и его натурфилософия. Сравни Exner, Die Psychologie d. Hegelschen Schule.

ям, а следовательно, нельзя и выводить их из таких категорий. *Сущее не сводится к логической идее.*

С другой стороны, как мы видели, сам эмпиризм приводит нас к идеализму, и притом к логическому идеализму: мир, как явление, предполагает субъект, обуславливающий это явление в бесконечном пространстве и времени, — *der Weltträger, das Subject des Erkennens*<sup>14</sup>, как называл его Шопенгауэр. И поскольку знание наше соответствует действительности, поскольку явление, познаваемое нами, объективно, мы необходимо предполагаем в самом познании, точно так же как и в явлении, некоторое единство субъекта и объекта, познающего и познаваемого. А это именно и есть принцип логического идеализма.

## 2

В таком противоречии двух отвлеченных принципов — эмпиризма и абсолютного рационализма — заключается чрезвычайно важная проблема для философской мысли. Мы убедились в несостоятельности отвлеченного эмпиризма: рассматривая его основные предположения, подвергая критическому анализу основные опытные понятия, мы естественно переходим от такого эмпиризма к идеализму, и притом к логическому идеализму. Но если такой идеализм, со своей стороны, расходится с данными опыта и результатами положительного знания, то мы должны рассмотреть, от чего зависит такое противоречие, имеет ли оно случайный или общий характер. Человеческое знание должно быть логично, и оно должно быть положительно, позитивно. Позитивизм наших знаний не может исключать их логичности, и логический характер мышления не может отнимать у него положительного содержания. И если позитивизм, отрицающий объективную логику мышления, есть ложный позитивизм, то панлогизм, исключаящий существенное отношение мысли к положительному, конкретному существу, есть мнимый панлогизм.

Логический идеализм Гегеля оказывается несогласным с эмпирией; рассмотрим его судьбу перед судом отвлеченной философской мысли.

Истинное знание есть, по Гегелю, совершенное понимание, и, если мы верим в возможность истинного знания, мы верим и в возможность совершенного понимания. Следовательно, мы допускаем возможность такой системы понимания, которую покрывается мировая система. А это, в свою очередь, возможно лишь при условии единства самого принципа понимания (т. е. понятия) с мировым принципом,

т. е. с причиною мира. Этот вывод, который сделал по своему уже Аристотель, и послужил исходною точкой философии Гегеля.

Однако, странным образом, это учение, исходившее из тождества мышления и бытия, оказалось не только менее пригодным для объяснения или понимания сущего, чем эмпирическая наука, но даже в области философии повело к результатам, совершенно противоположным своему основному предположению. Философия Гегеля не была тою абсолютной системой, тем окончательным синтезом человеческой мысли, каким она представлялась своему создателю: она была лишь одним из моментов развития этой мысли, — моментом крайнего отвлеченного рационализма, который по закону диалектического развития, формулированному самим же Гегелем, вызвал другую противоположность в сфере умозрения — философию иррационального, бессознательного.

Наиболее крупный представитель этой философии — Шопенгауэр — развил свое учение частью независимо от учения послекантовских идеалистов, частью в прямой и сознательной противоположности с ними. Но и в самом идеализме Шеллинга и Гегеля заключалось основание для этого столь противного ему направления.

Прежде всего, как сам Гегель заметил по отношению к предшествовавшей ему философии Шеллинга, абсолютное тождество субъекта и объекта, природы и духа, понимаемое как «безразличие», включает в себе начало, чуждое идеализму: в своем отвлеченном тождестве с природой дух перестает от нее различаться, т. е. перестает быть духом; в своем безразличии с объектом «субъект» не есть мыслящий субъект, но есть субъект вообще: существует какая-то совершенно неопределенная, бессознательная сила, которая путем какого-то непостижимого самораздвоения может пробудиться к творчеству и самосознанию. Мир с его раздвоением природы и духа есть лишь сновидение этой бессознательной силы. Немудрено, что вся натурфилософия Шеллинга обращается в какое-то фантастическое толкование снов.

По Гегелю, «абсолютное тождество» определяется прежде всего — как «идеальное», т. е. как идея, как дух или мысль: мысль не только включает в себе непосредственно «субстанциальное» (бессознательное) тождество мыслящего и мыслимого, но она также полагает в себе их «различие» и их «конкретное единство». Но если допустить, что в основании всего сущего лежит вечный Логос, — абсо-

лутная идея, или мысль, себя мыслящая, то как возможен переход от вечной логики, от чистого мышления этой мысли, к конкретной действительности, к реальной, чувственной природе или к конечному человеческому духу? У самого Гегеля такой переход представляется непостижимым скачком, каким-то совершенно иррациональным и непонятным «отпадением идеи самой от себя». Таким образом, с точки зрения самого абсолютного рационализма — начало реального мирового процесса есть нечто такое, что отлично от чистого Логоса, — нечто такое, что рационально необъяснимо: *в чистой мысли, как таковой, не заключается достаточного основания для чего-нибудь вне этой мысли.*

То же следует сказать и о «конечном духе» — о конечном сознании, ограниченной мысли в отличие от «абсолютной идеи». Переход от этой вечной идеи к индивидуальному субъекту, неразумному в своем сознании, ограниченному в своем познании, — по необходимости также является иррациональным и непостижимым. Наряду с вечным «субъект-объектом» оказывается внешний материальный объект — природа, которая противопоставляется ограниченному субъекту — конечному субъективному сознанию. Платон, наряду с миром идей, признавал особое начало, «душу мира», как основу чувственной природы и конечного сознания; наряду с идеальным началом, и он, и Аристотель допускали отличное от него «другое». Гегель, в своем панлогизме, не знал ничего «другого», кроме чистой мысли, и потому, в сущности, не мог объяснить перехода от мысли к действительности иначе как путем антилогического противоречия.

Таким образом, отвлеченный идеализм Гегеля, который признавал в основе всего сущего чисто логический процесс, отрицая всякое бытие вне понятия, приводит в конце концов к своей прямой противоположности — философии иррационального, бессознательного. Действительно, существенное отличие разумного процесса от неразумного заключается в целесообразности первого. Мировой процесс, поскольку он отличен от идеального, чисто логического процесса, имеет своим началом иррациональный и бесцельный акт. Такое заключение и было высказано немецкими философами, следовавшими за Гегелем. Если, по учению Гегеля, «все существующее разумно», т. е. все сущее, как мыслимое, определяется понятиями разума, — то самое *бытие*, самая *действительность* того, что соответствует этим понятиям, не определяется никакими понятиями или, точнее, не сводится к понятию. Пусть сто действи-

тельных талеров, по своему понятию, не отличаются ничем от ста талеров, существующих в голове философа: первые отличаются от вторых своим *бытием*<sup>15</sup>. Мир, существующий в понятии всеведущего Разума, отличается от действительного мира *бытием* этого последнего. В этом смысле можно сказать, что все существующее, все действительное — *неразумно*, т. е. иррационально, поскольку оно действительно существует. Это положение отчасти высказал уже Шеллинг в последний период своей философии; но с наибольшею резкостью его выразили пессимисты — Шопенгауэр и Гартманн<sup>16</sup>. Последний прямо указывает на это положение как на прямой результат немецкого идеализма, мало того — философии самого Гегеля. Пусть мировой процесс имеет конечную цель — возвращение от природы к духу, или самосознание абсолютного духа в человечестве; пусть этот процесс разумен, провиденциален, по своей *цели*, по своему *концу*: во всяком случае он предполагает не только бессознательное, но прямо иррациональное *начало*, то «отпадение идеи от себя самой»<sup>17</sup>, о котором говорит Гегель, или попросту акт слепого бессознательно-го произвола, начинающий без всякого достаточного основания скорбную драму мирового процесса.

### 3

Но реальная действительность отличается от понятия не одним только «неумышленным» иррациональным бытием. Она отличается от него своею *чувственностью* и своею *конкретной индивидуальностью*.

Еще в древней философии Аристотель поднял вопрос об отношении реальности к понятию. Понятие, по своей логической форме, есть общее понятие; реальное существо или вещь есть нечто индивидуальное, конкретное. Таким образом, понимается, мыслится только общее; действительно существуют только единичные, конкретные существа. Этой индивидуальностью или конкретностью всякое реальное существо отличается от своего отвлеченного понятия. Реальное существо есть нечто большее, чем простая мыслимая возможность, и постольку оно не покрывается никаким понятием — точно так же, как оно не исчерпывается никаким представлением.

Пусть с точки зрения отвлеченного эмпиризма — точно так же, как и с точки зрения отвлеченного идеализма, такое независимое от нас, самобытное «реальное существо» представляется лишь предположением, и притом совершенно «трансцендентальным» предположением, т. е. та-

ким, которое выходит за пределы нашей отвлеченной мысли и нашего субъективного чувства: это показывает только, что наш познающий дух в своей познавательной деятельности не ограничивается одним субъективным чувством и отвлеченным мышлением. Внешняя реальность, т. е. мир реальных, отличных от нас, живых существ и вещей, не сводится к нашей мысли и чувству и не может быть выведен из них путем какого-либо умозаключения. Реальность необъяснима без реальности: она дана нам, она воспринимается или предполагается нами как предмет веры. Мы не хотим, однако, предрешать здесь вопрос о ее восприятии, к которому мы еще вернемся. Здесь же мы можем вполне ограничиться доказательством того тезиса, что *предположение такой реальности есть необходимое предположение* (не вывод) *всей нашей мысли*; и притом, как мы увидим, это такое предположение, которое обуславливает и а priori.

Итак, мы как бы вновь возвращаемся к дуализму. Мир, как совокупность реальных существ, отличается от всякого возможного, *логического* построения мира (хотя бы даже такое построение было совершенно истинным). Действительность отличается от идеи своей чувственностью, своей индивидуальной конкретностью, своей, независимой от нее, самобытной реальностью. Поэтому естественно, что панлогизм Гегеля сменился, при возрастающих успехах изучения действительности, сенсуалистическим эмпиризмом и материалистическим реализмом. С другой стороны, как мы видели, и самый этот реализм неизбежно приводит нас к идеализму, поскольку сущее — все равно, являющееся нам или мыслимое нами — неизбежно получает в нашей мысли чисто логические определения, определяется идеально.

Таким образом, мы полагаем, что антиномия между логическим идеализмом и эмпиризмом лежит глубже философии Гегеля. Как нам кажется, корень ее заключается в самой человеческой мысли — во внутреннем противоречии, присущем всем нашим понятиям, ибо всякое понятие, взятое в своей отвлеченности, заключает в себе противоречие с тою конкретной действительностью, от которой оно отвлекается. Гегель возвел отвлеченное мышление в абсолютный принцип философии: его система есть классическое выражение этого принципа и потому в своей цельности не допускает каких-либо существенных изменений. Большинство «поправок», внесенных последователями Гегеля в его учение, не исправляя его основного недостатка,

только искажают его стройность, его единство. Если бы отвлеченная мысль могла быть абсолютным принципом философии, система Гегеля была бы абсолютной системой.

*Но, на самом деле, наша мысль истинна, положительна только в своем возможном (или действительном) отношении к сущему, которое дано ей или неизбежно предполагается ею. Понимаемая отвлеченно, т. е. вне такого отношения, она, очевидно, может быть только ложным, расплывающимся призраком действительности. Если «вне мысли ничто не мыслимо», если все сущее понимается только мыслью, то, с другой стороны, самая мысль в своей отвлеченности по необходимости противопоставляется сущему. Отсюда то противоречие между формой и содержанием, которое мы наблюдаем во всякой отвлеченности; отсюда противоположность конкретных вещей или существ отвлеченным идеям: вещи противопоставляются понятиям.*

Этим объясняется основной недостаток философии Гегеля, а также и основная особенность его метода, — то возведенное в принцип противоречие, посредством которого движется его диалектика. Этим же объясняется и ошибка тех критиков Гегеля, которые, подобно Шеллингу, отвлеченно противопоставляли идеальное и реальное начало, — идею и реальное бытие: ибо они так же ошибочно отправлялись от абстракции, принимая отвлеченную идею за нечто абсолютное и противопоставляя ей трансцендентное «сущее», как «вещь в себе», абсолютно иррациональную, чуждую и внешнюю мысли.

## ЛОГИЧЕСКАЯ И ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ДЕДУКЦИЯ КАТЕГОРИЙ

Критика логического идеализма приводит нас к тому заключению, что второе определение сущего столь же недостаточно, как и первое: «сущее» не есть идея, точно так же как оно не есть явление: оно не исчерпывается ни тем, ни другим определением. Как первое, эмпирическое определение, так и второе, чисто формальное — являются условными. Отправляясь от эмпирического идеализма, мы нашли, что сущее, мыслимое вне явления, есть лишь отвлеченное понятие, или идея; мы признали тем не менее, что эта идея сущего есть безусловно необходимая идея, обуславливающая логически всю мыслимую и воспринимаемую нами действительность. Но самая эта идея в свою очередь может быть признана нами *логичной* только в предположе-

нии *основания* для этой идеи, т. е. в том предположении, что ей соответствует отличное от нее сущее.

Что такое это за сущее, отличное от мысли и тем не менее сообразное ей — мы пока разбирать не станем. С точки зрения отвлеченной мысли, на которой мы находимся, на этот вопрос, очевидно, и нельзя отвечать вовсе: ибо всякое логическое определение сущего как чего-то отличного от идеи на самом деле уже *предполагает* такое отличное от нее сущее, как нечто *данное* мысли и не выводимое из ее абстрактных понятий. Но, исходя из такого *предположения*, наша мысль может вывести ряд чисто логических определений сущего, развивая его идею. Эти логические определения и подлежат нашему рассмотрению.

На самом деле идея всегда *предполагает* отношение к конкретному сущему. Пусть с точки зрения отвлеченной мысли такое предположение является «трансцендентным», т. е. выходящим за ее пределы: тем не менее такое предположение совершенно необходимо, и без него нет никакой логичной, обоснованной мысли. Отвлеченное понятие не существует нигде, кроме нашего субъективного разума: оно относительно в двояком смысле — по своему отношению к мыслящему разуму и по своему отношению к конкретным вещам — к субъекту и к объекту. Поэтому там, где мы утверждаем какую-либо идею безотносительно к ее отвлеченности, она необходимо заключает в себе внутреннее противоречие. Так, абстрактное понятие какого-либо рода в одно и то же время предполагает отношение к действительной особи и исключает ее: напр., «человек», как отвлеченное понятие, не есть *никакой* определенный человек, следовательно, есть *нечеловек*. Или «бытие», с которого начинает логика Гегеля, не есть какое-нибудь определенное существо, следовательно, — оно ничто; оно не есть бытие чего-либо, следовательно, оно есть бытие ничего, т. е. «не-бытие», и т. д.

Эти внутренние противоречия абстрактных понятий, с которыми фокусничали еще древние диалектики, зависят от того, что такие понятия нельзя принимать безотносительно: *мысль, как таковая, логически относится к данному или предполагаемому сущему*. Поэтому абстрактное понятие, мыслимое помимо такого отношения, заключает в себе логическое противоречие: оно противоречит основному логическому предположению всякой мысли, ее основному отношению к сущему. Постольку такое понятие само себе противоречит; и там, где мы пытаемся логически мыслить

такое понятие, оно неизбежно *само себя опровергает*. Это не логическое, а диалектическое понятие, т. е. понятие, которое само себя оспаривает в развитии своих внутренних предположений.

Все содержание нашего сознания, все явления внешнего и внутреннего мира составляют возможный предмет нашей мысли. Наша мысль связывает свои представления, мыслит их посредством понятий; она связывает представления с понятиями и понятия между собою посредством более общих понятий или логических отношений, которыми посредствуются все наши суждения. Одни понятия служат классификации, обобщению представлений и заимствуют все свое содержание от таких представлений, напр. понятия свойств, родов, видов. Другие понятия служат логической *связи* понятий и представлений, стало быть, той логической форме, в которой мы мыслим и познаем действительность: содержанием этих понятий является как бы самая эта форма, самая эта связь представлений, понятий и соответствующих им явлений.

Анализируя логическую форму наших суждений, мы разделяем их на несколько категорий и соответственно тому можем различить несколько основных логических форм мышления, которые лежат в основании всех наших мыслительных процессов. Эти формы, или, как их называют, «логические категории», суть основные, общие *типы* отношения мысли к своему предмету — к сущему; это основные формы или *способы понимания сущего*. Таковы так называемые категории качества, количества, реальной зависимости и модальности. Категории «качества», соответствующие умственным актам утверждения, отрицания, ограничения, суть категории положительного (реальности), отрицательного (небытия), ограниченного; категории количества суть: единство, множество, всеобщность (единство во множестве); категории реальной зависимости суть категории причинности, субстанциальности, взаимодействия: в них выражается связь причины и действия, субстанции и признаков, или взаимная зависимость. Наконец, категории модальности суть понятия возможности, действительности, необходимости, в которых выражается общий характер отношения мысли к сущему\*.

---

\* Хотя я и признаю вообще, что подобные категории получаются посредством формально-логического анализа наших суждений, я по думаю, в частности, защищать здесь ту или другую определенную систему формальной логики.

Кант открыл, что такие «категории» а priori обуславливают не только наш опыт, но и самую являющуюся действительность, поскольку вне их такая действительность *абсолютно* немыслима, абсолютно не существует: мир без причинности, без величины, без единства и множества, без взаимодействия, без отношения субстанции к ее признакам обращается в нуль. Действительность — то, что мы знаем как действительность (мир явлений), имеет логическое начало. Отсюда был всего один шаг к логическому идеализму Гегеля, который попытался вывести действительность из этого логического начала.

Но дело в том, что наша мысль объективна и логична лишь постольку, поскольку она сама имеет достаточное основание в *сущем*. Категории мысли логичны не потому, что они суть продукт чистой деятельности рассудка, а потому, что они имеют достаточное основание в сущей действительности, т. е. только в том случае, если они имеют онтологический характер; они истинны не потому, что они разумны, но разумны потому, что они истинны или необходимо предполагаются таковыми.

В самом деле — категории *выводятся логически из отношения мысли к предполагаемому сущему*. Раз они суть «необходимые способы понимания сущего», то, очевидно, самое отношение мысли к сущему выражается именно в них и должно быть понято из них.

Основные логические законы, которыми определяется сама наша мысль, суть законы тождества, противоречия, достаточного основания и исключенного третьего. Но даже эти законы, эти самые общие определения логической мысли, которые заключаются в ней, раскрываются в отношении этой мысли к сущему. Без такого отношения к сущему не было бы ни различия, ни тождества, и никакая мысль не имела бы никакого логического основания, поскольку самое отношение основания не существовало бы вовсе: *логическая мысль есть мысль обоснованная*. Иначе мысль обращается в простую грезу, в какое-то необъяснимое психологическое, субъективное явление — все равно, личной или универсальной души. Но, как мы видели, самые явления определяются логически, следовательно, по достаточному основанию: мысль обоснована точно так же, как и действительность.

Таким образом, если сами логические законы мысли обосновываются изначальным отношением этой мысли к сущему, ясно, что и категории представляются нам логическими (т. е. обоснованными) в том же отношении.

В самом деле, уже в опыте, т. е. в конкретных случаях, логические категории прилагаются к вещам по логическим законам, т. е. не иначе как по достаточному основанию: я не должен понимать многое как единое, необходимое как случайное; я должен видеть причинность, взаимодействие, множество, единство и т. д. только там, где я на то имею основание в самих явлениях.

Отвлеченно же категории могут быть логически выведены нами из *возможного* отношения мысли к сущему, причем это сущее, которое мысль от себя отличает, представляется ей реальным (необходимо предполагаемым) основанием категорий. Вместе с этим мыслимым различием дано и тожество, дано отрицание и утверждение, дано единство и раздвоение, дано отношение основания, зависимости, связи. Отношение сущего к мысли понимается как отношение тожества в различии и различия в тожестве, единства во множестве или всеединства и т. д.

Дедукция и рассмотрение всех этих категорий, всех этих общих отвлеченных определений сущего составляет специальную задачу рациональной метафизики. Все эти определения заключаются во втором нашем определении сущего — как логической *идеи*. Но как эта идея, так и все ее определения не представляются нам безотносительными: мысль логична, поскольку она положительна, т. е. обоснована *сущим*.

Правда, с точки зрения отвлеченной мысли дедукция категорий сущего имеет гипотетический характер, поскольку самое сущее в своем реальном отличии от такой мысли представляется ей лишь как предположение. Но, как мы стараемся показать это, «трансцендентное» предположение есть *абсолютно необходимое* предположение всего нашего мышления. Гегель попытался развить систему категорий сущего не из необходимого отношения мысли к этому сущему, а из отвлеченной мысли, взятой безотносительно, из мысли, понимаемой в качестве единого абсолютного начала. Нетрудно убедиться, однако, из рассмотрения его построения, что его дедукция определений сущего именно поэтому *не была логичной*.

Как из пустой шляпы нельзя вынуть того, чего туда предварительно не положишь, так из отвлеченных понятий нельзя получить ничего конкретного без того, чтобы не вносить конкретных представлений в сферу отвлечения путем тайной, постоянной подтасовки. Вся дедукция Гегеля есть диалектическая дедукция, и его логика есть не что иное, как диалектика отвлеченной мысли. Логические кате-

гории сущего получаютя Гегелем не из рассмотрения имманентного, внутреннего отношения мысли к сущему, а посредством диалектического самоопровержения мысли, отвлекшейся от этого сущего. Но нетрудно заметить, что самое противоречие этой мысли, — противоречие, определяющее собою все движение диалектики Гегеля, — само обуславливается постоянно предполагаемым *внешним* отношением мысли к сущему: ибо самое отвлечение все-таки предполагает известное, хотя бы отрицательное отношение к *тому, от чего* мысль отвлекается. Точно так же и самая диалектика, т. е. раскрытие внутреннего противоречия отвлеченных понятий, постоянно предполагает действительное отношение мысли к конкретному сущему\*. Там, где Гегелева диалектика последовательна, она может прийти лишь к чисто отрицательным результатам: конкретное получается не из разложения отвлеченного, а из органического понимания сущего. Одна диалектическая критика отвлеченных определений может, правда, заставить нас искать определений более конкретных. Но сама по себе она *дать* их, очевидно, не может: она лишь *предполагает* их бессознательно.

Таким образом, логический идеализм Гегеля заключает в себе верный, но отвлеченный принцип, и постольку противоречие позитивизма является нам законным. Мало того, научный позитивизм, — со своею полемикой против отвлеченной мысли, со своим требованием конкретного познания сущего, согласования познающей *мысли с действительностью*, — заключил со своей стороны справедливый *логический* принцип.

Познающая мысль не логична, если она не положительна, если она не имеет основания в сущем. Из этого следует, что определение сущего как чистой идеи, — не может быть ни конечным, ни полным, ни достаточным определением сущего. Тем не менее оно несомненно верно: анализ самой действительности показывает, что эта познаваемая нами

---

\* Так, например, только благодаря такому неизбежному отношению мысли, которым обуславливается ее логичность, мы можем понять противоречие, заключающееся в отвлеченном понятии бытия: такое «бытие» есть «небытие», потому что оно не есть бытие чего-либо *сущего*. Мысль об этом конкретном сущем ни на минуту не покидает философа. Чтобы ввести ее в свою отвлеченную диалектику, Гегель естественно должен был прибегать к софистической подтасовке, как это блистательно раскрыл Тренделенбург в своих «Логических исследованиях»<sup>18</sup>. Один из таких обычных *нелогичных* приемов Гегелевой диалектики состоит в смешении *логического* отрицания с *реальным* противоположением. Ср. *Trendelenburg, Logische Untersuchungen*, I, стр. 42 и сл.

действительность определяется логически. В этом смысле, поскольку все сущее определяется логически, такие определения или категории сущего имеют не только логический, но и метафизический характер.

## МЕТАФИЗИКА КАК СИСТЕМАТИЧЕСКАЯ ИДЕОЛОГИЯ ИЛИ НАУКА О СПОСОБАХ ПОНИМАНИЯ СУЩЕГО

### 1

Дедукция таких категорий и выражающихся в них общих, отвлеченных концепций сущего составляла исконную задачу метафизики. Но в отличие от прежней догматической метафизики критическая, научная метафизика, получившая первое обоснование в немецком идеализме, не должна исходить из каких-либо произвольных определений сущего, из каких-либо отвлеченных идей или представлений о нем, как бы ни казались они глубоки и плодотворны. Исходя из самого общего, чисто формального определения сущего как мыслимого вообще, критическая метафизика должна рассмотреть *все* мыслимые определения сущего в их взаимном отношении по их главным основным категориям. Она исследует критически те противоречия, которые присущи всем отдельным отвлеченным концепциям сущего, взятым отвлеченно от прочих; и она должна показать ту логическую связь, которая их соединяет в их взаимной зависимости. Рассматриваемая таким образом, метафизика превращается в критическую науку идей о сущем, или *систематическую идеологию сущего*: так поняли ее задачи еще Платон и Аристотель.

Легко предвидеть возражения против такой науки, указания на ее бесплодие, схоластическую пустоту и прозрачность. Те немногие мыслители, которые в наши дни еще видят в метафизике серьезную задачу человеческой мысли, знают, сколько пренебрежения вызывает одно упоминание о ней, сколько невежественного недомыслия, сколько закоснелых предрассудков и недоразумений скрывается в возражениях множества из ее теперешних противников. Наиболее горячими, фанатическими из таких противников являются прежде всего скрытые метафизики, — метафизики бессознательные и потому наиболее наивные, односторонние и догматичные. Они исходят из одного или двух общих, отвлеченных представлений о сущем, напр. из представлений «материи» и «силы», из концепций «причинности», «относительности» и т. д., не

подозревая о равноправности других представлений, о логической мыслимости и относительной законности других идей и концепций. Они указывают, правда, на противоречия, присущие этим другим, взятым отвлеченно, идеям, как будто их собственные односторонние положения свободны от противоречий, как будто есть отвлеченные понятия, свободные от них. Нередко такие мыслители наивно выдают себя за чистых эмпириков, натуралистов или «реалистов» и, повторяя дешевые острооты против метафизики, как истые дилетанты в философии, проповедуют грубые метафизические воззрения, давным-давно высказанные и оставленные. Не пройдя школы исторического скептицизма, не изучив истории умозрения, хотя бы для того, чтобы избежать пережитых ошибок, они вечно твердят избитые фразы о бесплодии метафизики, не дав себе труда разобраться должным образом, в какой области, когда и почему она действительно бывает бесплодной. Она действительно бывает бесплодна в своей отвлеченности там, где она противопоставляется истории и естествознанию, строя их из своих абстракций. Но не бесплодны ли самое естествознание и история во всем, что касается высших вопросов человеческой жизни и духа, — там, где эмпирический прагматизм противопоставляется философии с ее общими идеями? Историк человеческой мысли не подумает отрицать значения тех сокровищ, которые наука дала философской мысли, но он знает также и то, что философия дала науке, чем великие ученые обязаны сознательно или бессознательно философии и метафизике — ее наиболее простым, элементарным понятиям, составляющим основные гипотезы науки.

Человеческий ум — прирожденный метафизик: это показывает его история, это показывает анализ его познавательных функций, поскольку в уме человеческом самое сущее определяется неизбежно как объективно мыслимое, т. е. как идея. Должен ли здравый эмпирик закрывать глаза на эту коренную особенность человеческого разума? Будет ли он более способен отрешиться от субъективной метафизики, если он закроет глаза на объективную метафизику, присущую основным понятиям, при помощи которых он мыслит действительность, — понятиям причинности, количества, реальности, необходимости, понятиям силы, материи, закона, цели?

Критическая метафизика не только не противоречит здоровой эмпирии, не только не может нарушать границ ее, но имеет для нее положительное *методологическое значение*

ние, точно определяя эти границы. Она имеет такое же значение и для всей философии, поскольку она долженствует оградить мысль от всякого ложного отвлеченного догматизма, заставляя ее считаться с *совокупностью* мыслимых общих концепций сущего, вместо того чтобы отпираться от каких-либо случайных идей.

В наш век в изучении философии произошел великий переворот благодаря появлению двух новых философских дисциплин — истории философии и критической метафизики.

В настоящее время вся история философии, все прошлое человеческой мысли в порядке ее развития открывается философу; он должен сам как бы вновь пройти весь тот великий умственный путь, который прожила общечеловеческая мысль. И уже одна эта школа, которой не знали философы предыдущих веков, должна бы служить к ограждению новой философской мысли от случайных повторений, от господства ограниченных отвлеченных идей, от ложного субъективизма в философии. Ибо история философии не только повествует нам о происхождении древних учений, но объясняет нам их внутренний живой смысл, их основные идеи. Она не только убеждает нас в отвлеченной *мыслимости* этих идей, — она показывает нам, как они в действительности мыслились, представлялись уму человечества. Но как только мы сознательно отнесемся к истории философии, как только мы попытаемся понять ее как один цельный процесс развития человеческой мысли в познании истины, — мы неизбежно придем к критической метафизике, в той или другой форме. Если история мысли представляет нам ряд концепций сущего, ряд идей в их конкретном выражении или воплощении — в последовательности философских систем и учений, — то задача критической метафизики состоит в систематическом анализе основных концепций сущего, как чисто мыслимых возможностей (или идей). Такая наука рассматривает эти идеи или концепции по наиболее общим их классам или категориям. История исследует конкретные формы или способы понимания сущего в хронологическом порядке; критическая метафизика рассматривает более или менее отвлеченные способы понимания сущего, его определения или «категории» в систематическом порядке.

Обе эти науки в своем развитии связаны с именем Гегеля: он впервые попытался понять историю философии как *необходимый* процесс развития, в котором различные, иногда противоположные общие идеи, отвлеченные кон-

цепции сущего сменяют друг друга, взаимно обуславливают друг друга. Он попытался изобразить и объяснить внутреннюю диалектику идей в истории человеческой мысли. И в то же время он впервые развил метафизику как идеологию, или логику сущего, т. е. как систему логических определений сущего, развивающихся из самой общей идеи его. Правда, обе эти попытки были несовершенны: история человеческой мысли была превращена в отвлеченную диалектику; конкретные идеи, составлявшие жизненное мирозерцание целых эпох и поколений мыслителей, были обращены в отвлеченные категории. Отвлеченное понятие принималось за абсолютное откровение сущего. Логическая метафизика или, точнее, диалектика отвлеченного понятия была принята за абсолютную систему знания, — совершенную философию.

Но в действительном изучении идей, — как в историческом их развитии, так и в философском их анализе, — заключается средство к исправлению этих ошибок. И здесь, и там — и в истории, и в систематической метафизике или критике общих «способов понимания» сущего — мы равно убеждаемся как в необходимости частных отвлеченных концепций сущего, так и в их неизбежной неполноте и в их взаимной логической связи. И в то же время мы научаемся видеть границы рациональной метафизики вообще, которые обуславливаются неизбежною отвлеченностью. Таким образом, история точно так же, как и философская критика, должна вести к окончательному упразднению отвлеченной догматики, ненаучной метафизики, исходящей из тех или других случайных идей, чтобы заменить ее систематическою критикою идей или критической идеологией.

Материалом для такой идеологии служит история философии, — в широком смысле — даже вся история науки; отчасти же она может быть построена выводным путем, поскольку совокупность чисто идеальных отвлеченных определений сущего может быть логически развита из основного отношения мысли к предполагаемому сущему, т. е. из основного понятия сущего\*.

Систематическая идеология в широком смысле, как понимал ее, напр., Гегель, должна обнимать в себе не только чисто отвлеченные, логические категории сущего,

---

\* В самом понятии сущего заключается предположение сущего. Постольку все наше отвлеченное логическое мышление носит условный гипотетический характер.

но также и совокупность конкретных концепций в области метафизики, этики, эстетики: короче, она может обнимать в себе всю философию. Самая метафизика, как мы увидим ниже, не исчерпывается одними чисто формальными логическими определениями сущего, поскольку это сущее на самом деле не есть только идея и не исчерпывается своим понятием. Но прежде чем перейти к более конкретным определениям, которые, как мы думаем, не могут быть выведены нами априори, мы рассмотрим здесь те всеобщие чисто рациональные определения сущего, которые допускают подобную дедукцию.

## 2

Мы приведем здесь эти чистомыслимые, рациональные определения сущего по различным категориям — в их наиболее общей и отвлеченной форме. В действительности, разумеется, самое одностороннее философское учение не может ограничиться какою-либо одной категорией, сводя к ней все остальные. Живая человеческая мысль необходимо предполагает все категории, и там, где некоторые из них утверждаются исключительно, отвлеченно от прочих, мы необходимо сталкиваемся с логическими противоречиями. Но этим-то и определяется задача систематической критики отвлеченных определений сущего.

Сущее определяется мыслью согласно законам тождества и различия: а) как тождественное себе; б) как отличное от мысли; с) как внутренне тождественное с нею в различии и различное в тождестве (тождественное, поскольку оно наполняет мысль, понимается ею, и различное, поскольку оно обосновывает мысль, поскольку оно не только *мыслится*, но *есть*). Отсюда вытекают дальнейшие определения сущего по категориям *качества* и *количества*.

1. По категориям *качества* сущее определяется в своем отношении к мысли: 1) как положительное, пребывающее, *реальное сущее* — все равно, будь то реальность, тождественная с мыслящим духом, или отличная от него материя, сила или другой объект мысли; 2) оно определяется чисто *отрицательно* — по противоположности мысли, как отличная от нее реальность — в некоторых системах материализма, субъективного идеализма или в учениях древности, исходивших из дуализма положительного и отрицательного начала; 3) оно определяется как ограниченное, относительное сущее — в системах эмпиризма или «релятивизма». Всякий объект мысли в известном отношении

тождественен с мыслью, а в других — отличен от нее, в известном отношении *есть* и в других отношениях *не есть*: еще древние сознали невозможность для мысли остановиться на идее отвлеченной реальности или отвлеченного отрицания, отвлеченного тождества или отвлеченного различия; наконец, 4) сущее определяется как абсолютная реальность, т. е. такая, которая не ограничена ни отвлеченным тождеством, ни отвлеченным различием, ни отвлеченным утверждением, ни каким-либо отрицанием: в противоположность всему ограниченному и конечному, оно понимается как всеобъемлющая полнота бытия, тождественная в различии, как положительная бесконечность, потенциально заключающая в себе все конечное. Так определяется сущее в целом ряде умозрительных учений.

Читатель заметит, что каждое из приведенных четырех определений может быть развито в целое философское учение; и в действительности мы находим все эти определения, обыкновенно в более сложной и конкретной форме, в ряде действительных философских учений. Нельзя не заметить, что каждое из таких определений вполне мыслимо и законно, что каждый из вышеприведенных способов понимания сущего является необходимым. Но тем не менее все они, взятые по отдельности или даже вместе (напр., в четвертом, наиболее широком определении), являются недостаточными и отвлеченными. В этом убеждает нас судьба этих определений в истории мысли — точно так же, как и их диалектическая критика.

Понятие тождественной себе реальности, взятое в своей отвлеченности, получает чисто отрицательное определение, обращается в свое противоположное — в отрицание, как это показал еще софист Горгий<sup>19</sup>, исходивший из понятия «сущего» Парменида. Такая реальность в своем отвлеченном тождестве абсолютно отлична от всякой мысли и постольку не допускает мысли. В свою очередь, абсолютное отрицание, абсолютное небытие — немислимо, непостижимо вовсе, как это сознали также еще древние<sup>\*20</sup>. Отрицание всегда относительно, поскольку мы мыслим его определенным образом относительно чего-либо. Оно есть *ограничение*: в этом смысле уже Платон говорил, что «небытие *есть* в некотором смысле»<sup>21</sup>. Таким образом, наша мысль от абсолютного нигилизма по необходимости

---

\* Столь же немислимо какое-либо начало, абсолютно противоположное и чуждое мысли, — чем обуславливается несостоятельность чисто материализма с критической точки зрения.

переходит к *релятивизму*, к понятию об *относительном сущем*. Но и это понятие, взятое отвлеченно, приводит нас к противоречиям, к абсурду: нельзя принимать отвлеченно, т. е. безотносительно, то самое, что мы хотим понять как относительное. Всякое отношение предполагает соотносящиеся термины, всякое ограничение или граница — нечто такое, что находится за пределами этой границы. Отсюда естественный переход к понятию безграничной, всеобъемлющей реальности; это последнее понятие включает в себе нечто большее, чем первоначальное представление неопределенной, неограниченной реальности, поскольку в ней *положительным образом* разрешаются понятия всего конечного и ограниченного. Таково первое определение абсолютного как полноты бытия.

Справедливость этого рассуждения может быть проверена и справкой с историей философии и логическим анализом. Отвлеченная реальность ведет мысль к отвлеченному отрицанию, отрицание ведет к понятиям ограничения, относительности, которые, в свою очередь, ведут к отвлеченным понятиям безграничного и абсолютного. Обычное возражение против такой диалектической метафизики состоит в том, что она отвлеченна. Но дело в том, что мысль человеческая в своих понятиях всегда отвлеченна и метафизична; поэтому-то и нужна сознательная метафизика, т. е. сознательная систематическая критика отвлеченных понятий о сущем, в их взаимной логической связи. Без такой критики мы никогда не избавимся от худшей метафизики — некритической, бессознательной и будем оперировать с теми же понятиями «реальности», «относительности» и т. д., только принимая их за нечто безусловное.

Четвертое определение сущего как «всереальности», или абсолютной реальности, очевидно, страдает такую же отвлеченностью, как и прочие: нет ничего более скудного, чем то формальное понятие «полноты бытия», которое оно в себе включает. Вместе с тем оно и неопределенно, поскольку к прежнему понятию «реальности» вообще присоединяются как бы новые признаки, нуждающиеся в более точном определении.

2. Сущее определяется *по категориям количества* как *единое*, как *многое*, как *все*, или *всеединое*. Оно понимается как *единое* — в своей отвлеченной идее: еще Парменид показал, что в отвлеченном понятии сущего, равного только себе самому, отрицается все то, что отлично от него, что *не есть* это сущее, отрицаются всякие различия, всякие

конкретные определения, — остается только отвлеченное единство. Но мысль не может застыть на таком единстве хотя бы потому, что во всяком акте мысли заключается как бы *раздвоение* между субъектом и объектом, между предметом и мыслью о нем, выражающееся в самых понятиях наших: например, понятие единства, в котором выражается акт нашего мышления, отлично от понятия сущего. Таким образом, во всяком определении, хотя бы самом общем и отвлеченном, всегда заключается известное ограничение, различие, а стало быть, и отношение между определяемым предметом и определяющим признаком или различием. В отношении мысли к сущему в их основном различии заключается, следовательно, потенциальное *множество* идеальных определений. Мысль, отличая самое себя от сущего, не может понимать его как *отвлеченное единое*, иначе она придет к раздвоению с ним: идеально возвышаясь над таким раздвоением, соединяя понятие с его предметом, мысль понимает сущее как *конкретное единство*, заключающее в себе возможное *множество* определений.

В отношении мысли к сущему — в тождестве и различии — дано и мыслимое единство, и раздвоение, и конкретное единство во множестве. Сообразно тому и сущее определяется как *единое* (в своей общей идее), как *неединое* (отрицание единства) — в своем отличии от мысли или идеи, как *многое* — в совокупности своих реальных отношений и мыслимых определений и как *всеобщее* или *всеединое* — в идеальном синтезе этих определений и признаков.

Все эти количественные определения или категории равно *необходимы* и в то же время равно отвлеченны и недостаточны, взаимно обуславливая и предполагая друг друга. И в то же время в своем целом эти категории предполагают отношение к *конкретному* сущему, следовательно, к такому, которое не исчерпывается одними количественными категориями.

В истории философии мы находим системы монизма, дуализма, плюрализма, всеединства, которые оперируют с вышеуказанными категориями, причем нередко историческая связь между отдельными учениями соответствует логическому взаимоотношению этих категорий. Так, например, из элейской философии единства развился материалистический атомизм, понимавший сущее как беспредельное множество начал, определяющихся по своей реальной противоположности мысли (т. е. как материальные едини-

цы или «атомы»), с другой стороны, Платон в своих диалогах «Парменид» и «Софист» стремится показать внутреннюю диалектику отвлеченных понятий «сущего» и «единого» и приходит к понятию всеединства (единства во множестве). Правда, в действительности не было и не могло быть систем, исходивших исключительно из *количественных* определений сущего, за исключением разве *пифагорейцев*, которые сделали такую попытку; но на их учении всего яснее можно убедиться в невозможности подобного построения, ибо, говоря о единстве, множестве, о числе (как единстве во множестве), они по необходимости разумели всегда *конкретные* величины и приписывали своим числам материальность, нравственные и физические свойства. Количественные определения сущего, хотя и мыслимые отвлеченно, предполагают отношения к *конкретному* сущему, а следовательно, к другим, не количественным определениям его: единство есть единство чего-нибудь — точно так же, как и множество есть множество каких-либо единиц, хотя бы условных. «*Всеединство*», или «конкретное всеединство»<sup>22</sup>, есть либо понятие, выходящее за пределы чисто количественных определений и заключающее в себе возможность других определений сущего; либо же это понятие совершенно бессодержательное: множество, которое в своей бесконечности есть множество нулей, и единство этого множества, равное нулю.

3. Количество, во всех своих категориях, есть количество чего-либо — точно так же, как реальность есть качество чего-либо, а ограничение — отношение чего-либо сущего к чему-либо другому. Сущее понимается нами *по закону достаточного основания* как то, что обосновывает свои определения: оно есть их основание и в тождестве, и в различии, и в единстве, и во множестве.

Отношение основания к тому, что им обуславливается, определяется по категориям отношения, как реальная зависимость субстанциальности, или причинности, т. е. как отношение признака к субстанции или следствия к причине. Сущее в своем тождестве мыслится как субстанция своих признаков или определений; в своем различии от мыслящего субъекта оно определяется как *причина* относительного или обусловленного бытия (явления); иногда, наоборот, самый субъект, или мыслящий разум, понимается как действующая причина, в отличие от сущего вне мысли — пассивной материи (как, например, у Аристотеля). Как ограниченное сущее, которому противолежит другое, также ограниченное сущее, оно мыслится во взаи-

модействии с ним: явления понимаются как результат *взаимодействия* многих частных причин, в конце концов, как результат взаимодействия субъекта и объекта. Наконец, сущее определяется как безусловное начало, поскольку оно мыслится как абсолютное основание своих определений в отличие от всего обусловленного. Эти понятия субстанциальности, причинности, взаимодействия, безусловного начала получают, в свою очередь, и количественные определения. Мы можем мыслить одну субстанцию, как Спиноза, Парменид, стоики, или же множество субстанций, как Лейбниц, атомисты.

Все эти способы понимания сущего не только мыслимы вообще, но нашли свое выражение в действительности — в различных философских учениях. Задача метафизики здесь, как и везде, состоит в их систематической критике, т. е. в раскрытии их неполноты, их отвлеченности, а также и их внутренней логической связи. Конкретное взаимодействие предполагает понятие *причинности* и понятие существ или *субстанций*, находящихся во взаимодействии; понятие обусловленного, относительного предполагает понятие безусловного, безотносительного. Но каждое из этих понятий, взятое в отдельности, в отвлеченности, оказывается несостоятельным, как давно показали скептики и критики. Прежде всего взаимодействие без причинности и субстанциальности оказывается логически невысказанным, что составляет внутреннее противоречие всякого «феноменизма». Понятие субстанции\*, взятое само по себе, оказывается совершенно бессодержательной отвлеченностью, заключающей в себе внутренние противоречия, над которыми размышляла человеческая мысль, начиная с досократовских времен и до времен Локка и Канта. Дело в том, что взятое в своей отвлеченности понятие субстанции исключает всякие конкретные отношения; она существует «о себе» и «для себя»; по своему понятию она безусловно отлична от своих признаков и отношений, отвлеченно она противопоставляется им. С другой стороны, если мы, подобно некоторым мыслителям, будем видеть в понятии субстанции лишь способ соединения отдельных признаков или восприятий в представлении единичной вещи, — мы разрешим самую субстанцию в простое отношение признаков, что будет

---

\* Per substantiam intelligo id quod in se est et in se concipitur, — говорит Спиноза; субстанция есть то, что существует о себе и в себе — ἡ μήτε καθ' ἑλθεῖ μενου τινός λέγεται, μάτερον ὑποκειμένω τιρὶ ἐστίν<sup>23</sup>, по определению Аристотеля.

равносильно совершенному упразднению нашего понятия о субстанциальном бытии<sup>24</sup>.

Вся история философии иллюстрирует и подтверждает эти отвлеченные соображения. Абстрактное понятие субстанции вело к отрицанию конкретного относительного бытия, изменения, причинности — в системах древних индусов, у элейских философов; у Лейбница оно привело к отрицанию взаимодействия<sup>25</sup>. С другой стороны, в системах последовательного эмпиризма и релятивизма мы приходим не только к признанию *непознаваемости* субстанции, но прямо к отрицанию самого ее понятия: субстанция разрешается в простое отношение признаков. Но дело в том, что без этого понятия субстанции самое отношение перестает быть отношением: мысль по необходимости предполагает основание под отношениями; она не может мыслить *сущего* без этого понятия *субстанции отношений*. *Не выходя за пределы мысли, мы не можем отрицать ни понятия субстанции, ни понятия отношений*.

По-видимому, понятие причинности более конкретно. Однако, мыслимое отвлеченно, и оно приводит к совершенно подобным же противоречиям, ибо нельзя без противоречия мыслить отношения как нечто безотносительное. В самом деле: если мы мыслим причину без отношения к действию, она перестает быть причиной (как субстанция без отношения к признаку перестает быть субстанцией); и, наоборот, действие, мыслимое без отношения к причине, перестает быть действием (как признак без отношения к субстанции перестает быть признаком). В первом случае причина обращается в какое-то отвлеченное начало — иногда в отвлеченную сущность; во втором — действие или само обращается в мнимую причину, или, при большей последовательности, разрешается в безосновной процесс случайного *следования во времени*. В истории философии мы нередко встречаемся с тою и другою формой отвлеченного понимания сущего — с признанием отвлеченных (и постольку мнимых) метафизических причин и с отрицанием действующей причинности — с отвлеченным феноменизмом, который признает мир явлений за какое-то следование без причины.

Гипотеза *безусловного начала*, как *действующей субстанции*, обосновывающей конкретное взаимодействие множества относительных причин и субстанций, есть необходимое логическое предположение, поскольку все обусловленное, относительное предполагает нечто обуславливающее и безотносительное. Нет нужды приводить истори-

ческие примеры учений, в которых мы находим разработку и обоснование этой гипотезы. Но, как показал Кант, и эта гипотеза грешит тою же отвлеченностью и постольку заключает в себе общие противоречия. Ибо если относительное и обусловленное предполагает нечто безотносительное и безусловное, то в самом этом предположении заключается *отношение*; понятие безусловного логически обуславливается этим отношением к обусловленному. Напротив, из отвлеченного понятия безусловного начала (принимаемого как причина, субстанция, реальность и т. д.) мы никогда не приходим без скачка к условному, относительному: это оттого, что в самом отвлеченном понятии безусловного заключается противоположность всему условному.

4. *Понятие безусловного сущего логически обусловлено.* Отсюда мы приходим к ряду новых определений сущего по категориям модальности.

Сущее определяется в своем самом общем и отвлеченном отношении к мысли как *мыслимое* или *возможное*. Законность такого определения доказывается вполне всем предшествующим рассуждением, всеми предшествующими логическими определениями сущего: оно мыслимо во всех категориях, мыслимо как отвлеченная *идея*. Это же доказывает и вся история философии.

С другой стороны, как все категории в отдельности, так и самое общее определение сущего в качестве мыслимой идеи заключают в себе внутреннее противоречие по своей отвлеченности; поскольку идея о сущем отлична от сущего и поскольку все категории относятся к действительности, к конкретному сущему, — они не могут быть поняты без отношения к нему. Сущее в своем отличии от чисто мыслимой возможности, от чистой идеи, понимается как *действительное*.

Но действительное сущее (то сущее, которое мы понимаем как действительность) не есть в своем отношении к мысли что-либо абсолютно внешнее, чуждое и случайное для нее. Уже на первой своей ступени критический идеализм убеждает нас в том, что действительность обусловлена логическими законами и понятиями, что связь явлений есть объективно-логическая связь (в отличие от субъективной, психологической ассоциации представлений). Действительное сущее не есть «вещь в себе» — оно *понимается* нами и постольку сознается нами как *необходимое*. Являющаяся нам действительность мыслится нами не иначе как в категориях сущего; мы можем мыслить мир как

единое, как многое или всеединое, как единую сущность, как множество субстанций, как явление причинности или взаимодействия, как необходимую связь явлений и т. д. Мы необходимо мыслим самые явления как то, что есть, как сущее (хотя бы и относительное). И поэтому мир представляется нам как связанная совокупность вещей или существ (*субстанций*), как необходимая *причинная связь явлений*, подчиненных в своем *множестве и взаимодействии* общим законам, *единому* порядку. Отсюда — все наши понятия, вещества, силы, действия, законы, понятие цели, без которого немислимо разумение живых психических процессов. Подробная критика этих понятий завела бы нас слишком далеко: все это необходимые понятия, при помощи которых мы мыслим природу, и в то же время в них несомненно предполагаются все перечисленные нами категории сущего, ибо они заключают в себе онтологические определения природы как истинно сущего.

Таким образом, мы находимся как бы в заколдованном кругу чистой мысли. Сущее есть идея, как бы мы его ни мыслили; оно есть идея уже потому, что мы его мыслим (т. е. как объект мысли). Оно есть идея не только в своей мыслимой возможности, — в своем отвлеченном понятии, но и в своей действительности, и в самой своей необходимости. В этом смысле мы можем вместе с Гегелем дать ему последнее и окончательное определение, в котором заключаются все прочие: *сущее есть абсолютная идея*, поскольку вообще оно *мыслимо*.

### 3

Мы исчерпали таким образом круг основных отвлеченных определений сущего. Я не стану, разумеется, настаивать на том, чтобы предлагаемый свод этих определений в том порядке, в котором я их привожу, не допускала каких-либо изменений и поправок. Быть может, их возможно классифицировать или располагать иначе. Так, напр., категории модальности, в которых выражается общее отношение мысли к сущему, могут быть приняты за основание всех прочих категорий: сущее, как возможное, *тождественно* с идеей, как действительное, оно есть *отличная* от нее *реальность*, как необходимое — оно выражает в себе тождество в различии. Отсюда могут выводиться все категории качества, количества, реальной зависимости или обусловленности.

Всякая классификация всегда более или менее искусственна, и метафизика должна всего более чуждаться

догматической схоластики. Я считаю, однако, возможным настаивать на методе, которому я следовал и который должен заключаться в систематической критике отвлеченных концепций сущего. С одной стороны, эти концепции рассматриваются отвлеченно: так, напр., я пытался показать, что они логически и без всякой натяжки выводятся из основного отношения чистой мысли к предполагаемому сущему (из мыслимого отношения к сущему). С другой стороны, история философии служит проверкой этой отвлеченной идеологии, поскольку те же основные отвлеченные концепции сущего могут быть получены посредством критического анализа конкретных философских учений. Я не думаю приписывать себе этого метода: в общем ему следовал уже Аристотель в своей метафизике, ему следовал Гегель, ему следовали многие другие мыслители, хотя не всегда сознательно и потому не вполне последовательно и систематично\*.

Разрабатываемая таким образом элементарная метафизика превращается в формальную науку о сущем, в науку о способах понимания сущего. Такая наука, как нам кажется, после всего предшествовавшего развития философии становится необходимой дисциплиной для философов самых различных направлений, самых различных мирозозерцаний. И, как это ни кажется противным принятым мнениям, именно она способна придать философии научный характер, поскольку она внесет логический порядок в *совокупность* способов понимания сущего, его мыслимых определений. Как мы думаем, здесь заключается единственный способ положить некоторый предел той беспорядочной анархии, которая до сих пор господствует в метафизике и превращает ее в какой-то *asylum igno- rantiae* всевозможных философствующих дилетантов. Метафизика *должна* быть одной объективной наукой, хотя, разумеется, единство в этой сфере может быть достигнуто

---

\* В русской литературе мы имеем капитальное сочинение Б. Н. Чичерина «Основание логики и метафизики», представляющее собою попытку систематической критики «способов понимания сущего» — по отвлеченным категориям, но с постоянными, иногда чрезвычайно меткими указаниями на конкретные исторические примеры. Отдельные категории подвергаются весьма тщательно анализу в «Положительных задачах философии» Л. М. Лопатина. Наконец, широкую попытку *общей* систематической идеологии представляет в своем роде и «Критика отвлеченных начал» В. С. Соловьева, хотя, по своему замыслу, это сочинение не задается специально метафизическими задачами и потому исследует не отвлеченные *категории* сущего, а общие принципы или идеи в области этики и метафизики.

с еще большим трудом, чем в других науках, поскольку выводы ее не допускают никакой чувственной, фактической проверки.

Одно из самых веских и в то же время самых банальных возражений против такой метафизики состоит в том, что она отвлеченна. Это возражение банально потому, что метафизика, несомненно, *должна* быть отвлеченна, и притом в высшей степени: недостаток отдельных метафизических построений, исходящих из тех или других частных концепций или определений, состоит не в том, что они отвлечены, а в том, что они *недостаточно* отвлечены и общи, что они ложным образом исключают мыслимость противоположных определений, — мыслимость, доказанную умозрением и историческим опытом. Но в то же время указание на отвлеченность метафизики является вполне достаточным и правильным возражением против тех мыслителей, которые, как бы забывая об этой отвлеченности, принимают метафизику за систему абсолютного знания. В этом заключается основная ошибка многих мыслителей, которую можно сравнить с ошибкой древних пифагорейцев. Как эти последние, исходя из безусловной достоверности математических знаний, думали найти в математике систему абсолютного ведения, так и многие новейшие идеалисты, исходя из предполагаемой логической достоверности строяемой ими отвлеченной идеологии, думали найти в метафизике то самое, чего пифагорейцы искали в математике. И как пифагорейцы забывали об условной отвлеченности математических определений, так метафизики забывали об еще большей отвлеченности своих формальных определений. Критическая метафизика должна быть *сознательно отвлеченной*: исходя из самого отвлеченного определения сущего, она должна сознавать границы отвлеченной мысли. В этом смысле можно сказать, что отвлеченная метафизика имеет гипотетический характер — точно так же, впрочем, как и математика, с той, однако, разницей, что основные начала математики заключаются в отвлеченном обобщении некоторых данных чувственного опыта и находят себе проверку в наглядном восприятии величин и их отношений. Метафизические определения, напротив того, не допускают никакой проверки, кроме отвлеченной мысли. Определение, из которого исходит Гегель: «сущее есть идея» — представляется безусловным: по-видимому, оно ничего не предполагает, или, точнее, в этом определении мысль ничего не предполагает, кроме себя самой. На самом деле, как мы видели, всякая мысль

условна, ибо всякая мысль заключает в себе *предположение* сущего, к которому она относится. Поэтому *всякая отвлеченность вдвойне условна*, и метафизика, как наиболее отвлеченная наука, есть чистый продукт условного мышления. Но поскольку все наше мышление неизбежно отвлеченно и потому условно, метафизика необходима как самая чистая мысль; в то же время в своей сфере она вполне достоверна, предполагая лишь самое общее условие мышления вообще. Разбирая диалектику Гегеля, а затем рассматривая общие определения сущего, мы убедились, что метафизика может быть логичной и обоснованной только в этом самом общем, основном предположении всего мышления — в предположении конкретного *сущего*, к которому существенно относится мысль.

Мыслимое или чувствуемое, умопостигаемое или являющееся — сущее подлжит общим логическим определениям, в чем мы убедились еще при первой попытке понять сущее как явление. Но исчерпывается ли метафизика такими чисто формальными определениями? Поскольку сущее предполагается нами как нечто отличное от этих мыслимых определений, как их общее конкретное подлежащее или основа, оно, очевидно, не исчерпывается ими и предполагает особые *реальные определения*, которых, по видимому, ни чувство, ни мысль сами по себе ему дать не могут. Помимо нашего чувства, нашего представления есть *мыслимое* сущее, отличное от нашего субъективного чувства и представления; но мы признаем это сущее независимым точно так же и от нашего знания и понятия, от понятия вообще, — поскольку самая мысль наша оказывается обоснованной и логичной лишь в предположении этого *сущего*. Пусть оно *сообразно* нашим логическим понятиям, пусть сущее отчасти тождественно с нашею мыслью, *единосушно* с нею: тем не менее оно *отлично* от нее и признается нами как нечто безусловно *самобытное*.

До сих пор в нашей мысли и чувстве мы не выходили за пределы мысли и чувства — сознания вообще: как же мы можем знать о чем-либо вне их или хотя бы даже только предполагать внешнее им, самобытное сущее? Существует ли какое-либо «непосредственное восприятие» этого реального сущего как особый, третий источник познания наряду с разумом и чувственностью? Каковы его функции, его отношения к этим первым двум источникам? Как может определяться сущее в таком непосредственном восприятии и как относятся такие определения к тем, которые мы только что рассматривали?

## ТРЕТЬЯ СТУПЕНЬ ИДЕАЛИЗМА ВЕРА КАК ФАКТОР ЗНАНИЯ

### 1

Мы не только ощущаем явления, мы также познаем их. Мир не есть простая совокупность ощущаемых событий, но связная, закономерная последовательность чувственных явлений. Но и этого мало: мир не только чувствуется и познается, — он существует; точнее, в мире существуют реальные существа, подобные нам и вместе отличные от нас, которые не сводятся ни к чувственному явлению, доступному нашим восприятиям, ни к идеям или понятиям?

Если бы не существовало ничего, кроме понятий и представлений, наше определение сущего как мыслимого и как являющегося, как объективного представления и объективного понятия или идеи было бы полным, исчерпывающим определением. Но поскольку мы признаем, что существует нечто такое, что не сводится к нашей мысли и восприятию — именно совокупность реальных существ вне нас, — сущее не может определяться нами как идея или представление, простой предмет мысли и чувства. Реальные существа вне нас не суть «вещи в себе», — они являются нам, мыслятся нами; и в то же время мы верим, что они существуют для себя, независимо от нашей мысли и чувства. Откуда же мы знаем о таком существовании? Мы можем испробовать всевозможные психологические объяснения этой веры во внешнюю реальность, но во всяком случае мы должны допустить, что *признание* реальности внешних явлений и в особенности тех самобытных, независимых от нас живых существ, для которых эти явления существуют также помимо нас, — признание такой реальности не имеет достаточного логического основания ни в нашем чувстве, взятом само по себе, ни в нашей *отвлеченной* мысли: оно есть акт веры — третьего фактора нашего познания. Сущее определяется, следовательно, не только как предмет чувства и мысли, но и как *предмет веры*.

Мое чувство ограничено мною, «моей кожей», как выражался Кондильяк<sup>26</sup>. Мое субъективное состояние не включает в себе достаточного основания для утверждения чего-либо вне его. Моя мысль, взятая отвлеченно, чистое понятие — также не включает в себе достаточного основания для перехода к действительному сущему путем какого-либо «онтологического умозаключения»<sup>27</sup>. Поэтому

му для человека, который бы вздумал усомниться в реальности внешнего ему мира, по-видимому, не может существовать никаких рациональных доказательств противного. Где переход от логической необходимости — к реальной? Всякое доказательство предполагает достаточное основание: таким достаточным основанием для допущения реальности мира, или внешних мне существ, может служить, очевидно, только сама *эта* реальность — никак не ограниченная реальность моего чувства, моей отвлеченной мысли или мышления. Откуда же мы знаем о такой реальности?

Положим, что в действительности всякое субъективное состояние обуславливается или сопровождается элементом реального взаимодействия; положим, что и самая мысль предполагает отношение к реальному существу, как это было показано выше. Все это не объясняет, однако, откуда мы знаем о такой реальности, каким образом она дается нашему духу и сознается как данная? Пусть мысль и чувство суть отношения; но, чтобы понять отношение, мы должны знать соотносящиеся термины. И если нам дан один термин в нашем сознании, каким образом нам может быть дан другой термин — то реальное, что есть вне нашего сознания?

Всякое чисто психологическое объяснение здесь, очевидно, недостаточно, а если бы даже такое доказательство могло быть достаточным, оно вело бы прямо к отрицанию реальности, т. е. к превращению ее в чисто психологическое явление, в простой факт нашего сознания. Это во всяком случае противно предположению, так как я естественно предполагаю в моих читателях или собеседниках нечто большее, чем факты моего сознания. Да и здравая психология там, где она хочет быть научной и не переходить в не-критическую метафизику, не задается этой проблемой — о реальной сущности вещей. Исходя из предположения, что мир действительно существует или что есть реальные живые существа вне нас, мы можем пытаться объяснить психологию нашего восприятия, нашего познания этих существ, нашей веры в их действительное, независимое от нас существование. И, чтобы решать эту столь сложную задачу, психолог должен тщательно обособить от нее всякие метафизические проблемы. Каковы бы ни были его философские воззрения, он может свободно оставаться на почве *эмпирического реализма*, изучая психические явления в их соотношении с внешними явлениями.

Во всяком случае попытка объяснить внешнюю реаль-

ность в качестве простого факта сознания равносильна отрицанию этой реальности. Реальность мира или внешних мне существ дана в моем чувстве и мысли, но не сводится к этому чувству и мысли: она столь же несомненна для меня, как и моя собственная реальность. И если мое чувство предполагает реальность моего существа, которое в нем ощущается, то моя объективная мысль предполагает реальность и других существ или вещей, к которым она относится, которые она сознает. В этом смысле можно сказать, что реальность в самом сознании моем обосновывает и обуславливает мое чувство и мою мысль.

Если моя вера во внешнюю моему ограниченному субъекту реальность меня обманывает, то придется все-таки допустить, что только эта вера обуславливает мою мысль во всех ее категориях; она обуславливает весь мой опыт, т. е. внутренний мир и внешний мир, как он сознается мною. Вера имманентна всему моему сознанию, поскольку оно относится к сущему.

И если я не могу отрешиться от этой веры, — от того, что обосновывает все являющееся, все, что я мыслю, чувствую, делаю, — то придется допустить, что само сущее метафизически обосновывает эту мою веру, а с нею вместе мою мысль и чувство, мое познание, точно так же как и весь являющийся мир.

Каковы *физические* условия такого восприятия реальности, — это нам совершенно неизвестно, точно так же как самая психическая деятельность нашей нервно-мозговой системы представляется нам еще тайной, которая вряд ли когда будет вполне обнаружена. Логически несомненно одно, — что реальность нельзя объяснить без реальности. Вне меня есть реальные существа, которые только *отчасти* являются мне и познаются мною. И если ни в моем субъективном чувстве, ни в моих представлениях и понятиях не может заключаться достаточного основания для какого-либо онтологического доказательства независимой от них реальности — то признание такой реальности представляется трансцендентным, поскольку оно выходит за пределы нашей мысли и чувства, взятых в их отвлеченности. Но так как действительная мысль и чувство никогда не могут быть вполне абстрактны (всякая абстракция условна), они всегда предполагают некоторую реальность, к которой они относятся. Как мы видели, отвлеченная мысль противоречит себе без предположения такой реальности. Но если признание такой реальности логически необходимо, то отсюда еще не следует, чтобы эта познаваемая нами реаль-

ность создавалась или полагалась нашим сознанием, нашей мыслью: она предполагается прежде всего как нечто от нее независимое, досознательное, данное ей извне, сущее вне ее или до нее. Такое предположение, рассматриваемое с точки зрения психологии или теории познания, есть акт веры — не одной мысли или чувства. И в этом смысле можно сказать, что все наше знание и опыт, поскольку они относятся к реальному сущему, предполагают веру и обуславливаются ею а priori, хотя эта вера и не сознается иначе как в форме мысли и чувства.

## 2

Человеческая душа не есть существо исключительно мыслящее или чувствующее; она есть также существо волящее, утверждающая себя энергия: быть может, вера при чисто психологическом анализе ее окажется познавательной функцией воли. Но, не вдаваясь в психологию, мы должны признать, что в живой познавательной деятельности человека вера, чувство и мысль — нераздельны, хотя и могут быть различаемы путем анализа. Чувство, поскольку оно служит познанию, относится мыслью к тому или другому внешнему или внутреннему предмету; мысль, отвлекаясь от чувственных данных, в самой основе своей предполагает сущее, к которому она относится. Но если это реальное сущее не тождественно ни с нашим чувством, ни с мыслью, ни с представлением или понятием, в которых оно познается, то самое убеждение в такой реальности предполагает непосредственный акт познающего духа, не сводимый ни к чувству, ни к мысли (хотя и не отделимый от них) — непосредственную *веру*, которая всегда так или иначе объективируется, определяется в сознании посредством мысли и чувства, утверждая реальность того или другого предмета. Этой вере как бы имманентна реальность, являющаяся внешней с точки зрения отвлеченного сенсуализма или отвлеченного рационализма. И сознание этой реальности, этого *внутреннего существования* предмета для себя самого дается нашей верой в объективном восприятии предмета.

В самом деле, рассматривая наши познавательные процессы, мы убеждаемся в том, что вера действительно служит фактором всего нашего познания, будучи имманентна и мышлению и чувству. Как мы видели в предшествовавшей части нашего исследования, самое мышление в своих логических категориях *предполагает* данное ему сущее; в свою очередь, чувственный опыт, восприятие

внешнего мира предполагает логические категории. И если таким образом в самом процессе чувственного восприятия участвует интеллектуальный, логический элемент, мы должны признать еще и этот третий элемент, не сводимый ни к чувству, ни к мысли, — реальность, предполагаемую ими, предполагаемую *верой*, данную *вере* и познаваемую чувством и мыслью. Мало того, самые формы наших чувственных восприятий — время и пространство — предполагают наполняющую их реальность вне сферы нашего личного опыта — реальное бесконечное сосуществование вне нас и реальную бесконечную последовательность вне настоящего ощущаемого нами состояния. Каковы бы ни были наши философские убеждения относительно времени и пространства, мы в действительности убеждены в реальном сосуществовании и последовательности в пространстве и времени, — верим в реальность событий и существований вне нашего настоящего места и времени.

Эту реальность предполагают все наши познавательные процессы. Новейшие психологи, исходя из наблюдаемой ими быстроты в смене состояний сознания, любят указывать на мимолетность объектов опыта во времени, которая уже одна отличает их от пребывающей реальности. Но отдельные, быстро сменяющие друг друга восприятия фиксируются мыслью в образуемом ею понятии или идее данного предмета, который предполагается пребывающим: образуется как бы устойчивая объективная *схема*, в которую укладываются соответственные представления при их повторении. «Объект» в этом смысле перестает быть мимолетным и как бы изымается нашей мыслью из течения времени посредством отвлечения — частью искусственного, частью даже совершенно безотчетного. Такой мыслимый объект есть, однако, не более как идея или умственная схема, которая сама по себе, очевидно, не имеет никакой реальности. Но этот объект, эта идея или схема в свою очередь относится нами к реальности, уже не мыслимой только через ее посредство, но *предполагаемой* нашей мыслью, сознаваемой нашей верой, которая нераздельно связана со всяким движением нашей мысли.

Познание природы есть познание причинной связи явлений, и в этом познании участвуют все три способности нашего духа: посредством чувств я воспринимаю последовательные явления, посредством мысли я познаю их в объективно-логической связи, посредством веры понимаю эту связь как существенную, реальную, независимую от моего сознания. Мои восприятия, суждения, убеждения могут

обманывать меня эмпирически, т. е. в отдельных случаях; но я верю в их непреложную истинность, поскольку они свидетельствуют о реальном мире действующих сил и существ, являющихся мне во времени и пространстве. Не трудно убедиться в том, что самое представление наше о причинности, а следовательно, и о действительности есть продукт наших трех познавательных способностей: оно распадается, как только мы отвлечемся от одного из этих источников познания.

Данное *чувственное* явление, воспринимаемое мною, я *понимаю* как действие, т. е. я мыслю его при помощи *понятия* причинной связи, умозаклячая к его *причине*, которую я *предполагаю* реальной и независимой от меня. Некоторые явления я отношу к себе, как причине, т. е. понимаю их как мои реальные действия; но для этого я должен отличать от себя некоторое реальное «не-я», на которое мое действие направлено. Такой процесс, разумеется, возможно рассматривать как чисто рациональный, логический; но при этом не следует упускать из виду, что самая категория причинности представляется нам обоснованною реальным действием или взаимоотношением; понятие причины заключает в себе реальное *предположение*, само по себе выходящее за пределы всякого отвлеченного понятия.

### 3

По-видимому, в тех случаях, где мы понимаем те или другие явления как действия нашего собственного «я», реальная причина этих действий дана нам непосредственно в нашем самосознании. По мнению некоторых мыслителей, наше самосознание и служит источником наших представлений о действующей причинности, которые мы распространяем на другие явления лишь посредством аналогии. В области самосознания наше «я» представляется нам непосредственно известным; оно является предметом опыта или знания, никак не предметом веры. Но стоит взглянуть внимательнее в процесс нашего самосознания, чтобы убедиться, что и здесь дело не ограничивается чувством и мыслью, что и сознание нашего собственного реального существа не исчерпывается ими.

В самом деле, наше «я», понимаемое как реальный *субъект* действия, чувства, мысли, не есть, очевидно, простой *объект* мысли и чувства; а следовательно, мысль и чувство сами по себе еще недостаточны для его познания. Положим, что мы знаем об этом субъекте лишь

постольку, поскольку он так или иначе *объективируется* в нашем сознании; но поэтому можно сказать, что наше самопознание или отвлеченно, или ограниченно, т. е. что наше «я» никогда не исчерпывается явлениями нашего сознания. Отсюда именно и возникает представление о душе как особенной самобытной субстанции. Но такая субстанция, поскольку она представляется нам сверхфеноменальной, т. е. стоящей за душевными явлениями и обуславливающей их, — есть прежде всего предмет веры, — если даже такая вера и не исключает познаваемости своего предмета.

Правда, по мнению весьма многих современных психологов, мы можем изучать и объяснять душевные явления без всякого отношения к их сущности — душе, и даже без предположения ее существования. Дух с этой точки зрения разрешается в преемственный ряд явлений, в последовательную нить связанных между собою состояний сознания. На что нанизываются эти состояния, что обуславливает их связь и как я могу сознавать себя в них — остается невыясненным. Непонятно, каким образом «ряд следующих друг за другом состояний» сознает собственную последовательность, превращается в субъект, относящий эти состояния к «себе», различающий настоящие состояния от прошедших и будущих. Непонятно ни самосознание, ни сознание времени в этом ряде сменяющих друг друга настоящих мгновений.

Если я могу относить свои состояния к прошедшему и будущему, свои настоящие представления к прошедшим событиям, которых нет уже, или к будущим, которых нет еще, то уже одно это показывает нам, что наш дух не ограничен никакими временными состояниями или фактами сознания, заключая в себе сознание того пребывающего, сверхвременного субъекта всех наших душевных состояний, который обуславливает собою все, что мы сознаем. Это «я», или субъект всех наших психических актов, не есть, очевидно, ни состояние, ни простой (или сложный) факт сознания, ни какое-либо обобщение или абстракция подобных фактов, будучи их общим внутренним условием \*. Это «я» ощущается нами во всех наших состояниях; и оно мыслится нами как субстанция этих состояний. Но поскольку оно само чувствует и само мыслит в нашем чувстве и мысли, поскольку оно создается как сущий субъект

---

\* Ср. прекрасную статью Л. М. Лопатина: Понятие о душе по данным внутреннего опыта. *Вопр. Философии*. Март — Апрель 1896.

ект сознания, оно, очевидно, не может быть познано ни как чувственный, ни как мыслимый объект. Оно непосредственно полагает, утверждает себя в сознании как его внутренняя реальность. И непосредственное признание этой реальности, обуславливающей все наше сознание, мы определяем как веру. Таким образом в самых недрах нашего духа вера оказывается фактором, условием нашего самосознания, — поскольку оно не исчерпывается явлениями мысли и чувства, относится к самому реальному существу нашего духа, нашего «я». Сознание времени, воспоминание о нашем реальном прошлом и ожидание будущего доказывают самым убедительным образом, что я не только знаю свое настоящее существование или чувствую его, но прямо верю в него и предполагаю его в моем чувстве, представлениях и понятиях.

Эти соображения помогут нам точнее выяснить характер третьего источника познания, который мы называем верой отчасти лишь за неимением лучшего термина. Мы думаем, что термин этот вполне точен, но недостаток его заключается в связанных с ним посторонних ассоциациях, которыми нередко злоупотребляли.

Объектом нашего самосознания является наше «я» в совокупности нашего внутреннего опыта; но, становясь объектом, наше «я» тем самым отличается от субъекта. — Это не простая игра слов: то, что мыслит, чувствует, действует в нас, — отлично от чувства, мысли и действия (хоть и не отдельно от них). Не высказывая никаких недоказанных предположений, оставаясь в сфере действительного опыта, мы называем это начало мысли, чувства, сознания — их субъектом: *id videndum non est et omnia videt; id audiendum non est et omnia audit; intelligendum non est, omnia intelligit*<sup>28</sup>. Критический анализ опыта, как и всего нашего возможного знания, убеждает нас в том, что этот субъект обуславливает весь наш опыт и знание. Объект предполагает субъект, и объект различается от субъекта даже в самосознании нашем, как глаз, видимый нами в зеркале, отличен от того глаза, который на него смотрит, или, точнее, как представление — хотя бы абсолютно верное — отлично от самого представляемого предмета. Правда, что в самосознании представляемое и представляющее суть едино: постольку мы и признаем тождество субъекта и объекта, их конкретное единство; но в то же время в самом этом тождестве мы признаем и различие между представляющим и представляемым, субъектом и объектом.

На этом основании критическая философия справедливо заключает, что «субъект» не есть представление, не есть простое объективное явление и потому не допускает возможности эмпирического познания. Но из этого еще не следует, чтобы «субъект» был идеей или чистым рациональным понятием, ибо понятие есть такой же объект мысли, как представление есть объект нашего воображения или явление — объект опыта. То, что ощущает, мыслит, действует в нас, не есть ни представление, ни понятие; поскольку субъект отличен от объекта, он не есть ни явление, ни идея, хотя, разумеется, мы имеем относительно него объективные представления и понятия, без посредства которых мы не могли бы и думать о нем: ибо всякая мысль заключает в себе отношение к объекту и постольку объективирует все то, что она мыслит или представляет.

Но в самых этих частных явлениях, в самых этих объективных выражениях духа мы находим непосредственное внутреннее сознание субъекта, отношение субъекта к самому себе. Правда, такое отношение предполагает раздвоение: если объект предполагает отношение к субъекту, то и субъект, в своем самосознании или рефлексии, предполагает объект, — хотя и в ином смысле, непрестанно возвращаясь от своего объективного проявления к своему существу, — от себя, как объекта, к себе, как субъекту. Так, например, в Декартовой формуле: «я мыслю, следовательно, я существую»<sup>29</sup> — мы наблюдаем возвращение субъекта от одного из своих объективных проявлений (в мышлении) к своему существу — активному источнику всех возможных проявлений. Оба момента — объективный и субъективный — психологически нераздельны, и самая попытка логически различить их нередко приводила к искажению фактов самосознания.

Тем не менее философу приходится сознательно прибегать к подобным попыткам чисто условного отвлечения. Так, мы признали все три фактора нашего познания совершенно нераздельными в живой деятельности нашего разума, в его конкретном мышлении. Но чтобы различить их функции, мы попытались искусственно обособить их. Обособив первые две функции мысли и чувства, мы приходим к тому заключению, что субъект, как таковой, не исчерпывается ими, не покрывается никаким объектом, никаким объективным представлением или понятием. А потому, если субъект и может быть познан через их посредство, то это лишь потому, что он непрестанно предполагается нашею мыслью и чувством, и предположение это носит

не рассудочный характер умозаключения, но характер непосредственного убеждения или реальной веры. Субъект познается мыслью и чувством лишь в объекте, т. е. в объективных проявлениях своих, все равно, внешних или внутренних. Но самые эти проявления, следующие друг за другом во времени, относятся им к самому себе (как субъекту) — опять-таки лишь в силу непосредственного сознания своего реального сверхвременного существа.

4

Итак, сущее в самом нашем самосознании определяется не только как предмет понятия и представления, но и как предмет веры. Этот вывод находит косвенное подтверждение и в доктрине эмпирической психологии, которая исследует одни психические явления, признавая их реальный субъект чем-то лежащим за пределами явления и постольку совершенно проблематичным. На самом деле эта доктрина силится совершенно искусственно обособить явление от его субъекта, между тем как психическая жизнь именно и состоит в непрестанной объективации субъекта, который возвращается к себе из своих проявлений; но, допустив основную посылку эмпирической психологии — возможность чисто внешнего изучения и понимания психических фактов без отношения их к их реальному субъекту, — нам придется вместе с нею признать проблематичность самого этого субъекта, который действительно не исчерпывается никаким явлением.

Столь же проблематичным представляется этот субъект и с точки зрения рационалистического критицизма, поскольку он признается лежащим не только за пределами явления, но и за пределом отвлеченных понятий, а постольку и всякого знания. Как источник всего мышления (точно так же, впрочем, как и воли и чувства), он действительно не исчерпывается теми понятиями, в которых он мыслится, и всякое умозаключение от понятий к чему-то большему, чем понятия, представляется трансцендентным и незаконным. На деле, как мы старались доказать, и самая мысль, самая логика нашего мышления предполагает *реальное* основание, данное до всякой мысли. Но если стать на точку зрения отвлеченного рационализма и признать чистую мысль за нечто абсолютное и безотносительное, то придется признать самый субъект этой мысли за простое понятие, из которого нельзя строить никаких выводов.

Таким образом, сущее, непосредственно данное нам как субъект нашего сознания, обосновывающий всю нашу

психическую деятельность, представляется проблематичным и с точки зрения отвлеченного эмпиризма, и с точки зрения отвлеченного рационализма. И если мы тем не менее непосредственно убеждены в реальности нашего «я», то такое убеждение не обосновывается ни отвлеченными понятиями или представлениями, ни отдельными нашими чувствами.

Но самое решительное доказательство в пользу самостоятельного значения веры в познании субъекта представляет наше убеждение в реальности других субъектов, отличных от нашего и существующих для себя самих. Ибо одни наши чувства, понятия, представления и даже самое существование нашего «я» еще не дают нам логического основания для признания таких субъектов, а между тем их существование столь же несомненно для нас, как существование нашего собственного «я».

В признании реальности таких субъектов, точно так же как и в признании реальности нашего собственного «я», отнюдь не следует видеть простой постулат «практического разума» или внушение «нравственного чувства», как это делают некоторые последователи Канта<sup>30</sup>. Нравственность действительно предполагает в нас сознание других субъектов, с которыми мы вступаем в общение. Нравственные чувства стыда, жалости, справедливости, почтения предполагают в нас убеждение в существовании нашего собственного субъекта и других субъектов различных порядков — низших меня, равных мне, высших меня. Но не нравственность порождает такое убеждение, а скорее наоборот — нравственные чувства и обязанности обуславливаются этим убеждением, которое может существовать и помимо всякой нравственности, до нее или вопреки ее отсутствию. Я признаю существование других людей не потому, что я сознаю свои обязанности перед ними, а, наоборот, я признаю обязанности по отношению к ним потому, что вижу в них нечто большее, чем мои представления, сознаю в них реальные субъекты, «цели в себе». Я имею к ним «нравственное чувство», поскольку в самом имманентном восприятии чужого существа *предзаложено* сознание моей солидарности с ним. Но я могу вовсе не иметь никакого нравственного чувства и не признавать никаких обязанностей и все-таки сознавать внутри себя реальность своего собственного субъекта и чужих субъектов.

Рассмотрим это положение в связи с тем, что было установлено нами ранее. Сущее, т. е. реальные существа,

не суть только объекты мысли и представления, не суть простые объекты другого отличного от них субъекта. Таково отрицательное определение сущего как предмета нашей непосредственной веры. Имеет ли оно другие положительные определения? По-видимому, оно способно получать их: так, в нашем внутреннем опыте, в нашем самосознании сущее сознается как *субъект*. Посмотрим, допустимо ли логическое обобщение такого определения, распространено ли оно вне нашего самосознания на сущее вообще, т. е. на другие существа, поскольку они составляют предмет нашей веры? Сущее обосновывает нашу мысль и чувство как их *субъект*. Не приводит ли нас вера — третий фактор нашего знания — к новому пониманию внутренне-го тождества объектов с субъектом?

### СУЩЕЕ КАК ПРЕДМЕТ ВЕРЫ

#### 1

Если мы рассмотрим различные формы религиозной веры, начиная от самых грубых и до самых возвышенных, то не найдем в ней другого содержания, кроме веры в реальную, конкретную духовную силу, выражающуюся в действительном явлении, но тем не менее не исчерпывающуюся им. Начиная от священного камня — этого воплощенного *ens realissimum*<sup>31</sup> первобытных народов, от их фетишей, мертвецов, тотемов и демонов и кончая современным утонченным протестантским пиетизмом<sup>32</sup> — наиболее стерилизованною формой религии, — мы всюду находим именно это содержание. Первобытные народы поклоняются тем предметам или явлениям, которые кажутся им *реальнее* других, — большим старым деревьям, солнцу, грозе, горам, морю, рекам или каким-либо особо блестящим камням, фетишам, наделенным магическими свойствами. Во всех этих предметах, однако, предполагается независимая, самобытная живая «сила», которая составляет предмет поклонения и определяется как *дух*. Этот дух и связан со своим видимым вместилищем, и в то же время отличен от него настолько, что может порвать эту связь, переселяться из своей стихии и совершать действия, совершенно чуждые тому предмету, который он собою олицетворяет, в котором он живет. Иногда вера в религиозном культе сосредоточивается на одном или немногих таких духах, долженствующих пересилить всех других духов, всякую другую веру; те или другие демоны или духи опре-

деляются как *боги*, которые подчиняют себе всех других духов, побеждают их, ограждают от них мир. Иногда вера обобщается, вера во всеединую духовную реальность всего мира поглощает в себе всякую другую ограниченную веру, как, например, в индийском спиритуалистическом пантеизме, который развился из неограниченного стихийного многобожия. Это — вера во всемирный, во всеединый дух, который понимается как субъект мира (*атман*)<sup>33</sup>, доступный лишь религиозному ведению: сосредоточиваясь в недрах собственного духа, втягивая в себя все свои *чувства* и свою *мысль*, умирая для внешнего *явления* и *размышления*, индийский подвижник обретает в себе всереальную духовную *«самость»* мира, возвышаясь над всяким знанием, всякою верой, всяким ограниченным духом. — В других религиях мы находим другие положительные определения духа как Божества. Но все эти определения, все это внутреннее развитие религиозной веры и ее богословия составляет предмет философии религии. Нас интересует здесь только самый общий результат ее, поскольку он касается метафизики — науки о сущем: с точки зрения религиозной веры то сущее, на которое она направляется, определяется как *дух*, каковы бы ни были его особенности. Вера всегда воплощается в тех или других образах, понятиях, представлениях. Но мы берем здесь лишь это самое общее определение ее предмета: явление, поскольку оно сводится к субъективному ощущению или представлению, или отвлеченная идея, поскольку она мыслится нами, — еще не суть сами по себе предметы веры.

3.

2

По-видимому, вера, как неизбежный элемент нашего чувственного и рационального познания, имеет другой предмет, отличный от духа: она убеждает нас в реальности внешнего мира, в реальности предметов чувства и разума. Мы верим в реальность других существ вне нас, которые мы признаем либо на основании чувственного опыта, либо на основании логических умозаключений от такого опыта. Рассмотрим же, что собственно составляет предмет этой конкретной веры в области знания.

Мы верим в реальность внешних предметов, в реальное «не-я», отличное от нашей мысли и чувства. Но, спрашивается, что есть реального во внешних предметах? На этот вопрос, как известно, существует много различных ответов: в них реальны атомы, материя, силы и т. д. Чув-

ственные формы этих предметов, например моего деревянного лакированного письменного стола, покрытого сукном, или синего неба, видимого мною в окно, — совершенно нереальны, поскольку эти чувственные формы не существуют сами по себе помимо моего восприятия, помимо моей или чьей-нибудь другой чувственности, все равно — индивидуальной или всемирной. А между тем, оказывается, я наивно верю в объективную реальность именно этих чувственных форм, осязаемых, зрительных и других, в реальность света, звука, красок и т. д.: без такой веры никакая практическая деятельность невозможна. И если все эти чувственные формы суть лишь психические факты, — оказывается, что я верю в объективную, независимую от меня реальность психических фактов, т. е. представлений или явлений.

Но рассудочная философия признает такую веру ложной и обманчивой, — относительной во всяком случае, — в чем она совершенно права. Реально существует не сукно, не письменный стол, не солнце, не мое тело, а материя, их составляющая, или физические силы, находящиеся в сложном взаимодействии между собою. Никто не решится сказать, однако, что моя вера в реальность внешнего мира относится в действительности к атомам или силам, его составляющим. В самом деле, стоит в виде опыта попытаться перенести нашу веру, наш реализм на эти атомы или силы, как они тотчас же обратятся в ничто. Я уже не говорю о том, что до сих пор не существует теории вещества, которая могла бы притязать на общее признание, но я считаю положительно доказанным критической философией, что всякая теория, принимающая материю в абсолютном смысле, т. е. как безотносительную реальность, есть *ложная* теория. Наука может и хочет знать материю лишь как чувственное *явление*, а всякое явление предполагает субъект, которому оно является, все равно, будь то ограниченный или универсальный субъект. Материя, движущаяся в пространстве и времени, есть предполагаемая нами «чувственная форма», и потому вера в такую материю есть опять-таки вера в независимую от нас объективную реальность психических фактов или психических начал. Допустим, однако, что материя не есть явление, не есть представление или обнаружение какого-либо субъекта или объектов, и дадим какое-нибудь отвлеченное определение материи, исключаяющее всякое возможное отношение к явлению. Но такая совершенно непознаваемая и ненужная для эмпирической науки материя есть лишь отвлеченное

метафизическое предположение, исключаящее опыт. И вера в такое предположение есть вера в отвлеченное понятие, которая оказывается совершенно несостоятельной при философском анализе этого понятия. Для такой критики можно обойтись даже и без Канта и его теории пространства и времени, — достаточно ограничиться диалектикой древнего Зенона, чтобы показать, что *всякое* отвлеченное понятие о материи неизбежно ведет к внутренним противоречиям, т. е. равно допускает противоположные определения: и это по той причине, что материя есть явление, реальное объективное явление, а не отвлеченное понятие.

То же самое показали древние диалектики и новейшие идеалисты и относительно других отвлеченных положений реализма. Так, например, вера в безотносительную реальность причинной связи явлений ведет к внутреннему противоречию, так как всякое действие признается обусловленным причиной, и в то же время вся бесконечная цепь причинного следования признается безначальной, т. е. ничем не обусловленной. *Вера в безотносительную, т. е. ничем не обусловленную, реальность внешнего мира, в реальность материи не выдерживает никакой философской критики.*

### 3

Существует ли в таком случае такая форма веры в реальность, про которую мы могли бы сказать, что она безусловно нас не обманывает? Если вера в явление или в отвлеченную идею оказывается относительной или ошибочной, то вера в реальное начало сознания и мышления, во всяком случае, для нас несомненна. В моем самосознании предмет веры, чувства, мысли совпадает в одно. Я мыслю, я чувствую, я есмь; это «есмь», очевидно, не исчерпывается мыслью и чувством, поскольку я прежде всего сознаю себя как духовную энергию или силу, как *волю*. Точно так же есть еще другие формы веры, которая в общем положении своем оказывается безусловно истинной: это — вера в реальные живые существа вне нас. Я могу ошибаться в отдельных случаях, предполагая реальные существа там, где их нет, ложным образом олицетворяя явления или принимая мои представления за действительность; тем не менее общий «догмат» моей веры в реальность других существ вне меня является мне непогрешимым.

Эта вера в реальность моего чувствующего и мыслящего субъекта и других подобных субъектов естественно

принимается за основание всякой другой веры в реальность тех или других фактов или явлений. То, что реально для всякого сознания, объект, который существует не для меня одного, но для всех, имеет общую реальность, засвидетельствован всеми. Так, мир явлений имеет всеобщую реальность для всякого сознания и отличается от галлюцинации единичного воображения. Правда, и этот критерий нередко нас обманывает: часто люди принимают за «всех» лишь свою ближайшую среду, некоторых своих современников. Но как бы то ни было, основной формой всякой человеческой веры является вера в собственное реальное существо и в другие реальные существа вне его.

Если мы спросим себя, к чему относится такая вера, что есть реального в нас и других существах, то нас и здесь ждут значительные затруднения. Прежде всего такая вера не может относиться к одной «чувственной форме» таких существ, к их телу, которое мы признаем реальным столько же и с таким же основанием, как и всякую другую чувственную форму; и она относится не к отвлеченному понятию о их личности или душе, так как это понятие может отсутствовать вовсе и первоначально (у детей, например) совершенно отсутствует. Она относится к их предполагаемой внутренней индивидуальности, к их чувству, мысли, воле, и притом к самому субъекту этой воли, мысли и чувства — словом, к *тому же самому, к чему относится наша вера в нашу собственную реальность*. Наша вера в реальность чужого существа не есть вера в реальность тела, доказательством чего может служить вера в это чужое существо, переживающая разрушение его тела, — общераспространенная вера в жизнь после смерти. И вместе с тем наша вера в чужую душу не есть вера в отвлеченное понятие, доказательством чего может служить то обстоятельство, что многие вовсе отрицают *понятие души* и отвергают в принципе бессмертие (хотя и не могут отказаться от неизбежной веры в реальность чужого «я»). Вера относится не к отвлеченному принципу, а к самой *реальности* чужого существа, которое существует для себя так же, как я для себя существую, т. е. к его мыслящей, чувствующей, действующей силе, к его *являющейся индивидуальности* или субъекту, и ни к чему другому.

Единственная реальность, которая *дана* непосредственно моему сознанию, есть реальность моего субъекта, и потому я естественно *понимаю* всякую другую реальность через эту и по аналогии этой. И действительно, не трудно убедиться, что наше *понятие* о реальном существе имеет

корень в представлении о живом существе, т. е. о психической силе в ее явлении, — об «энергии»<sup>34</sup>, как выражался Аристотель.

Вначале между одушевленным и неодушевленным, между жизнью и бытием, существом и вещью вовсе не кладется различия: все, что создается реальным, непосредственно олицетворяется, о чем свидетельствуют психология, антропология, язык всех народов. Лишь постепенно человек научается различать вещь как *фиктивное существо* от действительного индивидуального существа. Но тем не менее он никогда не может обойтись без олицетворения, все равно, фиктивного или бессознательного. Как дикарь и ребенок принимают вещи за существа, так и мы обыкновенно придаем вещам как бы призрачную индивидуальность в нашем воображении. В этом нет ничего удивительного, так как во всякой вещи мы имеем представление, чувственный образ, психический факт, который как бы материализуется в ней, получает в ней независимую от нас реальность.

И даже там, где мы силится возможно яснее провести границу между существом и вещью, мы совершенно не в силах обойтись без индивидуализации, олицетворения, как только мы признаем данную вещь реальной. Все то, что не есть простой объект, который существует только для какого-нибудь субъекта, — или ни для кого не существует, или, существуя для других, существует и *для себя*, т. е., будучи объектом, есть в то же время *субъект*.

Возьмем наше понятие *вещества*, которое в механическом мирозерцании всего более стараются противопоставить понятию существа. По-видимому, признавая реальность вещества, мы всего энергичнее противоречим всякой идеалистической гипотезе. Однако, как мы старались показать, вещество есть *явление*, и признавать это явление реальным, независимым от нашего ограниченного субъекта значит лишь видеть в нем объект всеобщего сознания, всеобщей чувственности, обусловленный субъектом высшего порядка \*. Если же тем не менее мы видим в материи нечто большее, чем простой объект сознания, больше, чем простую видимость, мираж чувствующего субъекта; если

---

\* Уже в первой части нашего рассуждения мы стремились показать совершенную немыслимость понятия «вещей о себе» (Ding an sich) или «существования о себе» (an sich sein), т. е. таких вещей или такого бытия, которое не существует ни для себя, ни для кого-либо другого. Это понятие представляется особенно нелепым в приложении к чувственной реальности материи, являющейся необходимо во времени и пространстве.

мы верим, что в таком явлении нашему субъекту действительно *является* некоторое реальное сущее, — мы по необходимости признаем эту реальность существующею не только для нас, но и для себя самой, т. е. не только как объект, но и как *субъект*. И в таком случае мы можем мыслить этот признаваемый нами субъект во всевозможных категориях сущего: как единый универсальный субъект; как одну мировую силу, являющуюся нашему сознанию; как множество отдельных взаимодействующих субъектов-монад или живых центров сил или как множество таких относительных центров, объединенных в одном субъекте высшего порядка и т. п.

Во всех этих случаях реальность представляется как реальное существо, как субъект, как *воля* — единственная сила, известная нам непосредственно. И там, где мы говорим о вещах как индивидуальных предметах, мы олицетворяем их путем сознательной или бессознательной фикции.

#### 4

Таким образом, между религиозною верой и той верой, которая является основным началом нашего познания, не лежит непроходимой бездны, поскольку предмет той и другой имеет одно и то же общее определение — сущее<sup>35</sup> как реальный, являющий себя невещественный субъект. Правда, задачи религии и философии различны, точно так же как и способы познания. Но в принципе противоречия между ними нет. В своих «Основных началах философии» Герберт Спенсер высказывает подобное же положение: он признает веру в реальную Силу, лежащую за пределами явления, основным общим данным религии и науки, причем он определяет эту Силу как абсолютное непознаваемое. Но мы уже видели, что наука и философия определяют эту «силу» как *являющееся и мыслимое*, как *явление и идею*. Что же касается до религий, то нет ни одной из них, которая признавала бы предметом своей веры Силу как таковую: в религии сила определяется как тот или другой дух. В то же время анализ нашей веры в являющуюся реальность убеждает нас в том, что и эта вера так же не заключает ничего иного, кроме сознания сущего, как действующего существа, как являющегося субъекта: в этом общем определении — все возможное содержание веры.

Действительно, нельзя указать другое несомненное содержание веры в собственном смысле этого слова. Всякая другая вера оказывается или производною, коренящеюся в этой вере, или же совершенно мнимой. Так, я могу оши-

бочно смешивать веру со знанием и чувством, поскольку элемент веры присутствует в обоих. Или же я могу верить в те или другие положения, т. е., выражаясь точнее, считать их истинными или вероятными по тем или другим основаниям; но, в конце концов, такая вера либо оказывается ложной, либо производится от знания, либо, наконец, производится из основного факта веры, из сознания существа как действующего субъекта, понимаемого и чувствуемого в его явлении.

Только такая вера в сущее как духовное начало, как субъект, имеет в себе внутреннее оправдание. Если сущее есть только явление или идея, то вера не нужна. Если оно есть непознаваемая вещь в себе, абсолютно чуждая чувству и мысли, — чуждая и внешняя как субъекту или духу, так и объекту или явлению, — то такая вера опять-таки сводится к совершенно празднему и, вдобавок, нелогичному отвлеченному предположению. При таком предположении вера все равно не может служить восприятием реальности, абсолютно чуждой и внешней нашему духу. Как реальное, подлинное восприятие сущего, вера мыслима лишь в том случае, если это сущее есть нечто сродное нашей подлинной реальности, нашему духовному существу. И, как мы видели, то положение, в котором совпадают вера, чувство и мысль, состоит именно в признании реальных независимых от нас и вместе соотносящихся с нами существ или субъектов, иначе — в сознании *сущего* как конкретного существа, как объективирующей в себе *самости*.

Предыдущие определения сущего как являющегося и как мыслимого не только не противоречат этому последнему определению, но, напротив, только в нем находят свое полное обоснование. Ибо мир, как явление и как идея, как чувственный объект и мыслимый логический объект, — предполагает чувствующий субъект и мыслящий субъект. И с другой стороны, объективно мыслимо и чувствуемо может быть лишь то, что сродно мысли и чувству, т. е. объект, тождественный по существу со своим субъектом. Поэтому сущее и может быть предметом конкретного, объективного знания.

## 5

Если вера дает нам непосредственное восприятие сущего, то лежит ли в ней самостоятельный источник абсолютного ведения, как то признавали мистики различных времен и народов? Не должны ли мы по их рецепту и на основании их многовекового опыта развивать в себе исклю-

чительно эту способность непосредственного восприятия сущего, постепенно умерщвляя свою чувственность и приводя в молчание самую мысль свою? Не должны ли мы отвлечься от внешнего восприятия, от самой мысли нашей, чтобы в недрах нашего духа найти «самость», абсолютный субъект сущего, его «атман», как выражаются Упанишады? <sup>36</sup> Не лежит ли в нем и принцип ведения и начало бытия?

Мы приходим таким образом к *мистическому идеализму*, который встречается в различных формах у многих мыслителей нашего века, исходивших из критики отвлеченного рационализма и искавших в вере и откровении — восполнения рассудочной философии.

Но если чистый отвлеченный рационализм представляется нам несостоятельным, то имеет ли мистицизм более прочные основания? Если наша мысль обусловлена имманентной ей верой во всей своей деятельности — во всяком приложении категорий, понятий и представлений к сущему, отделима ли вера от чувства и мысли в познавательном процессе? Может ли она сама по себе служить самодовлеющим источником ведения, помимо рефлексивирующего мышления и чувственного опыта?

Пусть в нашей вере выражается внутреннее, центральное отношение нашего познающего духа к другим существам. Но если так, то как возможна ложная вера и где критерий истинной веры в отличие от веры ложной? Фактически существует такое множество различных, противоположных верований в области религии, в области мысли, во всех сферах жизни человеческой, что едва ли в самой вере можно искать такого критерия. Опыт и размышление обличают, а следовательно, и исправляют ошибочные верования. Правда, мы уже видели, что и опыт, и размышление обосновываются верою, которая им имманентна. Но если поэтому ни субъективное чувство, взятое само по себе, ни отвлеченная мысль не заключают в себе критерия истинного знания, то следует ли искать такого критерия в слепой, неразумной вере? Не заключается ли он в том сознании реальной соотносительности нашего существа с другими существами, в котором участвуют нераздельно и вера, и чувство, и мысль, которое проникает и обуславливает собою всю нашу душевную жизнь и познание, составляя его общую трансцендентальную форму и его основное данное?

В наши дни, после векового развития критической философии и величайших успехов естествознания, нередко наблюдается возвращение к мистицизму, и притом в наиболее грубых его формах. Причиной такого «возвращения к типу предков» является не один суеверный инстинкт человека, не одно отсутствие или недостаточное распространение положительных знаний. В мистицизме сказывается неудовлетворенность эмпиризмом и рационализмом, протест против современной науки, которая всего менее освещает нам область нашей духовной жизни. В нем выражается стремление проникнуть в эту область путем непосредственного опыта, чтобы найти в ней решение конечных сомнений нашего ума и сердца; ибо ни частное эмпирическое познание природы, ни отвлеченности рассудочной метафизики не могут дать нам самого главного знания — о нашем подлинном реальном существе. Грубый, чисто эмпирический мистицизм, с его различными суевериями — в так называемом «спиритизме» или «окультизме», прельщает в наши дни не одних невежд. Он успел обратить нескольких выдающихся ученых-естествоиспытателей и, несмотря на явный корыстный обман его профессиональных жрецов, нередко привлекает внимание исследователей, стремящихся проникнуть в его «загадочные явления». В своем целом, однако, такой выродившийся мистицизм со своими вымышленными или действительными экспериментами, со своими фантастическими теориями и галлюцинациями существует в стороне от науки, которую он игнорирует, обращаясь к «тайным наукам» магов и медиумов. Не мудрено, что мистицизм становится синонимом суеверия, а мистики стали делиться на обманщиков и обманутых.

Но именно ввиду такого положения дела полезно выяснить себе ту относительную истину, которую заключает в себе действительный мистицизм, — как опыт непосредственного познания сущего. Ибо мистицизм не всегда был тем собранием отдельных суеверий, каким он является ныне. Он облакался в форму умозрения, представляя умозрительную переработку некоторых основных данных внутреннего религиозного опыта, данных веры или непосредственного созерцания сущего. И поскольку вера является фактором нашего знания, попытка гнозиса посредством такой веры представляет нам несомненный интерес, каковы бы ни были ее результаты. Интерес этот

увеличивается теми замечательными аналогиями и совпадениями, которые так часто встречаются в мистических учениях самых различных религий, веков и народов — индусов, греков, евреев, арабов, германцев. Во многих случаях мы не имеем данных предполагать какое-либо внешнее заимствование; в других — самое заимствование требует объяснения при различии условий и среды возникающих учений. Сходство обуславливается здесь внутренними причинами, внутренними требованиями мистического гнозиса — единством его задачи, его данных, его точки отправления. Недостаточность чувственного опыта и отвлеченной мысли для познания сущего сознавалась в эпоху первоначального развития философии не менее сильно, чем в те эпохи, когда опытные знания и отвлеченное умозрение достигали своих величайших успехов. С другой стороны, и такие успехи не должны мешать нам видеть границу эмпирического знания и отвлеченной мысли, их неизбежную неполноту.

Познаваемая нами действительность обусловлена формами чувственности и логическими категориями. И если мы признаем, что наше познание внешней нам действительности истинно в основных формах своих, что наши представления и понятия *могут* или *должны* ей соответствовать, мы допускаем тем самым, что как наши представления и понятия, так и эта соответствующая им действительность обусловлены тем же духовным началом, каким обусловлены наша чувственность и логический разум. В основании нашего сознания, как и в основании действительности, лежит один универсальный субъект. Это краеугольный камень всего идеализма, всего учения о познании и о познаваемом сущем.

Все объекты существуют для субъекта или на счет субъекта; все относительные, соотносительные или соотносящиеся индивидуальные субъекты суть отчасти объекты, предметы отношений и постольку сами обусловлены абсолютным, безотносительным субъектом, к которому сводится, таким образом, все реальное, из которого вытекает вся действительность, все мыслимое и чувствуемое, точно так же как и самое чувство и мысль. Поэтому, познавая это абсолютное начало, мы познаем в нем все вещи *sub specie aeternitatis* <sup>37</sup>.

Сообразно этому, высшею целью человеческого ведения является познание абсолютного субъекта, — той «самости» сущего, которая обуславливает собою всякое относительное, объективное существование, всякий объект

мысли и опыта, точно так же как и взаимоотношение индивидуальных, относительных субъектов.

Но возможно ли «объективное» познание этого абсолютного субъекта? Может ли он быть познан, как простой предмет опыта, предмет мысли и чувства, из частных явлений сознания и внешнего мира или из отвлечений нашего разума? Не обусловленный ничем внешним, он может быть познан лишь в нем самом, и притом непосредственно, поскольку мы находим абсолютный субъект в глубине нашего «я», — нашего чувства и разума, нашего ограниченного, относительного субъекта. Но для того, чтобы быть истинным и адекватным абсолютному субъекту, его сознание предполагает полное, интимное слияние с ним: сознание абсолютного достижимо лишь под условием утраты всякого частного индивидуального сознания, всякого относительного знания и опыта, — под условием решительного отвлечения от всей объективной действительности. Там, где исчезает всякое раздвоение ограниченного сознания, противопоставляющегося внешним объектам, где наше «я» теряет себя, оно находит абсолютную самость — «атман» всего сущего. Так учили индийские Упанишады; так учили и многие позднейшие мистики.

По-видимому, здесь исчезает возможность заблуждений веры, ибо в абсолютном она обретает свое истинное содержание. Ложная вера приписывает абсолютную реальность относительным существам, или реальное самобытное существование — простым *объектам* нашей мысли, чувства или воображения. Но если абсолютным предметом веры является всеединая реальность, которая определяется как подлинная *самость* сущего, то всякая форма веры, направленной на отдельные явления, отдельные объекты мысли или представления, очевидно, не может быть абсолютной, чистой формой веры. И постольку мистический гнозис, стремясь к познанию абсолютного, требует последовательного очищения веры или непосредственного созерцания — путем отвлечения от внешних предметов, от чувств, от представлений, от самой мысли даже. Это подготовительный, «отрицательный» путь мистического созерцания — *via negationis*<sup>38</sup>.

Так, индийская теософия родилась среди самого необузданного и фантастического политеизма, среди самой дикой мифологии, в которой все стихии олицетворялись в каких-то чудовищных демонах, меняющих образы и наполняющих природу своими фантастическими силами. Но, умирая для мира и погружаясь в недра своего духа, индий-

ские подвижники возвысились над этими призрачными богами и нашли в себе того верховного Брахму<sup>39</sup>, субъект, или «атман», вселенной, в котором они упраздняются.

Сначала мистик стремится вступить в общение с духовным миром; затем он стремится овладеть им в его абсолютном начале. Сначала он верит в безусловную реальность этого духовного мира и постепенно сознает призрачный характер чувственного явления, чувственного бытия. Но мало-помалу и духовный мир с его откровениями представляется ему относительным явлением, которому лишь ложная, несовершенная вера придает абсолютное значение; прежние боги либо обращаются в призрачных демонов, либо становятся аспектами, потенциями, эманациями<sup>40</sup> Всеединого. Такова обычная форма мистического идеализма.

## 2

Рассмотрим здесь процесс зарождения и развития мистического идеализма, как он изображается в одном из древних памятников индийской мысли.

«Надо искать, надо стремиться познать атман (самость), для которого не существует греха, который не подвержен старости, смерти, горести, голоду, жажде, который имеет истину предметом желаний и намерений своих. Тот овладевает мирами и всем, чем он желает, кто достигает познания атмана». Так сказал Праджапати<sup>41</sup>.

Девы и Асуры вняли и сказали: «поищем атмана; когда ищешь его, овладеваешь мирами и всем, что желаешь»<sup>42</sup>. Тогда Индра<sup>43</sup> из среды Девов и Вирочана из среды Асуров пустились в путь и, не сговорившись, пришли к Праджапати с горючим (для жертвы) в руках.

Они оставались тридцать два года послушниками. Праджапати сказал им: «С каким намерением вы оставались здесь?» Они отвечали: «Почитаемый! Тебе приписывают такие слова: надо искать, надо стремиться узнать атман, для которого греха не существует... и т. д. Желая познать его, мы оставались здесь».

Праджапати сказал им: «тот *пуруша*<sup>44</sup>, который видим в глазу, есть атман. Да, — прибавил он, — это Брахма, существо бессмертное и не знающее греха». «Почитаемый! — сказали они. — Есть пуруша, видимый в воде, и тот пуруша, который виден в зеркале; какой это из двух?» — «Он виден во всех вещах», — отвечал он.

«Посмотрев на себя в сосуд с водой, скажите мне, не узнали ли вы там самих себя (свою самость — атман)?»

Оба посмотрели тогда в сосуд, наполненный водою. — «Что видите вы?» — спросил их Праджапати. Они отвечали: «Почитаемый, мы видим весь наш атман, совершенно похожий до волос и до ногтей».

Праджапати сказал: «украсьтесь получше, нарядитесь в красивые одежды и пойдите посмотретья в сосуд, наполненный водою». Тогда оба, украсившись, нарядившись в прекрасные одежды и разубравшись, посмотрелись в сосуд, наполненный водою. «Что видите вы?» — спросил их Праджапати.

Они отвечали: «почитаемый, подобно тому как мы украсились, нарядились и разубрались, (так) и они (образы наши) украшены, наряжены, разубраны. Это ли атман?» — «Да, это Брама, существо бессмертное и не знающее страха». Они — Индра и Вирочана — ушли с облегченным сердцем.

Праджапати сказал, глядя на них: «Они уходят, не поняв и не познав атмана. Те, кто примет такое учение, будь то Девы или Асуры, — будут побеждены». Вирочана пришел к Асурам с облегченным сердцем и дал им такое наставление: «здесь один атман должен быть почитаем, атман должен быть предметом попечений. Почитая его, заботясь о нем, мы обретаем и этот, и другой мир».

Поэтому еще и теперь говорят про человека, который не творит милостыни, не имеет веры и не приносит жертв: «увы, он из рода Асуров». Ибо таково правило (упанишад) Асуров. Они убирают мертвых, дают им ароматы, венки и прочее, украшая их одеждами и уборами. Они думают таким способом обрести тот мир.

Но Индра, пришед к Девам, ощутил беспокойство: «точно так же, как он (атман, образ которого видел Индра) разукрашен, когда тело разукрашено, разряжен, когда тело разряжено и разубрано, так же точно он слеп, когда тело слепо, убог, когда тело убого, он погибает, когда погибает тело. Я не вижу здесь ничего выгодного».

Тогда, взяв в руки жертву для сожжения, он вернулся к Праджапати. Этот сказал ему: «О Магаван! С успокоенным сердцем ушел ты с Вирочаной, — какое желание приводит тебя вновь?» Индра отвечал (и рассказал ему свои сомнения).

«Это правда, о Магаван, — отвечал Праджапати: — я дам тебе новые объяснения об атмане. Пробудь здесь еще тридцать два года». Индра остался еще тридцать два года. Тогда Праджапати сказал ему: «та вещь, которая услаждается во сне, вот атман». Он прибавил: «это Брама

бессмертный и не знающий страха». Индра ушел с успокоенным сердцем, но, не дошед к Девам, ощутил тревогу: хотя эта вещь, которая услаждается в сновидениях, не сплнет, когда тело слепо, не хромает, когда оно хромо, не убога, когда оно убого, не испытывает ударов, когда его бьют; однако она некоторым образом получает удары, она некоторым образом испытывает страдание, она плачет некоторым образом (во сне). Я не вижу тут ничего выгодного».

С жертвой для сожжения в руках он вернулся к Праджапати, который сказал ему: «О Магаван, ты ушел с успокоенным сердцем; какое желание приводит тебя вновь?» Индра отвечал ему (и изложил свое сомнение). «Это правда, о Магаван! — сказал Праджапати: — я дам тебе новые объяснения об атмане, но пробудь здесь еще тридцать два года». Индра остался еще тридцать два года. — И Праджапати сказал ему: «то, что в состоянии сна сосредоточено, погружено в полный покой и не сознает никакого сновидения, — это есть атман; это Брами бессмертный и не знающий страха». Индра ушел с успокоенным сердцем, но, не дошед до Девов, ощутил тревогу:

«Это (то, что погружено в непробудный сон) не знает в таком случае Атмана (*т. е. самого себя*); оно не может сказать себе: «это я»; и оно не знает и (других) существ (*т. е. оно не знает ни субъекта, ни объекта*): оно во власти смерти».

Тогда Индра с жертвой для сожжения в руках вернулся к Праджапати и т. д. и изложил ему свое сомнение.

«Это правда, о Магаван, — сказал Праджапати: — я дам тебе новые объяснения об атмане и больше ничего не имею сказать тебе. Пробудь здесь еще пять лет». Индра пробыл там еще пять лет, всего сто один год. Поэтому говорят, что Магаван пробыл сто один год послушником у Праджапати. Тогда Праджапати сказал ему:

«О Магаван, это тело смертно; оно подвержено смерти; оно есть местопребывание атмана бессмертного и бесплотного. Атман, соединенный с телом, подвержен удовольствию и страданию. Пока он связан с телом, он не может избавиться от удовольствия и страдания, но когда он отрешен от тела, удовольствие и страдание более его не касаются».

«Ветер не имеет тела. Туча, молния, гром — все эти вещи без тела. Как все эти явления, возникающие из недр видимого эфира, облакаются в весь свой блеск и представляются в свойственной им форме», «так *сампрасада*

(т. е. дух, уснувший без грез), поднимаясь из этого тела, облекается в весь свой блеск и проявляется в той форме, которая ему свойственна. Он есть пуруша. Он прогуливается в этом мире, вкушая пищу, услаждаясь с женщинами, колесницами или со своими родственниками, не заботясь о теле, которое есть лишь придаток. *Прана* (душевная сила, *spiritus vitalis*) впряжена в это тело, как вьючное животное в колесницу».

...То, что думает: «Я хочу обонять», — есть атман, и он чувствует запах обонянием. То, что думает: «Я хочу говорить», — есть атман, и он говорит посредством голоса. То, что думает: «Я хочу слышать», — есть атман, и он слышит посредством слуха.

«Сущность, которая мыслит: «Я хочу думать», — есть атман. *Манас* (центральный орган сознания, ум, *mens*) есть его божественное око. Посредством этого божественного ока атман наслаждается, взирая на все предметы своих желаний».

Девы, сущие в мире Брамь, чтут этот атман. По этой причине они овладели всеми мирами и всеми предметами своих желаний. Тот овладевает всеми мирами и всеми предметами своих желаний, кто, искавши, обретает познание атмана. «Так сказал Праджапати» \*.

### 3

Индра, по-видимому, удовлетворился этим уроком и не возвращался более «говеть» к Праджапати, который более ничего не имел ему сообщить. Во всяком случае, сто один год, проведенные Индрой в послушании, пошли ему в пользу, — раз он овладел всеми мирами и всеми предметами своих желаний. Последние пять лет являются, по-видимому, особенно плодотворными, заканчиваясь объяснением и повторением всего пройденного курса. И последнее сомнение Индры относительно выгоды непробудного сна — сампрадады — делает большую честь этому богу, так как многие из его соотечественников вполне успокаивают свои сердца в немом ничтожестве нирваны.

Праджапати постепенно, последовательно раскрывает истину своему ученику в связи с его личными аскетическими усилиями. О самости, об Атмане, нужно пещись прежде всего, ибо в нем заключается все. «Мужья, жены, дети, богатства, все миры, — словом, вся вселенная, — дороги

---

\* Чандогья Упанишад у Реньо (*Materiaux p. servir à l'histoire de la philos. de l'Inde, Paris 1876*) 108—117.

нам не ради вселенной, мужей, жен, миров и богов, а ради Себя — Атмана; ибо и боги, и миры, и все существа отвергли бы как чужого того, кто стал бы признавать их отличными от этой самости — от Атмана. «Этот Брама, эти миры, эти боги, эти существа, эта вселенная есть атман» \*. Он есть нить, связующая вместе все миры и все существа \*\*.

Где же следует искать этот атман? Прежде всего всякое существо, поскольку оно существует, имеет его в себе. «Он виден во всех вещах». Но есть ли эта самость вещей их двойник, их образ или призрак, как то думают те племена, которые чтут усопших и демонов? Так же думают, по видимому, и многие современные «окультисты». Но «кто бы они ни были, — Девы или Асуры, — они будут побеждены», ибо они стоят на низшей ступени мистицизма, принимая призраки за откровение духа. Как тело, так и его призрак не есть истинная самость человека и всех вещей, и познание призраков не включает в себе «ничего выгодного». Наша истинная самость отлична от тела, и мы находим ее там, где перестаем ощущать или сознавать наше тело, например во сне. Но и эта вторая ступень — ступень грезящего мистицизма — все же является недостаточной. Наша душа, грезящая в сновидениях и каталептических состояниях, есть ограниченное существо, подверженное страданию и связанное с телом: она не есть «абсолютная самость» — Атман, не знающий страха, творящий из себя все миры. Оставляя чувственный мир и погружаясь в мир видений, мы еще не находим «ничего выгодного», хотя во внутренней жизни нашей психической реальности мы приближаемся к первоисточнику нашего бытия. Совершенное освобождение от тела и всего чувственного, всего объективного, внешнего нашей самости — и полное погружение в эту основу нашего существа — есть непробудный, невозмутимый грезами вечный покой. Вот Брама — «вечное существо, не знающее смерти», страдания и страха. Конечное «познание», созерцание этого «существа», полное слияние с ним, блаженство вечного, божественного покоя вне призрачного явления, вне дробного бытия с его ложью, страданием и борьбой — вот конечная цель индийской мистики. К ней стремятся мыслители, отчаявшиеся в возможности рационального познания; к ней стремятся индийские аскеты и некоторые

---

\* Ib. 118—119. Brhad. âranyaka Upanishad 2, 4, 5—6.

\*\* Ib. 122. Brh. âr. 3, 7.

христианские мистики. И однако, Индра не находит «никакой выгоды» и в этом вечном Атмане, в этом океане забвения, где бесследно исчезает все индивидуальное, теряя сознание себя и всех других существ.

Все это совершенно понятно: Атман есть все вещи; он есть наша душа, наш субъект, отличный от тела, и он — абсолютная «самость» всех вещей; понятно и сомнение Индры — в выгоде такого познания, в котором расплывается самое сознание. Труднее понять, какую выгоду получил он из последнего наставления Праджапати. Для этого нужно принять во внимание самый метод учения и его продолжительность: то было аскетическое радение или говение (*tapas*), — не курс отвлеченной метафизики. То было *практическое* познание Атмана.

Без тела, без мира, без внешних объектов — дух, Атман — не может чувствовать или сознать что-либо, а там, где он имеет тело, он страдает, подвержен внешнему ограничению, гнету, насилию, смерти. Таким образом, он в одно и то же время погружен в непробудный покой и движется, живет в мире. Поэтому подвижник, достигший познания Атмана, с одной стороны, обретает в себе его «блаженное ушение и вечный покой», а с другой — «прогуливается» в мире и наслаждается его благами, не заботясь о теле и о скорбях его, так как ничто не может более возмутить совершенного гностика или достигнуть той глубины, в которую его дух погрузился. Ибо его внутренний человек, его дух, или «пуруша», отождествился не с телом, не с призраком, не с индивидуальной душой, а с самим Брамю, в котором он «спит без грез». Но вместе, как ветер или молния, возникающие из бесплотной атмосферы, он проявляется в самых различных формах. Он видит свое отражение в образе каждого человека, он сознает себя во всех тварях: *tat twam asi* — «это — ты еси», т. е. все это, что ты видишь, есть ты сам. В глубине нашего существа мы солидарны со всем сущим, мы — едино со всем; и, освободившись от всего объективного, мы находим в себе ту «волю бытия», ту «самость» сущего, тот абсолютный субъект, который обосновывает все объекты, обуславливает все относительное бытие. В ней, в этой «самости», обретаем мы все миры и все предметы наших желаний, поскольку весь мир есть ее объективация.

Как паук выпускает из себя паутину и вновь поглощает ее в себя, так Брами, чистая, абсолютная воля, свободная от всякого гнета, от всякого объекта, создает из себя миры и объемлет их. И тот, кто оставил мир, оставил свою душу

и вошел в свой Атман, кто погрузился в ту глубину, из которой вытекают помыслы и желания, в то начало, которым обосновываются как внешний мир объектов, так и внутренний мир сознания,— тот овладел всеми мирами, тот в одно и то же время творит их как божество и живет в них как тварь, тот видит себя во всех тварях, и во всех тварях — единый Атман.

Для такой науки сто один год — короткий срок, и тот, кто ее действительно усвоил, получает господство не только над миром явлений во времени и пространстве, но и над самими богами. Известно, что индусы приписывают своим подвижникам чудодейственные способности и дар ясновидения. Мы не можем разбирать, что в таких рассказах соответствует действительности, что в них басня или простая сказка. Аскеты, не достигшие высших ступеней гнозиса<sup>45</sup>, могут «отводить глаза» себе и другим, показывая те или другие фокусы, быть может, развивая в себе известные психические способности,— об этом нам трудно судить с достоверностью. Несомненно одно, что *приемы* аскетических упражнений, направленных на развитие таких «телепатических» способностей,— более или менее однородны у подвижников самых различных народов и религий\*. Что касается до совершенного подвижника, вряд ли он станет проделывать психологические или иные фокусы, хотя, быть может, самые трансцендентальные условия восприятия и волевого действия для него видоизменяются под влиянием его аскетической гимнастики. Нарушения законов природы тут, очевидно, нет; но могут быть явления таких законов, которые нам пока неизвестны.

Так, например, подвижникам всех времен и народов приписывалась способность ясновидения в пространстве и времени — в прошедшем, настоящем и будущем. Многие отвергают возможность такого явления, другие признают его, ссылаясь на личный опыт. Но отвергать безусловно возможность такого «*априорного восприятия*» — значит признать абсолютными трансцендентальные условия чувственного, эмпирического восприятия. На такое признание, однако, не имеет права ни истинный эмпирик, не знающий ничего, кроме относительного, ни идеалист, признающий абсолютный субъект в основе всех отношений: ибо такой субъект не подчинен трансцендентальным условиям огра-

---

\* См. Regnaud, стр. 181, La délivrance par l'ascétisme et l'ehtase<sup>46</sup> (таковы безмолвие, ноздревое дыхание, сосредоточение при помощи известных психофизических приемов, самоумерщвление всех чувств и подавление жизненных функций и пр.).

ниченного сознания, точно так же как и, наоборот, трансцендентальные условия нашей нормальной чувственности не могут быть абсолютными, т. е. определять собою абсолютный субъект. С другой стороны, признавать возможность ясновидения — значит допускать возможность априорного восприятия вещей, которое, очевидно, должно происходить при иных трансцендентальных условиях, чем эмпирическое чувственное восприятие. И если всякое объективное, относительное существование обуславливается в конце концов абсолютным сверхвременным и сверхпространственным субъектом, то априорное восприятие в отличие от внешнего или эмпирического обуславливается *внутренним* отношением воспринимающего к воспринимаемому через конечное посредство той же абсолютной сверхчувственной основы нашего бытия и сознания. Поскольку индийские аскеты отрешаются от внешних чувств и погружаются в свою самость, они и думают найти в ней источник такого ведения\*.

Дальше этих отвлеченных соображений мы не идем и не можем рассматривать в высшей степени сложных *психологических* условий подобных явлений. Возможно ли такое практическое осуществление мистического гнозиса и, главное, в *какой мере* — пусть решает тот, кто пожелает проделать над собою те эксперименты, которым подвергают себя аскеты в течение их долговременного искуса. Психологические лаборатории со всеми их машинами едва ли помогут разрешению этих вопросов. Но для нас важен только теоретический результат мистики, поскольку она соприкасается с умозрительным учением идеализма. Правда, что «Атман» как абсолютный субъект признается теоретически непознаваемым, — в отличие от объектов: он достижим лишь практически\*\*. Но это практическое слияние с ним, это отождествление с Брамой (aham Brahma smi) все же признается абсолютным ведением.

В Индии положено первое основание идеалистической философии: впервые абсолютное всеединство было сознано здесь как духовное начало; впервые в человеческом духе найдена была сила, побеждающая мир.

---

\* Подобно другим мистикам, они допускают целую лестницу ступеней в процессе внутреннего самоосвобождения духа, начиная от чисто пассивного усыпления телесных чувств и кончая совершенной свободой, полным слиянием с Божеством. И этой лестнице соответствует ряд ступеней мистического гнозиса и ряд посредствующих духовных сил или потенциалов.

\*\* Ср. Deussen: «Das System des Vedanta» (Lpzg, 1883). S. 153—5.

Мы не имеем данных для исторического сближения греческой и западноевропейской мистики с индийской. В Греции мистицизм является логически необходимым моментом в развитии философской мысли, искавшей в откровении, в мистической интуиции Всеединого Сущего — восполнение и обоснование отвлеченного умозрения. Западноевропейский мистицизм определяется, с одной стороны, философским неоплатонизмом, а с другой — положительными историческими данными христианства, — Евангелием Христа, Его личностью и церковными догматами. Христианство с его универсальным характером далеко не может определяться как религия «непосредственного» откровения и существенно отличается от всякого мистического гностицизма. Во всяком случае мистицизм нормируется в христианстве некоторыми основными положительными и объективными нормами (I Иоан. 4, 1—3). Но, несмотря на все эти различия, на Западе, как и на Востоке, одностороннее развитие мистицизма в своем стремлении достигнуть сверхчувственного, непосредственного познания сущего нередко вело одинаковым путем к аналогичным результатам.

Чтобы достигнуть абсолютного сущего, надо умереть для мира, умереть для себя самого, погрузиться в безмолвие, в тишину, не возмущаемую никаким чувством, желанием или помыслом\*. Умерщвление плоти, аскетическое внутреннее самоумерщвление воли, чувства и разума есть условие такого ведения. Так учат индийские мудрецы и немецкие мистики, Упанишады и Санкарачария<sup>47</sup>, Мейстер Экгарт и Якоб Бёме. Тот, кто неравнодушен к самому аду, кто еще способен в аду испытывать мучение, тот еще не достиг совершенства.

Wer in der Hölle nicht kann ohne Hölle leben,  
Der hat sich noch nicht ganz dem Höchsten übergeben\*\*<sup>48</sup>.

Там, где исчезает грань между субъектом и объектом, между видящим и видимым, где прекращается всякое раздвоение между ними, — там остается один чистый немислимый свет, там индивидуальность распускается, как капля росы в лучах солнца, там живет Брами, или Божество. Здесь уже нет созерцания, в котором видящее

\* Ср. Реньо — указанная глава об искуплении путем аскетизма и экстаза.

\*\* Ангел Силезий<sup>49</sup>: «Cherubinischer Wandersmann». Ср. Deussen Sustex d. Vedanta. S. 84 — второе правило для истинного гностика.

отлично от видимого, но то и другое едино, как учит Плотин (VI, 9, 10, 11). Здесь упраздняется раздвоение, различие между индивидуальным и абсолютным субъектом \*. Где остается индивидуальность с ее самоутверждением и эгоизмом, где это ничтожество хочет быть о себе или для себя, — там ад борьбы, зла, лжи, призрачного существования, — там царство «князя века сего» \*\*. Лишь в полной нищете, в полном очищении, упрощении (ἁλλωσις), истощании человеческой воли, человеческого духа — он обретает в себе полноту Божества, которая поглощает его в своей бездне, соединяется с ним, растворяя его в своем свете. Как реки, впадая в океан, теряют название и образ, так мудрый, освободившись от имени и личности, становится одно с божественным Брамой.

Das Tröpflein wird das Meer, wenn ist in's Meer gekommen,  
Die Seele Gott, wenn die in Gott ist aufgenommen.<sup>50</sup>

Индийский аскет силой своего личного подвига побеждает богов, освобождается от их власти. Пока для него существуют боги, т. е. пока он еще отличает их от себя, — он еще не достиг совершенного ведения: «он как скот для богов», которым они кормятся. Неоплатоники и немецкие мистики, в своем стремлении слиться с Божеством, также усиливаются подняться выше личного Бога или, точнее, — личности Божества.

«Когда я стоял в моей первой причине, — говорит Мейстер Экгарт, — я не имел никакого Бога и был сам собою. Я не хотел ничего, не желал ничего, исповедуя себя самого по божественной истине. Тогда я хотел самого себя и не хотел никакой другой вещи; что я хотел, то я и был, и, что я был, того я и хотел и там находился без Бога и без всех вещей. Когда же я вышел из (этой) моей свободной воли и воспринял мое тварное естество, тогда возымел я и Бога; ибо прежде чем возникли твари, Бог не был Богом: Он был то, что Он был (т. е. той же всеединой чистой и безосновной Волей). Когда же возникли твари и восприняли свое тварное естество, тогда Бог стал Богом — не сам в Себе, а в тварях стал Он Богом. — Так вот мы и говорим, что Бог, поскольку Он есть Бог, не составляет конечной цели для тварей, как бы ни было велико то сокровище,

\* Ср. Regnaud, 130 сл.

\*\* Ср. Theologia Deutsch (весьма популярный мистический трактат, написанный, как думают, в XV в.), гл. 22 (ed. Pfeiffer)... «Denn Ichheit, Selbstheit, Mein, Mir und desgleichen gehört alles zum bösen Geiste»<sup>51</sup>, ср. гл. 36, 40, 44, 49 и др.

каким самая малая тварь обладает в Боге. И если б возможно было, чтобы муха имела разум и могла разумно искать вечную бездну божественного естества, то мы говорим, что Бог, со всем тем, что есть Бог, не мог бы наполнить или удовлетворить этой мухи. Поэтому мы молим, чтобы нам отрешиться от Бога (*dass wir Gottes leidig werden*) и воспринять истину и вкушать вечность, в ней же горние ангелы и души равны — там, где я стоял и хотел то, что я был, и был, что я хотел. Столь нищ должен быть человек волей и столь мало хотеть и желать, как он хотел и желал тогда, когда он был ничто». Такой человек должен забыть себя, Бога и все твари, обнищать волей, знанием и сознанием, ибо там, где сам Бог перестает быть разумом и сознанием, где Он перестает сознавать что-либо, — там Он отрешен от всех вещей и по этому самому именно там Он есть все и обнимает в себе все \*<sup>52</sup>.

Таким образом, божество является как Бог или Господь лишь с относительной, внешней точки зрения. Еще более последовательно проводится эта мысль в индийской Веданте, где Брама, или абсолютный Атман, определяется как Господь (*içvara*), личный Бог, — лишь в экзотерическом учении, для несовершенных гностиков\*\*.

Но мы не станем умножать примеров. Свидетельство мистиков различных времен и народов ценно для нас не только потому, что при отсутствии прямого исторического преемства они повторяют сходные положения, но также и потому, что мы наблюдаем у них повторение одного и того же опыта или по меньшей мере аналогичных опытов, продуманных и действительно пережитых.

Мистическое умозрение развивается на религиозной почве; но при этом все данные внешнего «положительного откровения», вся объективная сторона религии и культа естественно отодвигаются на второй план или отпадают постепенно, как нечто относительное, как внешнее посредство для непосвященных. Поэтому на христианской почве мистическое умозрение часто стеснялось в готовые рамки догмата или же вовсе порывало с ним, колеблясь между ортодоксальной схоластикой и гностическим пантеизмом. Мейстер Экгарт, например, один из глубокомысленнейших немецких мистиков, находился под сильнейшим влиянием

---

\* См. Meister Eckhart (ed. Pfeiffer, 1857) проповедь LXXXVII (стр. 281 сл.).

\*\* Таково также значение Логоса у Филона и у некоторых из его христианских последователей.

Фомы Аквинского — особенно в латинских своих трактатах; с другой стороны, его немецкие проповеди, как видно из приведенного образчика, значительно отклонялись не только от норм католической догматики, но и от норм положительной религии вообще.

По-видимому, уже в Индии чистый мистицизм пришел к наиболее важным и основным своим положениям. Правда, результат индийской мистики (в отличие от христианской) представляется нам чисто отрицательным. Познание «самости» — божественного Атмана, или Браммы, — достигается путем аскетического самоумерщвления чувств, воли и мысли; оно доставляет человеку «вечный покой», но в этом покое он теряет «себя, Бога и вселенную». Он убеждается в совершенной призрачности мира, всех тварей и существ, его населяющих, мало того — в совершенной призрачности и ничтожестве своего индивидуального «я». Все значение такого гнозиса заключается не в его теоретических результатах, которые легко и быстро могут быть усвоены, а в продолжительном и многотрудном процессе самоосвобождения от мира, в «пробуждении» от «кошмара» являющейся действительности и победе над миром, поскольку центр мира, его абсолютный субъект лежит внутри человека. Найти в себе этот центр и утвердиться в нем, сделать его центром своего бытия вместо мнимого центра нашего личного эгоистического «я» — вот истинная мировая задача человека, ибо, изменяя центр собственного существования, делаясь, так сказать, концентрическим абсолютной самости, человек восстанавливает в себе нормальное отношение мира к его первооснове, между тем как эгоистическое самоутверждение, жажда раздельного существования, чувственные похоти и влечения отвлекают человека от истинной «самости» сущего, подчиняют его лжи, страданию, смерти и заставляют его верить в ложь и смерть.

## 5

Как ни значительны такие практические результаты с точки зрения религиозной морали или с точки зрения современного пессимизма, мы должны спросить себя, насколько они состоятельны с чисто теоретической точки зрения. Кант доказал, что мы действительно обретаем внутри себя познание абсолютной «самости», что мы познаем сущее, отвлекаясь от всякого явления и погружаясь в недра нашего духа путем какой-то самогипнотизации. Определяется ли истинно сущее как абсолютный Атман —

безличная самость, беспредметная мысль или чистая беспредметная воля, свободная от всяких помыслов и желаний? По Шопенгауэру, который принимает по-своему результаты индийского идеализма, такая воля страждет в вечной жажде желаний там, где она тяготеет к мнимому, призрачному центру, или дробится на множество влечений в мире явления. И только аскетическое самоумерщвление такой похотной воли, индивидуальной воли и сознания вообще, только прозрение ничтожества мира возвращает мировую волю — субъект мирового процесса — к самой себе в состоянии блаженного покоя нирваны.

Но если абсолютная чистая всеединая воля есть истинная сущность «всех миров», если объективный мир явлений есть лишь обманчивый призрак, который безусловно не соответствует истинному существу этой воли, этого субъекта, то как объяснить самое существование, возникновение такого призрака? Если истинно существует только абсолютный субъект, то как возможно существование относительное, индивидуальное? И далее, допустив даже, что чувственный мир есть простой призрак, мы все-таки должны признать, что мысль о нем, мышление, направленное на его познание, — не призрачно. А между тем именно посредством мысли мы и понимаем мир.

Во всяком случае мистический гнозис со своим пантеизмом находится в видимом противоречии с живым человеческим сознанием. И для того, чтобы разрешить такое противоречие, требуется либо аскетическое самоумерщвление этого сознания, либо же изобретение целой теогонической и космогонической системы для согласования мистического умозрения с опытом и мышлением. Если сам по себе конечный результат аскетического созерцания приводит подвижника к блаженству нирваны или сну без грез, который невозможно «опровергать» какими-либо теоретическими соображениями, то, с другой стороны, совершенно ясно, что такой сон неизбежно прекращается там, где есть какая-нибудь объективная мысль или восприятие, где есть какая-нибудь конкретная воля, — словом, где есть духовная жизнь. Весь аскез мистика именно и направлен на то, чтобы в корне отрешиться от всякой индивидуальной границы, от всего объективного. А отсюда несомненно следует, что весь объективный мир, точно так же как и все конкретное сознание, хотя бы мы признавали и то и другое призрачным сновидением, — необъясним из чистой бессознательной «самости», из этого духа, «спящего без грез». И если мир обусловлен чувствующим и мыслящим субъ-

ектом, сознающим началом, то непонятно, откуда такое начало могло явиться.

Здесь граница чистого мистического идеализма, ибо, как только мы обращаемся к разуму, к чувственности, к объективному бытию, мы выходим из сферы абсолютного мистического единства. Тем не менее последовательно развитое мистическое учение не может обойти вопроса об отношении абсолютного сущего к являющейся действительности, ко множеству существ, составляющих вселенную. Правда, этот вопрос разрешается обыкновенно в более или менее отрицательном смысле: действительность улетучивается, расплывается в лучах Божества, обращаясь в призрачную аллегорию вечности. *Alles vergängliche ist nur ein Gleichniss*<sup>53</sup>. Но там, где требуется отыскать начало, основание действительности в самом абсолютном, мы, как и следует ожидать, встречаемся со значительными разногласиями.

Для индийского мистика, как и для Шопенгауэра, действительный мир есть непостижимая греза, возникающая из недр абсолютного, как видение или галлюцинация, вызванная магической силой желания. Еще мудрецы Риг-Веды видят в этом «желании» звено или «связь между бытием и не-бытием» (Риг-Веда, X, 129). Но, с одной стороны, возникновение грез или желания необъяснимо из неизменной самодовлеющей самости, чуждой всяких грез и желаний в своем вечном покое; а с другой стороны, сознание мира, разумная оценка действительности, хотя бы в качестве грезы, предполагает не более глубокий сон, не самогипнотизацию, а скорее полное пробуждение мыслящего духа. Мир явлений предполагает чувственность и предполагает мысль. Если он есть «видение» или «откровение» абсолютного Духа, то он предполагает мысль и чувство в самом этом Духе, который, таким образом, от начала не может ограничиваться своею абстрактною самостью, своим субъективным Атманом. Если же действительный мир есть галлюцинация отдельной индивидуальной души, то нужно объяснить, откуда берется эта индивидуальность с ее мыслью и чувством и почему существует один и тот же объективный мир явлений для множества соотносящихся и солидарных между собою индивидуальностей?

Эти вопросы неизбежно приводят нас к самым различным решениям. Наряду с абсолютным Атманом или в нем самом признается другое начало — чувственности, разума, причина явления, действительности. Так, наряду со

спиритуалистическим пантеизмом Веданты возникает дуалистическое учение Капилы<sup>54</sup>. Шопенгауэр рядом со своей волей или волящим субъектом признает «субъект познания» (Subject des Erkennens), который служит «носителем мира», т. е. обуславливает собою «мир как представление», — являющуюся действительность. Гартманн вместе с Волей признает в своем «Бессознательном» начало объективной мысли — абсолютную «Идею». Неоплатоники, языческие и христианские, принимали целую систему эманаций, излучений абсолютного начала, и первую из таких эманаций является Разум (νοῦς), или *Логос*, который обнимает совокупность идей сущего, общих форм и прототипов действительности — в одной всеединой идее. Таким образом, само абсолютное определяется как сознающее себя, объективирующее, раскрывающее себя всеединство. Этого мало: оно раскрывает себя в *реальном* множестве, как это показывает наш опыт, наше конкретное сознание. Абсолютное не отрицает действительности, а обосновывает ее. Оно не было бы абсолютным, если бы исключало ее или могло исключаться ею.

Но если так, то принцип мистического идеализма оказывается недостаточным, поскольку он исключает реальное множество и конкретное сознание. Это не абсолютный, а односторонний принцип, ограниченный своею односторонностью. Абсолютное сущее, которое не может быть обусловлено или ограничено ничем внешним, не ограничивается и своей субъективной самостью, своим «атманом»; оно заключает в себе положительную потенцию своего «другого». Поэтому-то ничто «другое» и не может быть ему границей, ибо в самой *реальности* этого «другого» раскрывается истинное конкретное существо абсолютного начала. Недостаточно сознать *духовность* этого начала в его противоположности чувственному, материальному миру: нужно показать, что оно в самом деле абсолютно, т. е. что оно заключает в себе основание этой своей видимой противоположности, — основание или начало действительности как своего «другого».

Но это есть уже задача умозрительной философии, которая выводит нас за пределы мистического идеализма с его отвлеченным спиритуализмом. Философия обращается к объективному миру, познанному посредством опыта, и пытается понять его в абсолютном посредством мысли. Она стремится к *объективному* познанию сущего.

Правда, мистический идеализм облекался нередко в умозрительную форму, не отрицая ни рационального, ни опытного познания и даже пытаясь не без успеха обосновать такое познание. В самом деле, если сущее в себе самом определяется как абсолютная самость, то не есть ли такая самость источник, реальный субъект мысли и чувства, конкретный, самоопределяющийся Дух? Не есть ли внутреннее самоопределение и самооткровение этого Духа — всеединый разум, универсальное *представление* или объективная *идея* сущего? Именно поэтому, погружаясь в абсолютное путем отрешения от внешних объектов и от субъективных личных помыслов, мистик находит в нем «все миры и все предметы своих желаний».

In deinem Nichts hoff ich das All zu finden<sup>55</sup>.

По учению немецких мистиков, в душе, достигшей сверхчувственной и сверхразумной первоосновы бытия, бесосновной божественной «свободы воли», сам собою рождается Логос, обнимающий в себе Разум всей вселенной. Утратив душу — личную индивидуальность, утратив мир и самого личного Бога, мистик находит в бездне Божества и Бога и мир, и себя самого в нераздельном абсолютном единстве со всем сущим. Проникнув в *Mysterium Magnum*<sup>56</sup>, он надеется непосредственно, интуитивно овладеть всеми тайнами природы, усматривая целое в частях; отдельные явления служат ему откровением Божества и мистическое откровение — ключом к совершенному естествознанию, к разумению мирового процесса в частях и в целом.

Здесь, однако, мы встречаемся с роковым вопросом: где критерий такого гнозиса, где ручательство его абсолютной истинности — помимо субъективной уверенности? Я не вижу основания сомневаться в том, что многие мистики действительно переживали те состояния или те «откровения», о которых они свидетельствуют. Но как проверить их опыт и убедиться в непогрешимости их гностического ясновидения? Как различить более или менее смутные проблески высшего сознания, преломленные в человеческой фантазии, от субъективных грез этой фантазии или от посторонних психических внушений, принимаемых за абсолютное откровение? Мы можем поверить на слово тем или другим свидетелям, сообщающим нам о своем внутреннем опыте; но мы не можем принять на веру той абсолютной

оценки, которую они склонны придавать этому опыту. Мистики всех времен и народов сходятся довольно близко в той части своего учения, которая возводит нас к мистическому созерцанию абсолютного; но попытки понять природу, понять мироздание из абсолютного, как и следует ожидать, представляют самые значительные различия. И поскольку каждый гностик претендует на непосредственное внутреннее понимание вещей, нам приходится разбираться в целом хаосе противоречивых мнений и фантастических положений. Очевидно, следует искать помощи в *рациональной философской и научной критике* всех этих мнений. При отсутствии философской и научной мысли фантазия заявляет свои державные права; и чем менее знает человек, чем дальше отстоит он от истины, тем естественнее является стремление перелететь на крыльях фантазии через ту бездну, которая его от нее отделяет. Но самая неудача подобных попыток заставляет человека обращаться к реальному знанию, которому мистические бредни служат лишь помехой на пути. Так пала мистическая астрономия, химия, медицина, натурфилософия средних веков: «непосредственное понимание» уступило место опыту и наведению.

Не подлежит сомнению, что в научном исследовании, в естественных или исторических науках интуиция гения, непосредственное понимание, или «дивинация»<sup>57</sup>, явлений нередко ведут к важнейшим открытиям: по выражению Пушкина, вдохновение есть в геометрии, как и в поэзии. Но, во-первых, такому озарению обыкновенно предшествуют долгие годы упорного труда и терпеливого исследования, изучения действительности, которым и обуславливается более глубокое проникновение в нее: «гений есть великое терпение». Во-вторых, догадки и гипотезы гения имеют цену лишь постольку, поскольку они проверяются последующим научным исследованием, поскольку из субъективного предположения они делаются объективным знанием. Критерий всех положений, относящихся к объективному миру, заключается в объективном логическом знании, основанном на опыте.

Но может быть, если в области познания внешнего, чувственного мира следует обращаться к опыту и к научному размышлению, то в области метафизики можно искать органа и критерия познания в непосредственном откровении или «интеллектуальной интуиции», как выражались немецкие романтики? Подобное предположение едва ли заслуживает серьезного обсуждения: мистическая интуи-

ция, подобно небесной манне, часто меняет свой вкус по желанию того, кто ее вкушает, и возводит ее в самостоятельный орган познания или искать в ней критерия истины значило бы просто провозгласить непогрешимость нашей фантазии. Бесспорно, философские идеи некоторых мистиков являются нам глубокими и вдохновенными; но так же мало, как и догадки в области естествознания, они могут быть усвоены нами без достаточного логического основания. Они должны быть «опосредствованы». Метафизика исследует общие формы познания или понимания сущего, общие условия опыта и явления и в них имеет свой критерий.

Мы видели, что в своем чистом абстрактном утверждении мистическое умозрение приводит к нирване индийского пантеизма. Что же прежде всего заставляет мысль отказаться от подобного результата и переходить к более конкретным формам идеализма? Действительность, познаваемая умом и чувством и предполагающая разум и чувство, — конкретное сознание, которое противоречит отвлеченному мистицизму в области опыта, умозрения, нравственности, в области самой религии. В этом конкретном сознании, следовательно, и нужно искать критерий знания.

На этом мы можем покончить нашу критику мистического идеализма. В наши дни важнее настаивать на той относительной истине, которая в нем заключается, чем ратовать против злоупотреблений или суеверий мистицизма. Если мир есть совокупность взаимодействующих существ или являющихся существ, то такое взаимодействие предполагает внутреннее, имманентное соотношение между ними. Если мир как явление обусловлен сознающим субъектом, если связная закономерность, господствующая в нем, обусловлена логически, то стремление познать самое духовное начало, субъект, обуславливающий объективное существование, является необходимым. И такое познание естественнее всего искать не вне, а внутри нас, в глубине нашего духа. В нем мы сознаем свою соотносительность со всем сущим, которое здесь как бы перестает быть нам внешним, являясь имманентным нашему сознанию.

### КОНКРЕТНОЕ ЕДИНСТВО ПОЗНАВАТЕЛЬНЫХ СПОСОБНОСТЕЙ

Источник истинного знания следует искать в нашем конкретном сознании. Эмпирики искали такого источника в чувственном опыте, отрицая всякие априорные, рацио-

нально-логические основания этого опыта; рационалисты искали его в чистом отвлеченном мышлении, мистики — в непосредственном имманентном восприятии сущего. И недостаток этих трех общих представлений о природе человеческого познания заключается не в том, что они признают, а в том, что они игнорируют или отрицают.

Отрицая в нашем познании присутствие какого бы то ни было универсального логического начала, какого бы то ни было реально-метафизического отношения к познаваемому существу, эмпиризм искажает действительную природу опыта, приходя в своем последовательном развитии к «логическому отрицанию логики», т. е. к чистому скептицизму. Вместо обещанной «положительной философии» эмпиризм последовательно должен вести нас к абсолютному иллюзионизму; объект опыта — мир явлений — обращается в простое психологическое представление, не имеющее никакого логического или реального отношения к чему-либо безусловно-сущему. Поэтому, исходя из всеобщего релятивизма, из учения об относительности явления, относительности опыта, эмпиризм приходит в противоречие с основным своим положением, поскольку мир опыта, мир явлений в своем целом представляется нам безотносительным и безосновным.

Равным образом и отвлеченный рационализм, принимая чистую мысль или чистое понятие за нечто безотносительное, на самом деле лишает мысль ее реально-логического основания и упраздняет логику диалектикой противоречий. Как мы видели во второй части нашего рассуждения, логична только обоснованная мысль, т. е. мысль в своем возможном или действительном отношении к сущему. Наша мысль предполагает, следовательно, внутреннее соотношение нашего духа к сущему. Отвлекаясь от такого соотношения, мы лишаем нашу мысль ее логического характера, ее необходимости и ее универсальности. Поскольку отвлеченная мысль противопоставляется сущему, чистый рационализм неизбежно приводит нас к своей противоположности, — к философии иррационального, бессознательного и непознаваемого.

Наконец, и мистицизм не обосновывает конкретного реального познания действительности, упраздняя ее собою. В своем отвлеченном утверждении он приводит нас к *акосмизму*, — мироотрицанию индийских подвижников, наполняя место исчезнувшей действительности грезами фантазии. Но, провозглашая веру или непосредственное восприятие сущего единственным органом истинного веде-

ния, мистик лишает самое это ведение его действительного, конкретного содержания и всякого объективного критерия. Объективное познание сущего предполагает опыт и мысль в ее универсальности.

На самом деле источник нашего знания о сущем лежит в конкретной деятельности нашего сознания, нашего чувствующего, мыслящего, волящего духа, и нельзя искать его в какой-либо одной способности его, не вступая в противоречие с другими, не вступая в противоречие с самыми фактами сознания. Так, сенсуалистический эмпиризм противоречит фактической *универсальности* тех форм сознания, в которых мы необходимо мыслим и воспринимаем объективный мир (я разумею формы времени, пространства, причинной связи и т. д.); он противоречит и нашему основному убеждению в самобытной, независимой от нас реальности мира, реальности других существ. Точно так же отвлеченный рационализм находится в противоречии с этим убеждением и с нашим чувственным опытом. И, наконец, односторонний мистицизм, ограничивая нас одним мистическим, непосредственным, или сверхчувственным, опытом, вступает в неизбежную коллизию с совокупностью нашего опыта и универсальностью нашего разума.

Источником нашего познания служит действительный опыт, обусловленный а priori универсальными законами нашего восприятия и нашей мысли, которая в свою очередь обусловлена своим внутренним имманентным отношением к сущему. Опыт есть источник реального, положительного знания не потому, что наш дух неизбежно ограничен субъективными состояниями или своими психологическими представлениями, а, напротив того, потому, что в таких представлениях или через их посредство он воспринимает нечто от них отличное — действительное, объективное явление сущего. Всякое иное понимание опыта ведет нас к иллюзионизму. Как предмет опыта, сущее не есть какая-либо «вещь в себе», безусловно внешняя нашему духу и случайно относящаяся к нему. Оно необходимо мыслится нами как объективирующее, раскрывающее себя в конкретной действительности. Как абсолютное, оно не противопоставляется относительному, не противопоставляется явлению, но заключает в себе самом основание всех отношений, основание своего явления, своей познаваемости. Ибо как простая абстрактная противоположность относительного и конечного, оно само являлось бы нам ограниченным своей отвлеченностью: оно не было бы абсолютным.

Источником познания сущего является нам наша

мысль. Но это не потому, чтобы наши отвлеченные понятия исчерпывали собою сущее или чтобы наша мысль сама из себя порождала познаваемую действительность, а потому, что сама мысль, обусловленная своим имманентным отношением к сущему, имеет свое основание и свой источник в абсолютном сущем. При всяком другом понимании соотношения мысли к сущему — она перестает быть логичной, перестает быть органом реального познания. Ибо если сущее признается абсолютно отличным от мысли и внешним ей, оно делается не только не познаваемым, но и не мыслимым: оно не может и обосновывать мысли. Если же оно признается абсолютно тождественным с мыслью, как в системе Гегеля, то их *действительное различие* обращается во *внутреннее противоречие*. Только конкретное единство, единство в различии, объясняет нам соотношение мысли к сущему, объясняет нам логическую универсальность мысли как органа положительного знания. Имея основание в абсолютном сущем, наша мысль приложима и к явлению, к чувственной действительности сущего. Мало того, она истинна только в этой приложимости к действительному сущему и находится в противоречии с собственной своей природой, когда утверждает себя отвлеченно от всякой приложимости.

Наконец, источником нашего положительного познания является и наша вера, как объективное условие реального восприятия сущего в мышлении и опыте: она утверждает реальность мыслимых и воспринимаемых нами существ, соотносящихся с нашим существом, и заключает в себе сознание этого внутреннего имманентного соотношения. Такое имманентное соотношение нашего духа к реальности обуславливает собою нашу мысль о ней и наше восприятие ее, которые иначе не относились бы ни к чему реальному; с другой стороны, это соотношение нашего существа к другим существам никогда не могло бы быть сознано, если бы оно не объективировалось в чувстве и мысли.

Таким образом, эмпиризм, рационализм и мистицизм являются нам как условные, отчасти искусственные точки зрения, на которые мы становимся при решении основной проблемы познания, отвлекаясь от конкретной действительности, от полноты конкретных физических и метафизических отношений нашего сознания. Подобное отвлечение неизбежно и законно, как единственно возможный эксперимент в области онтологии и теории познания, ибо только путем такого эксперимента мы можем различать нераздельно связанные факторы познания и основные определе-

ния сущего, обособляя их от бесконечности конкретных отношений. Но мы никогда не должны принимать результаты такого эксперимента, такого способа искусственного умозрительного наблюдения за нечто безусловное и безотносительное. Мы должны помнить об условности этого способа познания и о неизбежной отвлеченности его результата, чтобы не впасть в ложную метафизику и не принять нашу отвлеченную концепцию сущего за абсолютную.

## ЗАКОН УНИВЕРСАЛЬНОЙ СООТНОСИТЕЛЬНОСТИ

### 1

Основным данным нашего сознания является универсальная соотносительность сущего. О ней свидетельствует наш чувственный опыт в универсальных формах времени и пространства; о ней свидетельствует наша мысль в своей формальной всеобъемлющей универсальности, мыслящая сущее в своих логических категориях; о ней свидетельствует наша непоколебимая вера в реальный мир существ, с которыми мы связаны нераздельно. Эта соотносительность, сознаваемая нами, требует объяснений, поскольку в ней связываются противоположности духа и природы, представлений и вещей, «я» и «не-я». И между тем ни эмпиризм, ни рационализм, ни мистицизм не только не дают ей достаточного объяснения, но нередко прямо противоречат ей, либо отрицая универсальный характер этой соотносительности, либо объявляя ее призрачной и мнимой. В этом же заключается недостаток всякой ложной метафизики, как, например, материализма, дуализма, отвлеченного монизма или монадологии (как ее понимал Лейбниц). Во всех этих учениях либо признаются безотносительными вещи в себе, напр. множество субстанций, внешних друг другу и независимых друг от друга, причем соотношение их является совершенно необъяснимым. Либо же признается единая субстанция, в которой теряется различие соотносящихся вещей, а следовательно, и не может быть вовсе никакого соотношения. Точно то же повторяется и в той метафизике, которая выросла на почве критики наших познавательных способностей: ибо и в ней либо отрицаются какие бы то ни было отношения вне нашего субъективного сознания, которому противоплагаются безотносительные вещи в себе; либо самый субъект нашего сознания или самая мысль наша признаются безотносительными.

На самом деле все эти теории должны рассматриваться как попытки решить проблему сознания и онтологии, заключающуюся во всех отношениях нашего сознающего существа к совокупности сущего. И все они имеют цену лишь в той мере, в какой они содействуют решению и разъяснению этого основного вопроса философии.

Мы видели, как последовательный критицизм разрушает понятие «вещей в себе», или безотносительной реальности, безотносительной субстанции в основе явлений, показывая нам невысказанность, внутреннее противоречие такого понятия. Но, отказавшись от безотносительных вещей, мы должны отказаться и от безотносительного сознания.

Нет безотносительных состояний сознаний; и такие состояния не только связаны между собою, но в своем целом необходимо понимаются нами как отношения, как продукт взаимодействия между «я» и «не-я», духом и телом, субъектом и внешним миром. «Чистых состояний сознания» нет и не может быть нигде, ибо всякое состояние есть отношение; мы можем произвольно отвлекаться от терминов этого отношения, но не должны забывать, что такое отвлечение условно. В первой части нашего рассуждения мы видели, что нет явления без отношения между тем сущим, которое является, и тем субъектом, которому оно является. Поэтому нет и не может быть «чистого» опыта без отношения к обосновывающей его реальности, и такой «чистый» опыт есть лишь чистая отвлеченность, которой в действительности ничто не соответствует. Во второй части нашего рассуждения мы показали далее, что нет и не может быть чистой и безотносительной мысли, что вся наша мысль в основных своих категориях выражает отношения и обуславливается отношением к предполагаемому сущему. Мы показали, наконец, что нет и не может быть безотносительного восприятия сущего, ибо в таком восприятии уничтожается всякое различие между воспринимающим и воспринимаемым и конкретное сущее расплывается в нирвану чистого небытия. Все «безотносительное» есть лишь отвлеченность, а всякая отвлеченность условна и вдвойне относительна. В действительности все соотносится, и «быть» значит относиться. Бытие без отношений, чистое «безотносительное» бытие равняется небытию. Все, что есть, существует в каком-либо отношении; и то, что ни в каком отношении не существует, то не имеет никакого бытия. Недаром самый глагол «быть» имеет значение связки; и там, где мы употребляем его самостоятельно, где

мы утверждаем про какую-нибудь вещь, что она *есть* вообще, не определяя, *как* и *что* она есть, мы утверждаем лишь общее отношение ее к действительности, неопределенную бесконечность ее отношений к совокупности вещей. Отношение есть основная категория нашего сознания и основная категория сущего. А потому признание универсального закона соотносительности сущего составляет основную истину философии.

2

Нет мысли, опыта, чувства, восприятия, представления, понятия без отношения; нет воли без отношения к предмету ее хотения; нет сознания без отношения и нет существования без отношения. Ибо вещь существует только тогда, когда имеет какое-нибудь отношение к действительности, к тому, что мы называем сущим; и самым существованием своим она полагается в отношение, и притом в конкретное отношение к совокупности сущего. Нет вещей в себе, — нет и безотносительной сферы сознания, как это предполагалось в попытках критицизма, отвлеченно противопоставившего вещи сознанию. Сознание есть всегда сознание чего-нибудь или о чем-нибудь, оно всегда заключает в себе отношение как свое внутреннее реальное и логическое условие; и в самом условном противополжении этого сознания вещам заключается предполагаемое соотношение. Отсюда объясняется конечный неуспех всех тех ученых, которые исходили из чисто отвлеченного противополжения сознания вещам и стремились установить между ними абсолютное различие. Сознание имманентно, оно существует в субъекте и для субъекта; и вместе оно трансцендентно, поскольку оно заключает в себе отношение к отличным от него объектам. Сознание имеет своим предметом наше «я» в его отношении к «не-я» и «не-я» в его отношении к «я».

В нашем опыте и мышлении вместе с сознанием нашего собственного мыслящего, чувствующего и волящего «я», нашего собственного реального и являющегося субъекта, дано сознание его ограниченности, его соотносительности с внешней ему реальностью, с другими являющимися субъектами. Такая соотносительность обуславливает и форму, и содержание моего сознания как ограниченного существа, и вместе, в самом сознании этой соотносительности я выхожу за пределы моей субъективной индивидуальности и понимаю универсальное всеединство сущего. Ибо я логически связываю свои субъективные состояния с ре-

альными вещами и процессами, независимыми от моего индивидуального «я».

Утверждая себя отвлеченно от такого универсального, внутреннего всеединства, от такой соотносительности сущего, моя ограниченная индивидуальность отказывается от познания сущего и погружается в призрачный мир своих представлений; отвлеченная мысль не может выйти из заколдованного круга своих понятий иначе как путем иррационального противоречия.

В сознании реальной соотносительности нашего существа с другими существами мы познаем реальность внешних объектов в отличие от чисто субъективных представлений. Такое сознание дано нам во всех активных и пассивных состояниях нашего духа, в деятельности и аффектах нашей воли, наших чувств, нашего разума. И постольку во всех состояниях нашего сознания потенциально или актуально заключается критерий объективного знания.

Опытное познание внешнего мира может быть всеобщим и необходимым, поскольку основные его положения истинны «о всем и для всех», т. е. объективно истинны относительно целых общих классов явлений сущего и обязательны для всякого разумного сознания. Субъективное представление существует для меня одного; объективное явление существует «для всех», т. е. всеобщим образом.

Пусть человек убеждается сначала чисто эмпирически в объективной реальности некоторых явлений, сопоставляя свой личный опыт с тем капиталом общих знаний и опыта, который передается ему с детства в общении с его ближними. Пусть он имеет эмпирический критерий истинности или реальности всех новых познаний или восприятий — в их отношении к этому общему основному, усвоенному им капиталу, — к той «действительности», которую он признает объективной и реальной «для всех». Такой критерий является, конечно, относительным и условным, поскольку общее представление о действительности подлежит изменению и развитию. Но как личный опыт, в котором я познаю какую-либо отличную от моего субъекта реальность, так и усвоение какого бы то ни было чужого опыта, опыта других субъектов предполагают во мне сознание реальной соотносительности моего субъекта с другими существами или субъектами.

Такая внутренняя соотносительность, сознаваемая мною в опыте и в мышлении, обуславливает а priori наш опыт и нашу мысль во всех их категориях. Без нее немислимо было бы признание никакой внешней нам реальности,

никакого отличного от нас субъекта. Без нее невозможно было бы и действительное самосознание, в котором я отличаю реальное «я» от реального «не-я» и сознаю себя как субъектом, так и объектом отношений. Наше убеждение в действительности, в независимом от нас существовании объектов предполагает не только реальность стоящих за ними субъектов, но и внутреннюю соотносительность таких субъектов.

Такая соотносительность, обуславливающая все формы нашего сознания и познавания, включает в себе критерий нашего знания: критерий отдельных наших убеждений, понятий, представлений, восприятий заключается в их соотношении, *в соотношении нашего познающего субъекта ко всей совокупности познаваемого сущего.*

Сознание всецело обусловлено реальной метафизической соотносительностью существ. И если материалист видит в сознании простое отражение внешнего взаимодействия вещей, то на самом деле и такое внешнее взаимодействие есть лишь явление их внутренней соотносительности: столкновение безотносительных «вещей в себе», их встреча или взаимодействие есть немислимая нелепость; не менее нелепо и предположение, чтобы такое случайное столкновение вещей могло высечь из них искру сознания и пробудить в них познание себя и друг друга.

Если мы не ограничены одними субъективными состояниями, если вне нас есть реальный мир существ, который является нам чрез посредство наших восприятий и объективно представляется нами, то следует действительно признать, что *наше сознание обусловлено внутренним соотношением вещей, в основании которого лежит абсолютное всеединство сущего.* Наше сознание необходимо предполагает такое соотношение раньше, чем оно его познает, — раньше какой бы то ни было отчетливой дифференциации личного самосознания от объективного сознания других существ. Ибо самая эта дифференциация предполагает ясное различие отношений.

### 3

Философия есть рациональная переработка данных сознания. И поскольку основным данным сознания является соотносительность нашего существа с другими существами, основным вопросом теоретической философии — онтологии и теории познания — служит вопрос о том, что такое соотношение между существами, в чем оно состоит, как оно возможно и как оно познается нами? И соответ-

ственно этому основной вопрос практической философии может формулироваться как вопрос о том, каковы *должны* быть отношения между существами, каково должно быть мое отношение к сущему?

Прежде всего мы сознаем соотношение между существами как чувственное или физическое. Познаваемый нами мир явлений во времени и пространстве есть сфера физического взаимодействия. Физик принимает такое взаимодействие как данное, исследуя его конкретные формы. Но если даже допустить между существами чисто внешнее соотношение механического порядка, философия вправе требовать его объяснения.

С точки зрения наглядного представления нет ничего естественнее того предположения, что бесчисленные атомы, беспорядочно движущиеся в бесконечном времени и пространстве, сталкиваются между собою, как шары на бильярде. Но философия исследует самые условия, самые предположения, заключающиеся в таком «наглядном представлении» и кажущиеся столь естественными и необходимыми с точки зрения нефилософского наивного реализма, что он не думает отдавать себе отчета о том, по какому праву он их допускает.

В самом деле, что предполагает, например, материалистический атомизм? Он предполагает, что атомы существуют безотносительно о себе и для себя и в то же время что они существуют друг для друга, т. е. что они находятся в универсальном соотношении, подчиненном общим законам. Он предполагает, далее, что для атомов есть время и пространство, в которых они существуют и движутся. Все эти предположения, если только продумать их последовательно, заключают в себе чрезвычайно сложные проблемы, абсолютно неразрешимые с точки зрения чистого материализма. Все эти предположения, как мы видели это уже в первой части нашего рассуждения, прямо ведут нас к идеализму. Ибо если только мы признаем, что атомы существуют о себе и для себя и что для них существует нечто сущее вне их, и притом в формах явления — времени и пространства, — мы превращаем атомы в субъекты, в монады, внутренне соотносящиеся друг к другу, причем их универсальное соотношение, очевидно, получает идеальный характер, подчиняясь общим логическим законам. Короче, мы приходим к теории *метафизического социализма*, если не хотим отказаться от реалистической гипотезы и отрицать реальную основу явлений. Физическое взаимодействие вещей, если только мы видим в них нечто

большее, чем чисто субъективные явления или представления, необходимо предполагает метафизическое соотношение между ними. Но физическим взаимодействием ограничиться нельзя — уже при изучении внешних явлений, — как только мы переходим к внутреннему миру сознания, которое их обуславливает.

4

Физиологически сознание и познание есть продукт нервно-мозговой деятельности, причем самая нервная система является продуктом мировой органической эволюции. Психологически наше сознание и познание являются результатом сложного взаимодействия духа и тела, т. е. внешних явлений и нашего сознающего существа. Наконец, логически познание есть установление объективной связи представлений и понятий, соответствующей действительному порядку вещей, т. е. действительным, необходимым отношениям сущего. Иначе говоря, оно есть результат согласования нашего сознания с сущим.

Из одних данных физики и механики нельзя объяснить сознания или познания, поскольку в области духа приходится считаться не с внешними, а с внутренними соотношениями. Из одних субъективных фактов или состояний сознания также нельзя объяснить ни действительного познания, ни реального воздействия на внешний мир. И если сознание нельзя объяснить из материи, или механизма, абсолютно внешнего сознанию, то, с другой стороны, и самые субъективные факты сознания, рассматриваемые как чисто субъективные состояния, не объясняют нам сами по себе проблемы отношения этого сознания к чему-либо отличному от него — в деятельности нашей воли, наших чувств и нашего разума.

С точки зрения чистого феноменализма, отрицающего какое бы то ни было «реальное» познание и ограничивающего наше сознание одними явлениями, самое познание явлений представляется необъяснимым. Отрицая всякую реальность вне явления, всякую реальность вне чисто эмпирической действительности, он вынужден установить самое резкое разграничение между внешними материальными явлениями и явлениями внутренними, психическими. Отрицая всякое метафизическое, субстанциальное отношение между этими двумя порядками явлений, он становится в недоумении перед этим открытым вопросом: каким образом один ряд этих явлений (субъективного порядка)

может сознать себя и познавать другой ряд явлений? Как явление может познать явление?

Гипотеза *параллелизма* между физическими и психическими явлениями оказывается столь же беспомощной, как некогда оказалась гипотеза такого параллелизма между духовными и физическими субстанциями, между субстанциями вообще. Ибо уже для того, чтобы допустить такой параллелизм, мы должны иметь возможность сравнить оба порядка явлений *независимо* друг от друга, что было бы невозможно, если бы мы были действительно замкнуты в сфере своего субъекта и если бы между этим субъектом и другими физическими или психическими началами вне его не существовало некоторого внутреннего соотношения, лежащего в основании всех наших познавательных актов.

Теории пригодны лишь постольку, поскольку они объясняют факты. Основным фактом нашего сознания является именно соотношение нашего сознающего существа к нашему телу и через его посредство ко всему внешнему миру, к другим существам, отличным от него. Но, с одной стороны, наше тело не может быть физическим субъектом или, точнее, физическим органом нашего сознания помимо своего физического или органического соотношения со всем внешним миром, а с другой стороны, и наше сознание не ограничено «нашей кожей», объективно воспринимая внешнюю реальность, являющуюся ему через посредство чувственных впечатлений. Наше тело физически приспособлено к восприятию чувственных объектов, и восприятие столь же невозможно без таких объектов, как и без чувствующей организации. В известном смысле можно сказать поэтому, что природа составляет часть нашей чувствующей организации, точно так же как и в этой последней, т. е. в нашем нервно-мозговом аппарате, можно видеть лишь высокодифференцированный, индивидуализированный орган универсальной чувственности.

Во всяком случае чувственность обусловлена реальным взаимоотношением нематериального чувствующего субъекта и его материального объекта — действительного, вещественного мира. Но такое взаимоотношение, в свою очередь, мыслимо под условием внутреннего соответствия объекта — субъекту: действительный мир, реальность которого признается нами отличной от реальности нашего ограниченного чувствующего «я» и независимой от него, должен быть чувственным, должен заключаться в пространстве и времени, чтобы быть объективно воспринятым нами. Мы знаем уже, какая проблема заключается в таком

предположении. Как могут реальные вещи или существа являться нам или существовать в пространстве и времени, если пространство и время суть субъективные формы чувственности? Пусть такая чувственность определяется как универсальная, — проблема еще не решается, она только усложняется таким определением, ибо требуется объяснить, как возможна такая чувственность, каково ее отношение к индивидуальным чувствующим субъектам и к тем вещам, которые в ней воспринимаются.

Учение о внутренней соотносительности вещей дает нам ключ к решению этой проблемы. Бытие вещей в пространстве и времени возможно лишь под условием внутреннего соотношения этих вещей, их идеального единства в их реальном различии. И это внутреннее единство вещей в их различии обуславливает собою самую организацию универсальной чувственности. Время и пространство суть чувственные формы внутренней соотносительности вещей в их являющемся различии. И таким образом, внешнее отношение вещей и их изменений во времени и пространстве обуславливается их внутренней соотносительностью.

Этой же соотносительностью вещей обуславливается и их объективная, логическая мыслимость, объективная познаваемость сущего в его явлении. Ибо познание сущего может быть логичным и положительным лишь при условии согласования и соответствия сущего — с нашей познающей мыслью. Если сущее, как таковое, не может быть объектом нашей мысли, если оно *немыслимо*, то все наше познание и мышление основываются на ложном предположении и в основе своей являются нелогичными. Если же оно может быть объектом мысли, то оно внутренне соотносится с ней, обосновывает ее, и в таком случае в самой мысли нашей мы находим проявление того единства субъекта и объекта, познающего и познаваемого, разума и бытия, которое должно быть понято нами как основание действительности. В сознании этого единства и заключается *основание идеализма*. Рассмотрим, каким образом это единство должно быть понято.

## КОНКРЕТНОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ АБСОЛЮТНОГО

### 1

Всякая философия, стремящаяся понять мир как целое, пытается объяснить универсальную связь вещей в ее отношении к нашему разуму, к нашему сознанию. Еще в древности мы находим попытку объяснить эту связь

учением о единстве субстанции, лежащей в основании всех вещей. В новой философии Спиноза с особой энергией выдвинул вновь это учение. Но из такой пребывающей основы, из такого субстанциального единства не объясняется множество и различие вещей, не объясняется их конкретное соотношение друг к другу и к нашему сознанию, не объясняется мир явления во времени и пространстве. Пусть мир движения, изменения, рождения и смерти, мир генезиса, явления, индивидуального существования есть лишь кажущийся, призрачный мир представлений нашего индивидуального, ограниченного сознания. Требуется объяснить самое это сознание в его отношении к абсолютной субстанции и к другим вещам; и при этом нужно объяснить его во всей его действительности, во всей его особенности и различии от неизменного абсолютного. И мало-помалу самосознание нашего индивидуального «я» противопоставляется понятию абсолютной субстанции; самосознание является нам как реальное, действительное, живое, между тем как «субстанция» обращается в простую универсальную *потенцию* явлений, в *потенцию* отношений, и тем самым перестает быть абсолютной: она существует только в явлении, в отношениях, а сама по себе обращается в совершенно бессодержательную чистую отвлеченность. Действительные конкретные отношения предполагают действительные явления, обусловленные субъектом. И таким образом наряду с понятием субстанции выдвигается понятие субъекта.

Но как объяснить соотношение субъекта к его объекту, как объяснить связь вещей или существ, связь «я» и «не-я», — хотя бы в самом процессе сознания, — если понятие единой субстанции оказывается непригодным для такого объяснения?

В отличие от предшествовавшей метафизики Кант указал в самом сознании или субъекте начало универсальной связи всех наших представлений, всех явлений во времени и пространстве. Но в сущности и Кант не вполне отрешился от «субстанции» своих предшественников, не замечая, что его «вещи в себе» становятся на их место. Мы уже видели, какое противоречие заключалось в этом понятии: с одной стороны, «вещь в себе» признается абсолютно внешней и чуждой сознанию, вне всякого возможного к нему отношения. А с другой — «вещи в себе» полагаются в основание мира явлений, поскольку все содержание нашего опыта и наших представлений дается нашему сознанию или сознающему субъекту «извне». Мы видели

далее, как отсюда идеализм последовательно пришел к совершенному отрицанию «вещей в себе», к признанию их абсолютной *немыслимости* и к новому утверждению *закона всеобщей соотносительности*: все, что существует, находится в необходимом соотношении к нашему сознающему субъекту.

Но значит ли это, что такой субъект был действительным началом всех отношений, — универсальной связью сущего, как это предполагает, по-видимому, субъективный идеализм? Значит ли это, чтобы все сущее актуально сознавалось нами, являлось нам? Соотносительность вещей обуславливает возможность их явления, их объективного бытия друг для друга; но самые формы чувственного явления — время и пространство в их бесконечности — показывают нам, что такая соотносительность простирается за пределы того, что нам является: ибо все бывающее во времени связывается с прошедшею и будущею бесконечностью, а все находящееся в пространстве — с бесконечностью протяжения. И уже одно это не позволяет нам видеть связь вещей или явлений в нашем конечном, ограниченном субъекте, противопоставляющемся этим вещам и явлениям.

С одной стороны, эта связь представляется нам обусловленной самыми формами нашего познания, нашей чувственности и нашей мысли: это — универсальное соотношение явлений в чувственных формах времени и пространства; это — универсальное логическое соотношение, в котором каждая отдельная вещь получает свою конкретную определенность в совокупности других вещей. С другой стороны, эта связь является нам как реальное взаимодействие сил, в основании которого мы должны допустить реальное, субстанциальное единство. Всякое соотношение предполагает в своем основании некоторое единство взаимоотносящихся вещей или терминов, — то, в чем они связываются между собою. И потому универсальная соотносительность сущего предполагает универсальное всеединство, заключающее в себе основание или потенцию всех отношений и всех различий.

Такое абсолютное всеединство не есть чисто логический синтез, из которого не объясняется реальное взаимодействие вещей; оно не есть единство сознания, единство субъекта, ибо одно субъективное единство не может обосновать реального взаимодействия «я» и «не-я». И в то же время абсолютное всеединство не есть простое единство субстанции, в котором упраздняются все конкретные различия взаимоотносящихся вещей. Ясно, что из понятий

такой субстанции, сущей «о себе», нельзя объяснить ни реального *субъекта*, сущего «для себя», ни *объекта*, или объективного бытия, существующего «для другого», т. е. для этого субъекта.

Отсюда — ряд попыток возвыситься до более конкретной идеи абсолютного и примирить понятие абсолютной субстанции, как пребывающей *основы* всех отношений и всякого относительного бытия, с понятием *субъекта*, как деятельного начала, обуславливающего действительное объективное существование, актуальные отношения объектов. С представлением Канта о вещах в себе был отвергнут последний остаток картезианского дуализма, и учение об универсальной соотносительности сущего нашло себе основание в «абсолютном идеализме» немецких философов, — в признании тождества субъекта и объекта, единства духа с его другим.

Это учение, нашедшее в системе Гегеля столь яркое выражение, как мы видели, пало жертвой своей ложной отвлеченности; и до сих пор ни одна попытка исправить или дополнить философию Гегеля не увенчалась успехом, приводя к прежнему спиритуалистическому дуализму или к каким-либо другим основным положениям прежней метафизики.

Но отвлеченность немецкого идеализма не должна мешать нам видеть основную его правду. Связь вещей, их действительная соотносительность не сводится к единству субстанции и в то же время не может быть признана простым субъективным понятием нашего ограниченного сознания. Эта реально-логическая связь вещей, вне которой ничто не может быть мыслимо, ничто не может существовать вообще, предполагает реально-логическое единство. Конкретная соотносительность, взаимодействие «я» и «не-я», духа и природы, субъекта и объекта предполагает основное единство в их различии, универсальное всеединство духа с его противоположностью, мысли — с реальным бытием. Здесь, и только здесь, путь к решению конечной проблемы познания и метафизики.

Таков естественный, законный результат немецкого идеализма после Канта. Но одним этим общим результатом ограничиваться нельзя; требуется раскрыть определения абсолютного и *доказать* его из него самого, т. е. показать в нем истинное универсальное основание *всего* сущего, *всей* действительности во всем ее объеме.

Этой последней задачи немецкий идеализм и не выполнил в должной мере. Понимая абсолютное начало

слишком отвлеченным образом, он вступил в противоречие с опытным знанием и в то же время запутался во внутренних противоречиях, вызванных этой отвлеченностью. Он превращал абсолютное в *отвлеченное* начало, противоположное действительности и бессильное объяснить сферу индивидуального, относительного существования — мир явления. Такое абсолютное или, точнее, абстрактное начало заключает в себе не основание, а отрицание своего «другого», т. е. отрицание природы и ограниченного человеческого сознания и постольку само подлежит отрицанию во имя поправленных прав естествознания и психологии.

Немецкие мыслители признают, что абсолютное всеединство, как бы оно ни определялось, есть начало, заключающее в себе потенцию или основание всего сущего, всего действительного. И поскольку мы отличаем относительные вещи, относительное существование как нечто «другое», отличное от абсолютного, мы можем сказать, что это абсолютное заключает в себе основание своего другого. Но по этому самому, чем реальнее, конкретнее познаем мы это «другое» во всем его отличии от абсолютного, во всем его самоутверждении, во всей индивидуальности его элементов, тем конкретнее будет наше представление об абсолютном, которое его обосновывает. Между тем в отвлеченном идеализме немецких философов мы не находим основания для такого позитивного познания действительности, для признания относительной реальности индивидуального существования. Везде при переходе от абстрактных определений к конкретной, индивидуальной действительности является не только логический скачок, но прямое противоречие, как мы видим это, например, у Гегеля. Бессильное обосновать действительность, само абсолютное обращается в отвлеченную «идею» этой действительности, в чистую *потенцию*, которая сама по себе не может перейти во что-либо актуальное. Реакция против такого идеализма как в философии, так и в особенности в положительной науке была не только законна и необходима сама по себе, но оказала величайшую услугу самому идеализму, предъявив ему новые требования и обличив его ложную отвлеченность.

## 2

Рассмотрим здесь те *формальные требования*, которым должно удовлетворять истинное конкретное определение абсолютного.

Требуется найти такое определение абсолютного нача-

ла, которое могло бы обосновать действительность, т. е. действительный мир являющихся, соотносящихся существ и вещей в их актуальном отличии от абсолютного. *Абсолютное обосновывает свое другое и, следовательно, существует не только о себе (an sich) и для себя (für sich), но и для всего другого.* Абсолютное не есть ни отвлеченная безотносительная субстанция, ни безотносительный субъект. Субстанция, сущая только *о себе*, есть чистая потенция, и субъект, сущий только *для себя*, не имеет универсальной действительности, не имеет никакой действительности вообще и в конце концов перестает различаться от субстанции. Без отношения субъекта к объекту нет ни воли, ни мысли, ни чувства, ни сознания, — нет актуального, действительного субъекта. Только в своем *альтруизме*, т. е. как бытие *для всего другого*, абсолютное есть универсальное и *актуальное* абсолютное, обнимающее в себе полноту бытия \*. То, что не существует ни для чего другого, не существует истинным образом и о себе самом и для себя самого, не существует и для моей мысли, не существует для чего бы то ни было — ни в каком отношении.

В отвлеченном идеализме «бытие для другого», или объективное бытие, представлялось исключительно формой условного, относительного существования, в котором «быть» значит быть в отношении. Но, как уже сказано, абсолютное, исключаящее из себя такое определение, т. е. исключаящее относительное, условное бытие, не обосновывает, а отрицает его и по тому самому является отвлеченным, а не абсолютным началом. Таково абсолютное «Я» у Фихте, который превращает природу, или «не-Я», в простое самоограничение этого абсолютного субъекта, вне которого ничто не может иметь никакой реальности<sup>58</sup>. Такова абсолютная «Идея» у Гегеля, бессильная объяснить или обосновать ту конкретную действительность, от которой она отвлекается. Такова, наконец, единая мировая «Воля» Шопенгауэра, которая в своем эгоистическом самоутверждении столь же мало может обосновать эту действительность. Действительный мир с точки зрения отвлеченного идеализма обращается в призрак и является воплощенным противоречием — точка зрения, которую и проводит с такой энергией отец современного пессимизма<sup>59</sup>. Но недостаточно признать мир призраком, — нужно объяснить это в его отношении к абсолютному. Если же

---

\* Под альтруизмом мы понимаем здесь не специально этическое, а общее онтологическое определение сущего в его «бытии для другого».

самое отношение это представляется невысказанным, то ясно, что наше понятие об абсолютном есть ложная отвлеченность.

Абсолютное не есть относительное бытие. Но ведь уже там, где мы просто отличаем его от всего относительного, мы мыслим его в некотором отношении, хотя бы чисто отрицательном. А там, где мы рассматриваем его как основание действительности, как основание относительного бытия, мы мыслим его положительным образом в целой бесконечности отношений. Здесь действительно есть кажущееся противоречие, из которого нередко делают аргумент против самого понятия абсолютного или против его познаваемости. На самом деле, однако, противоречия здесь не существует: обосновывая свое другое, абсолютное должно иметь в себе самом основание всех возможных своих отношений и постольку может определяться как «абсолютное во всех своих отношениях». Поэтому его нельзя назвать ни относительным, ни безотносительным: оно *сверхотносительно*. Оно не только не обусловлено ничем другим, но и не может быть ничем другим обусловлено; оно не только внешним образом *независимо* от каких-либо отношений, но оно истинным образом *свободно* во всех своих отношениях, так как в себе самом и от себя самого оно имеет потенцию своего другого, заключает в себе свое другое в возможности.

В этом *существенном бытии для другого*, в этом «альтруизме» абсолютного заключается *внутреннее, положительное основание его безусловности*; поэтому-то «другое» абсолютного и не может служить ему границей или отрицанием. Напротив того, потенция этого «другого», которое представляется нашему ограниченному сознанию как противоположность абсолютного или его отрицание, — есть на самом деле положительная *мощь* самого абсолютного, *сверхотносительного* Бытия: это — бесконечная потенция творческого самоопределения, внутренняя свобода Бытия, не ограниченного своею самостью и имеющего в себе начало всех возможных отношений. Поэтому и действительный мир относительных существ, как реальное, осуществленное «другое» абсолютного, есть лишь раскрытие его беспредельной свободы и мощи, *его всемогущества*.

Таким образом мы убеждаемся в том, что «бытие для другого» не составляет исключительного определения относительной, обусловленной действительности: оно составляет внутреннее определение сущего, как такового, и оно восполняет собою предшествовавшие отвлеченные опреде-

ления абсолютного как субстанционального и субъективного бытия «о себе» и «для себя». Только в сочетании этих трех понятий, в определении абсолютного как сущего о себе, для себя и для всего другого мы получаем полное и последовательное *формальное* его определение: только в таком определении оно является как актуальное, *совершенное абсолютное*, имеющее в себе положительное основание своей безусловности, не ограниченное никаким отрицанием и в то же время отличающее себя от той действительности, которую оно обосновывает.

Абсолютное ничем не ограничивается, ничем не определяется извне. Но, как начало и основание *всего* сущего, оно не может ограничиваться и какими бы то ни было отвлеченными определениями собственного существа, ибо всякое такое определение в силу самой своей отвлеченности заключает в себе отрицание бесконечного множества конкретных отношений, которые обосновываются абсолютным. Отсюда недостаток всех отвлеченных определений абсолютного. Поэтому, будучи логически правильным и последовательным, истинное определение его является в то же время *конкретным*. Ибо, с одной стороны, такое определение указывает нам действительный мост от абсолютного к относительному, — показывает в абсолютном истинное всеединство, обуславливающее конкретную соотносительность сущего. С другой стороны, абсолютный субъект, сущий не только для себя, но и для всего другого, имеющий в себе мощь этого другого, — перестает быть отвлеченной самостью: это конкретный, объективирующий, определяющий себя субъект, имеющий в себе самом абсолютное начало своего самоопределения. И в нашем собственном субъекте, в единстве всего нашего сознания мы имеем образ и подобие универсального, конкретного всеединства.

Такое конкретное определение позволяет нам вполне последовательно мыслить объективное *различие* абсолютного от обусловленной им действительности. Действительный мир понимается во всем своем инобытии, в своем конкретном различии от абсолютного и вместе с тем в своей универсальной обусловленности и внешней необходимости. Абсолютное перестает быть отвлеченной потенцией действительности и отличается от нее в самом своем начале; но, вместе с тем, в самом различии оно является реальной причиной и универсальным основанием относительного бытия.

При таких условиях определение абсолютного сущего удовлетворяет требованиям умозрения и опыта, будучи вполне последовательным, логичным и в то же время совершенно конкретным. Понятие конкретного самоопределяющегося субъекта (или *лица*) в приложении к абсолютному сущему не только не заключает в себе внутреннего противоречия, но прямо вытекает из общих онтологических определений этого сущего, которое в себе самом и от себя самого утверждает себя как субъект, сущий для себя и для другого (т. е. определенный субъект). Абсолютное не покрывается никакими отвлеченными определениями, которые ограничивают его отдельными категориями, потенциями или отношениями. Как объект нашей мысли, оно несомненно мыслится нами в логических категориях, определяется своей логической идеей. Но если только подобное определение может быть логичным и положительным, то оно имеет реальное основание в самом сущем. Абсолютное есть не только *логический* субъект (подлежащее), к которому мы относим нашу идею всеединства, но *реальный субъект*, обосновывающий все свои отношения и все свои объективно-логические определения.

Если сущее определяется логическими категориями во всех своих отношениях, то, как абсолютное, оно само в себе имеет основание таких отношений. Если оно определяется своей идеей, своим универсальным Логосом, то оно само в себе имеет начало своей идеи, своего Логоса. Если оно мыслимо, если оно есть возможный объект мысли, то оно имеет в себе самом начало этой мысли и есть субъект мысли — в себе самом, для себя и всего другого. Ибо абсолютное сущее не может определяться извне чуждою ему мыслью и само заключает в себе свой Логос, как начало универсального и вместе конкретного самоопределения по отношению ко всему возможному другому.

Во второй и третьей части нашего рассуждения мы стремились показать, что нет безотносительной мысли, нет отвлеченного безотносительного Логоса, нет «абсолютной идеи»: такая идея прежде всего абстрактна и потому условна. Всякая мысль, или идея, относится к предполагаемому сущему, и она логична только в предположении такого сущего. В этом смысле вся логика основывается на онтологическом предположении, и дело метафизики состоит в том, чтобы выяснить это предположение — высший постулат всей нашей логики, без которого она перестает быть логикой. Метафизика поэтому не умозаключает от

понятий к отличной от них реальности, но она показывает соотносительность всех наших понятий и выясняет, что предполагается в наших необходимых понятиях и в этой их соотносительности.

Если эти понятия логичны и если посредствуемое ими знание может быть логичным и положительным, то они вытекают из имманентного отношения мысли к сущему. И, сознавая это сущее в основании всех своих категорий, наша мысль в своем целом находит в нем свое начало и конечное основание.

Это сущее не выводится, оно находится нами, оно дано нам в своей универсальной соотносительности — в нашей непосредственной вере, в нашей мысли, в нашем опыте — внешнем и внутреннем. Исходя из данных сознания, мы старались понять, каким образом оно может быть нам дано, каким образом оно может быть воспринято или мыслимо нами и каким образом оно может соответствовать нашей мысли. И мы находим, что это сущее, независимое от нас в своей универсальности, может, хотя бы частным образом, раскрываться нашему познающему духу лишь в том случае, если оно имеет само в себе начало своего отношения к нам. И оно может быть логически мыслимо нами лишь в том случае, если оно само в себе заключает универсальное логическое начало мысли, если *логос*, или идея абсолютного, обосновывается и нормируется его собственным необходимым самоопределением.

Заключая в себе начало своего самоопределения, абсолютное как реальный и конкретный субъект по необходимости мыслится нами как субъект *волящий*. Но отсюда еще не следует, чтобы абсолютное могло определяться нами как чистая, безотносительная Воля. Такая воля есть лишь отвлеченная потенция, — понятие, которому в действительности ничто соответствовать не может. Ибо актуальная, действительная воля существует лишь там, где она имеет предмет воления или полагает себе такой предмет. Воля предполагает в субъекте отношение к другому, или, точнее, она есть внутреннее отношение субъекта к его другому. Это другое либо дано ему извне, либо полагается им самим. Поэтому, поскольку абсолютный субъект определяется как волящий, он необходимо мыслится нами как полагающий или утверждающий свое другое, которое извне ему дано быть не может. Если конечный, ограниченный субъект может в деятельности своей воли эгоистически утверждать свое «я», отрицая все то, что его ограничивает, то в абсолютном подобное «эгоистическое самоутверждение воли»

представляется логически *немыслимым*: ибо, во-первых, ничто «другое» не может ограничивать абсолютного, а, напротив того, служит его раскрытию; во-вторых, *отрицание* другого означало бы в абсолютном отрицание всякой определенной воли, *всякой* воли вообще, не говоря уже о свободной, универсальной и свертносительной воле. Абсолютное утверждает себя лишь в своем «альтруизме», т. е. утверждая *потенцию* своего другого и раскрываясь в его *действительности*, как конкретная, всеильная и вместе всеблагая, свободная воля.

4

Бросим взгляд на все предшествовавшее рассуждение.

От первого эмпирического определения сущего в его явлении мы перешли к рациональному определению его — в его идее; от этого рационального определения, от чувственных форм и логических категорий мы перешли к самому реальному субъекту сущего. Мы нашли и это определение неполным и абстрактным: абсолютное сущее не есть отвлеченное бытие о себе или для себя, оно есть всеединое конкретное бытие, мыслимое и являющее себя, заключающее в себе начало воли, начало своего другого.

Оно определяется, следовательно: 1) как сущее *о себе* (*an sich*), или всеединая *основа* всего сущего; 2) как *самоть*, сущая *о себе* и *для себя*, т. е. сознающая и постольку объективирующая себя *самоть*, заключающая в себе основу себя и своего другого — *потенцию* инобытия; 3) как конкретный абсолютный субъект, сущий *о себе*, *для себя* и *для всего*, т. е. как абсолютная личность, заключающая в себе всеединое начало сущего, полноту потенциал бытия. Поэтому оно не может определяться как безотносительный, безвольный разум или как безотносительная воля, так как и разум, и воля суть лишь потенциалы или способности субъекта, которые могут быть актуальными лишь в конкретном его самоопределении.

Такое определение, как бы ни казалось оно парадоксальным для одних, простым и естественным для других, включает в себе разрешение основных проблем философии и логически обосновывает различные способы познания и понимания сущего.

1. Прежде всего оно обосновывает эмпирическое познание природы, научное представление о действительности в необходимой и закономерной универсальной связи ее явлений. Ибо, как мы видели, такое определение дает прочное логическое основание закону универсальной со-

относительности и позволяет нам видеть в мире явлений реальную действительность, в одно и то же время отличную от абсолютного и обоснованную, обусловленную им. Отсюда объясняется и логическая закономерность этой действительности, универсальный детерминизм, господствующий во всех ее явлениях, и вместе — относительный характер ее реальности в формах времени и пространства. Конкретное определение абсолютного возлагает на нас обязанность познавать относительное существование во всем его являющемся отличии от абсолютного, в его видимом противоположении. Такое относительное существование должно быть понято нами как действительное *инобытие*, как *другое* абсолютного, а не как простая эманация или излучение его существа. Самые формы действительности — время, пространство, внешняя необходимость, внешнее взаимодействие объясняются именно как формы *инобытия*, относительного существования — в его отличии от Всеединого Сущего, вне которого оно полагается. Лишь в конкретном познании действительности мы отличаем ее должным образом от абсолютного и понимаем это последнее как конкретное и сверхотносительное. Поэтому всякое посягательство на права самостоятельного эмпирического изучения природы или истории ведет к смешению абсолютного с относительным или же является результатом такого смешения.

Но, с другой стороны, и самый эмпиризм должен критически определить свои границы в сознании относительности опыта, относительности познаваемых им явлений. Сам по себе эмпиризм есть отвлеченный принцип знания и заключает в себе условную точку зрения, поскольку он ограничивается одними относительными формами бытия, отвлекаясь от их абсолютного и сверхопытного основания. Поэтому в критическом сознании своих границ эмпиризм не должен отрицать возможности сверхопытного, рационального познания сущего. Иначе он может сам привести к ложной метафизике, либо отрицая сущее вне явления (абсолютный феноменизм), либо отвлеченно противопоставляя сущее явлению, как мнимую «вещь в себе», либо, наконец, ложным образом приписывая материи, как основе являющейся действительности, безусловное субстанциальное бытие.

На самом деле эмпиризм в последовательном своем развитии приводит нас к метафизике и предполагает ее. Всеобщая соотносительность являющегося предполагает универсальное сверхотносительное основание и начало всех отношений. Действительность не существует *о себе*;

относительное существование не имеет само в себе признаков абсолютного бытия и постольку предполагает такое абсолютное бытие, в котором оно имеет свое основание. Отвлеченно от абсолютного, в своем *отличии* от него, в своем инобытии, действительность заключает в себе лишь отрицательное определение (она есть *не-абсолютное*, не имеющее в себе основания своего бытия; она есть *не-бытие* абсолютного). Как *сущая* конкретная действительность, она получает свои положительные определения лишь в своих отношениях, в своей универсальной обусловленности. И постольку она положительным образом предполагает абсолютное начало, в котором она имеет свое основание.

Мы различаем в являющейся действительности объективную и субъективную стороны. Мы мыслим ее как *универсальный объект* или бытие для другого. И в то же время мы сознаем ее как *сущую для себя* — в субъективных формах универсальной чувственности и в совокупности взаимоотносящихся сознающих существ, являющихся в ней. Обе эти стороны, обе эти формы относительного бытия представляются одинаково обусловленными; а между тем как та, так и другая, взятые в отдельности и взятые в своем конкретном соотношении, представляются эмпирически необъяснимыми. В ограниченном субъекте не заключается основания для объекта, и в объекте, внешнем мире, нет основания для субъекта. Если же все наше познание, весь чувственный мир явлений обуславливается именно соотношением субъекта и объекта, то мы не можем останавливаться на бессмысленном и произвольном признании их параллелизма и неизбежно должны искать основания для такого соотношения.

2. В конкретном определении абсолютного мы находим такое основание, а следовательно, и основание рациональной метафизики и теории познания. В этом определении мы понимаем действительность как реальное *другое* абсолютного, *сущее для себя и для абсолютного*, — как субъект и как объект. В этом определении объясняется, каким образом сущее вообще может быть объектом мысли и каким образом оно может и логически и реально определяться идеей. В нем заключается, следовательно, *основание конкретного идеализма* и принцип идеалистического мирообъяснения.

Как мы только что видели, такое мирообъяснение не должно противоречить эмпирическому исследованию явлений в их всеобщей необходимой связи, точно так же как и эмпирическое объяснение явлений из их внешних причин

не может вести к отрицанию идеального или телеологического детерминизма. Спор между сторонниками механического и идеалистического мирозерцания может быть улажен окончательно не путем толкования отдельных, и притом наиболее сложных и наименее разгаданных, явлений органического мира, а исключительно путем метафизики, исследующей общие формы явления как такового, формы действительности вообще. Убедившись в том, что вся действительность в своем целом, в совокупности своих явлений обуславливается логическими категориями, определяется конкретной идеей сущего, метафизик не станет применять свою телеологию внешним или произвольным образом к объяснению отдельных явлений; он не будет отступать перед попыткой чисто эмпирического их объяснения из данных физических причин. Ибо в самом единообразии и всеобщей необходимости механических законов он будет видеть высшее опытное доказательство универсальности телеологического принципа, — того логического начала, которое обуславливает собою явления. И, наоборот, тот естествоиспытатель, который убедится, что одна метафизика дает прочное основание закону универсальной соотносительности и необходимой причинной связи явлений, перестанет видеть в такой метафизике врага, угрожающего научному объяснению постоянным произвольным вмешательством. Признавая за эмпирической телеологией относительное значение при объяснении строения, функций, эволюции организмов в их приспособлении к среде, он допустит за такую телеологию высшее логическое основание и не станет отрицать общей метафизической телеологии с ее универсальным Логосом во имя тех общих эмпирических законов, которые обосновываются именно ею — в своей всеобщей необходимости.

3. Конкретное определение абсолютного не есть простая отвлеченная идея действительности, ее мыслимое *удвоение*; напротив того, как мы видели, оно устанавливает конкретное различие между действительностью и ее абсолютным началом, которое понимается не только как ее основа или причина, но и как ее идеал, — то, для чего она существует, ее конечная цель. В этом смысле такое определение включает в себе логическое обоснование нравственной философии и религиозного гнозиса и соответствует требованиям религиозного сознания. Оно устраняет *дуализм*, противопоставляющий мир Божеству и ограничивающий Божество этим отвлеченным противоположением; и оно устраняет *пантеизм* с его смешением абсолютного

и относительного бытия. Оно соответствует вере в личного Бога, ибо оно понимает абсолютное как конкретный субъект, сущий в себе самом для другого и заключающий в себе основание своего другого. Оно соответствует нравственной идее Бога, как бесконечной любви, ибо оно признает альтруизм метафизическим определением абсолютного сущего. Оно понимает вселенную в ее универсальном детерминизме и вместе в свободе ее реального инобытия, в свободе ее внутреннего самоутверждения.

Но мы не станем перечислять те проблемы, решению которых может служить конкретный идеализм. В этом пространном отвлеченном рассуждении мы старались лишь выяснить критически основания такого идеализма, показав, что он есть необходимый постулат опыта и умозрения, точно так же как и религиозной веры.

## ПРИМЕЧАНИЯ

В настоящее издание включены наиболее значительные произведения князя С. Н. Трубецкого, позволяющие составить достаточно целостное представление о его творчестве. Выдающийся историк философии и религии, С. Н. Трубецкой был знатоком как античной, так и новоевропейской мысли. Его исследования по античной философии и религии, в частности «Учение о Логосе в его истории», проливают дополнительный свет на те работы, которые посвящены развитию новой философии, — и наоборот. Обращаясь к истории, русский мыслитель искал в ней ответы на те вопросы, которыми жила его эпоха, получившая имя «русский духовный ренессанс». Так, проблема веры и знания, волновавшая Трубецкого отнюдь не только как теоретическая, но как глубоко жизненная проблема, не утратившая, кстати, своего значения и сегодня, красной нитью проходит через все его произведения, благодаря чему выявляется их тематическое единство при всем различии и многообразии исторического материала. «Учение о Логосе в его истории» наиболее остро ставит эту тему: здесь русский философ осмысляет встречу греческого умозрения и ветхозаветного откровения, нераздельность и неслиянность которых — у истоков европейской культуры как культуры христианской.

В статьях «О природе человеческого сознания» и «Основания идеализма» предметом рассмотрения является новая философия; С. Н. Трубецкой, раскрывая логику исторического развития, анализирует ее религиозные предпосылки. Проблема знания и веры и тут оказывается одной из ключевых.

### УЧЕНИЕ О ЛОГОСЕ В ЕГО ИСТОРИИ

Главное сочинение С. Н. Трубецкого «Учение о Логосе в его истории» создавалось на протяжении 90-х гг. XIX в. и в 1900 г. было представлено автором к защите в качестве докторской диссертации. Защита, проходившая на историко-филологическом факультете Московского университета, явилась крупным событием в культурной жизни России, по оценке современников. «Учение о Логосе» было впервые опубликовано уже после смерти С. Н. Трубецкого в 1906 г., в составе Собрания сочинений, которое выходило в Москве с 1906 по 1912 г. и составило весь IV том указанного Собрания. В нашей стране книга больше не переиздавалась.

\* \* \*

<sup>1</sup> Источник цитаты выявить не удалось. — 51.

<sup>2</sup> В греческом языке от корня *λόγος* образуются также слова, обозначающие перечисление, счет и т. п. (ср. лат. *ratio*). — 59.

<sup>3</sup> *слабое сильным* — имеется в виду умение софистов (часто стано-

вившееся объектом нападок) «делать слабейшее слово сильнейшим», что скорее всего следует понимать в судебно-юридическом смысле, то есть «придавать большую убедительность более слабой позиции в процессе с помощью словесного искусства». — 59.

<sup>4</sup> смело общаться со всеми (др.-греч.). — 60.

<sup>5</sup> первой же причиной представляется та, о которой мы говорим «ради чего-то», потому что это смысл (логос), а смысл есть одинаково начало и для искусственно, и для естественно возникшего (др.-греч.). — 75.

<sup>6</sup> то, что воспринимает мыслимое и сущность, есть ум (др.-греч.). — 78.

<sup>7</sup> так называемый ум души (др.-греч.). — 78.

<sup>8</sup> которые обладают неким собственным проявлением того, что видится (лат.). — 84.

<sup>9</sup> Его мы и род (вместо «Твой») (др.-греч.). — 87.

<sup>10</sup> нрав — божество для человека (др.-греч.). — 90.

<sup>11</sup> мир нам отечество (лат.). — 91.

<sup>12</sup> «Об обязанностях»... «Об обязанностях служителей» (лат.). — 95.

<sup>13</sup> в список святых (лат.). — 95.

<sup>14</sup> кто-то из добродетельных, мудрых людей (др.-греч.). — 95.

<sup>15</sup> *катехетик* — род философско-назидательных произведений, систематическое наставление в каком-либо учении. В русских переводах отцов церкви по традиции передается как «огласительное слово»; *парэнетик* — букв. «увещание», жанр, имеющий целью убедить в истинности той или иной доктрины и побудить следовать ее предписаниям. — 95.

<sup>16</sup> С. Н. Трубецкой употребляет здесь слово «психология» в его исконном, несколько отличном от современного, смысле — как учение о душе. — 98.

<sup>17</sup> Последний собрал множество (примеров) такого рода, но некоторые настолько отвратительны, настолько непристойны, что стыдно и сказать (лат.). — 104.

<sup>18</sup> ум, затем и женомуж, и бог, и в каком-то смысле материя (др.-греч.). — 113.

<sup>19</sup> некоторые пифагорейцы, неверно поняв смысл этого положения, думали, будто в нем говорится, что та неопределенная и безмерная двоичность (неопределенная двоица) считается установленной единственной единичностью, отошедшей от своей природы и перешедшей в состояние двоичности, — и неправильно, потому что тогда бы существовавшая единичность перестала быть таковой и возникла бы двоичность, которой не было, и Бог превратился бы в множество, а единичность — в безмерную и неопределенную двоичность (лат., др.-греч.). — 113.

<sup>20</sup> число = логос (др.-греч.). — 116.

<sup>21</sup> так как один Бог, то и храм один (др.-греч.). — 129.

<sup>22</sup> «халдейским» называли вплоть до прошлого века арамейский язык, на котором написаны некоторые части Ветхого завета (фрагменты книг Ездры и Даниила). — 120.

<sup>23</sup> некто из божественного сонма (др.-греч.). — 121.

<sup>24</sup> Древнееврейский подлинник книги Иисуса сына Сирахова был найден в Каирской генизе (хранилище вышедших из употребления рукописей при синагоге). Что касается книги Товит, то языком ее оригинала был или древнееврейский, или арамейский (но не греческий). См.: Амузин И. Д. Кумранская община. М., 1983. С. 45. — 121.

<sup>25</sup> *свиллиниские* (иначе Сивиллины) книги — собрание стихотворных предсказаний, в основном эсхатологического свойства (т. е. о близком конце света), вложенных в уста почитаемых в древности пророкиц —

сивилл. В этом корпусе выделяют языческий, иудейский и христианский слои. См.: Die Oracula Sibyllina/Ed. J. Geffcken. Leipzig, 1902.— 123.

<sup>26</sup> ...те, кто воспринял их нравы, делают то же самое (обрезание) и всего прежде научаются презирать богов, отвергать родину, ни во что не ставя родителей, детей, братьев (лат.).— 124.

<sup>27</sup> Будучи благ, я пришел в неоскверненное тело (др.-греч.).— 127.

<sup>28</sup> Ибо на долгой ризе был весь мир (др.-греч.).— 129.

<sup>29</sup> антропоморфизм здесь — приписывание Богу человеческих свойств, например «уста Божии» или «гнев Божий».— 131.

<sup>30</sup> то, что будет родственно душам нашим, он позволил есть, а то мясо, которое будет противно,— воспрепятствовал (др.-греч.).— 132.

<sup>31</sup> они излагали скорее врачебное, нежели физическое, мнение (др.-греч.).— 134.

<sup>32</sup> мудрствующие по-реченному (др.-греч.).— 134.

<sup>33</sup> ессеи, или эссены,— одна из сект в иудаизме II в. до н. э.—

II в. н. э., наряду с саддукеями и фарисеями. Отличалась сильными аскетическими и мессианско-эсхатологическими тенденциями. В конце 40-х — начале 50-х гг. в Вади-Кумране на Мертвом море были найдены многочисленные рукописи одной из ессеических общин, а впоследствии раскопано принадлежавшее ей поселение (до этого о ессеях было известно в основном из Иосифа Флавия и Филона Александрийского). См.: Амулин И. Д. Цит. соч. Самаритяне — приверженцы родственной иудаизму религии, по происхождению потомки племен, поселенных ассирийцами в VII в. до н. э. на место уведенных в плен израильтян. С почитанием Яхве у самаритян соединялись различные языческие верования. В настоящее время в Наблусе и Сихеме живут около 400 самаритян.— 136.

<sup>34</sup> Рассказ о том, как Гераклу во сне явились две женщины, олицетворявшие добродетель и наслаждение, сохранен Ксенофонтом в «Воспоминаниях о Сократе», II, 1, 21.— 138.

<sup>35</sup> Справедливо будет поверить твоему прекрасному объяснению, ибо нет ничего лучше, чем всей душой принять божественные запечатления закона (лат.).— 142.

<sup>36</sup> правый логос природы... закон (др.-греч.).— 143.

<sup>37</sup> мудрец называется богом для неразумного (др.-греч.).— 143.

<sup>38</sup> Ср. Мф. 23,2.— 145.

<sup>39</sup> потому что и мир согласен с законом, и муж закона есть одновременно гражданин мира, направляющий свои действия согласно желаниям природы, по которой управляется и весь мир (др.-греч.).— 146.

<sup>40</sup> ибо зиждитель мира, законодательствуя, страдает нам по природе (др.-греч.).— 146.

<sup>41</sup> звери, которые в душе (др.-греч.).— 149.

<sup>42</sup> ибо он всегда прилежал к численному умозрению (др.-греч.).— 150.

<sup>43</sup> ибо никакой человек по природе не раб (др.-греч.).— 151.

<sup>44</sup> Под другим именем о тебе сказка сказывается (лат.).— 151.

<sup>45</sup> учение же Моисеево, а не мое (др.-греч.).— 154.

<sup>46</sup> Гомер, конечно, был бы нечестивцем, если бы не говорил иносказаниями (др.-греч.).— 154.

<sup>47</sup> впоследствии в христианской экзегетике это противоречие устранялось через допущение двух Енохов.— 154.

<sup>48</sup> радоваться... страдать (др.-греч.).— 156.

<sup>49</sup> далеко по сущности... но очень близко силою, которая заключает все в своем лоне (др.-греч.).— 163.

<sup>50</sup> все, что свойственно лучшему виду (др.-греч.).— 165.

<sup>51</sup> так что время занимает место как бы внука Божия (др.-греч.).— 166.

<sup>52</sup> есть и такое тайное слово, которое следует верить слуху старейших, заградив уши юных (др.-греч.). — 167.

<sup>53</sup> *Мидрашим* (ед. ч. мидраш, др.-евр.) — толкования Священного Писания в иудейской традиции, составляют значительную часть Талмуда. — 168.

<sup>54</sup> По счислении которых восполняется седмичное число: во-первых, Говорящий, во-вторых, Слово, в-третьих, творческая сила, в-четвертых, начальственная, затем под творческой — пятая, благодетельная сила, а под царской — шестая, карательная. Седьмой же есть мир, состоящий из видов (лат.). — 169.

<sup>55</sup> дух, обращенный на себя (др.-греч.). — 170.

<sup>56</sup> те, что ближе к земле и больше любят тело (др.-греч.). — 172.

<sup>57</sup> Боговещанное слово (др.-греч.). — 174.

<sup>58</sup> ни нерожденный, как Бог, ни рожденный, как мы (др.-греч.). —

174.

<sup>59</sup> что ни скажет Бог, суть не слова, но деяния (др.-греч.). — 175.

<sup>60</sup> идея идей (др.-греч.). — 175.

<sup>61</sup> малый мир... малое небо (др.-греч.). — 177.

<sup>62</sup> горячий и пламенеющий дух (др.-греч.). — 184.

<sup>63</sup> источник цитаты не установлен. — 192.

<sup>64</sup> самоучка (др.-греч.). — 193.

<sup>65</sup> С. Н. Трубецкой не совсем точен, называя учение об эманациях и о предвечной материи чертами несомненно еврейскими, так как подобные воззрения весьма характерны и для неоплатонизма. — 198.

<sup>66</sup> *Монархианство* — учение о единодержавии Отца в ущерб другим лицам Св. Троицы. *Субординационизм* — в христианском богословии еретическое течение, приписывающее Христу подчиненное, неравное положение по сравнению с Отцом. — 202.

<sup>67</sup> *Ормузд* и *Ариман* (Ахура-Мазда и Анхра-Манью) и соответственно благой и злой боги в зороастризме; *Осирис* и *Тифон* — в египетской мифологии через греческую интерпретацию. — 211.

<sup>68</sup> Ибо Исида есть женское начало природы, приемлющее всякое становление, поскольку Платон называет ее кормилицей, а многие — «тысячеименной», потому что она, изменяемая Логосом, принимает все виды и обличья (др.-греч.). — 211.

<sup>69</sup> в душе страстное и титаническое, безрассудное и безумное начало, в теле же — бренное и болезненное, сотрясаемое непогодами и ненастьями (др.-греч.). — 211.

<sup>70</sup> слово и ум Божий (др.-греч.). — 211.

<sup>71</sup> Власть же и сила от Пороdivшего сорастворена в рожденном и объемлет природу, которая есть осколок и частица Родителя. Посему, так как мир непохож на вылепленные или собранные изделия, но в нем есть и большая доля жизненности и божественности, которую Бог от себя посеял и примешал к материи. Он справедливо называется одновременно и Отцом мира, как живого существа, и Творцом его (др.-греч.). — 215.

<sup>72</sup> вечно рождающееся порождение (др.-греч.). — 217.

<sup>73</sup> страдания и превратности свойственны не богам, а демонам (др.-греч.). — 217.

<sup>74</sup> миф... есть отражение некоего смысла, направляющего мысль на другое (др.-греч.). — 218.

<sup>75</sup> изображение Бога (др.-греч.). — 218.

<sup>76</sup> ибо в каком-то смысле и душа человека, даже и теперь находящаяся в теле, именуется «демоном» (лат., др.-греч.). — 220.

<sup>77</sup> природа демонов, имеющая и страсть смертного, и силу бога (др.-греч.). — 220.

- <sup>1</sup> то есть народ, помазанный царем. Ведь не одного Давида — потому и прибавлено: «и услышь нас» (др.-греч.).— 239.
- <sup>2</sup> Невозможно, чтобы хотя бы мельчайшая из частей была бы не такова, как того хочет Зевс (др.-греч.).— 273.
- <sup>3</sup> не из сущих... из невидимого... вначале словом Божиим небеса и земля составлены из воды и водою (др.-греч.).— 274.
- <sup>4</sup> Почитание Иеговы, к которому и самому в прежние времена обращались с титулом «Баал» или «Господь», практически распалось на почитание множества местных Ваалов, так что такой пророк, как Осия, мог сказать, что израильтяне, хотя все еще воображали, будто служат национальному Богу... на самом деле обратились вместо Него к божествам, которые не суть боги (англ.). Слово «Ваал» (бел) в семитских языках имеет нарицательное значение «владыка» и использовалось вместо табуированных собственных имен божеств.— 283.
- <sup>5</sup> Вернее сказать, что слово *perheś* с соответствующими местоименными суффиксами выступает в качестве возвратного местоимения. *Naphšō* = он, а не «ты».— 284.
- <sup>6</sup> дух немой... дух болезни (др.-греч.).— 285.
- <sup>7</sup> духи пророческие послушны пророкам (др.-греч.).— 287.
- <sup>8</sup> служебные духи, посылаемые на служение (др.-греч.).— 287.
- <sup>9</sup> исправление (лат.).— 295.
- <sup>10</sup> власть священников (др.-греч.).— 297.
- <sup>11</sup> вторичная и воспроизводящая пророческая литература около 250 г. до н. э. (нем.).— 303.
- <sup>12</sup> виновником гибели стал для них один лжепророк, возвестивший в тот день бывшим в городе, что Бог повелевает взойти на храм, дабы принять знамения спасения (др.-греч.).— 306.
- <sup>13</sup> ибо (Господь) сотворил круг земной ради народа Своего... ради нас сотворен век (лат.), ради нее устроен мир (др.-греч.).— 313.
- <sup>14</sup> Определенный артикль *ō* придает вопросу смысл, не отраженный в синодальном переводе: «Ты (тот самый) пророк?».— 313.
- <sup>15</sup> *Шма* (др.-евр.) — слушай. Имеется в виду призыв: «Слушай, Израиль, Господь (Яхве) Бог твой, Бог единый».— 317.
- <sup>16</sup> тогда явится царство Его, и тогда Забулу (дьяволу) придет конец, и печаль уйдет вместе с ним (лат.).— 317.
- <sup>17</sup> демоны вместе с предводителем их Зевсом (др.-греч.).— 317.
- <sup>18</sup> и Велиар придет и многие знамения сотворит людям (др.-греч.).— 319.
- <sup>19</sup> ...в котором весь сатана будет обитать телесно (лат.).— 319.
- <sup>20</sup> Когда же окончится тысяча лет, сатана будет освобожден из темницы своей и выйдет обольщать народы, находящиеся на четырех углах земли, Гога и Магога, и собирать их на брань; число их — как песок морской. И вышли на широту земли и окружили стан святых и город возлюбленный. И ниспал огонь с неба от Бога и пожрал их (др.-греч.). Перевод дается по синодальному изданию.— 321.
- <sup>21</sup> золотой и самоцветный (лат.).— 322.
- <sup>22</sup> *Левиафан* и *Бегемот* — чудовищные звери, упоминаемые в Ветхом завете.— 322.
- <sup>23</sup> белыми зубами будут есть росистую манну (др.-греч.).— 322.
- <sup>24</sup> Ты сохранил их, да будут нищей тем, кому Ты хочешь и сколько хочешь (лат.). То, что Бегемот представляет жаркое, а Левиафан — рыбу на стол Мессии, за которым постоянно восседают причастные царству, можно извлечь из 74-го (73) псалма. Феодотион переводит:

«Ты дал дракона в пищу народу Твоему последнему» (нем., др.-греч.).— 323.

<sup>25</sup> и они убеждены, что у душ есть бессмертная сила, и что под землю оправдания и почести, и для душ, которые при жизни вели себя добродетельно или дурно, одним предлагается вечное заключение, а другим — облачение для возвращения к жизни (др.-греч.).— 326.

<sup>26</sup> ибо Ты от начала сотворил Его миловать души всех людей (др.-греч.).— 331.

<sup>27</sup> Что у Личности столь безмерного исторического значения, как это мы видим у Иисуса, не может быть и речи о приноравливании, о разыгрывании роли, а равно и о каком-то пустом, не наполненном движущей идеей пространстве в сознании; что у такой личности каждая клеточка должна быть проникнута убеждением (нем.).— 332.

<sup>28</sup> Он не Мессия и не хотел им быть (нем.).— 333.

<sup>29</sup> ибо и мы все чаем, что Христос появится как человек от людей и что Илия, придя, помазал Его (др.-греч.).— 336.

<sup>30</sup> и было, когда Господь восходил из воды, снизошел весь источник Святого Духа и почил на Нем, и сказал Ему: во всех пророках Я ожидал Тебя, да придешь, и Я почию на Тебе (лат.).— 336.

<sup>31</sup> Сей Помазанник Мой, посеянный во чрево неоскверненное (лат.).— 337.

<sup>32</sup> они утверждают, что Он не родился от Бога Отца, но был сотворен как один из архангелов и еще больший и что Он господствует и над ангелами, и над всем, что сотворил Вседержитель (др.-греч.).— 339.

<sup>33</sup> Он есть Тот, Кого долгое время соблюдает Всевышний, Который самолично освободит Свое творение (лат.).— 340.

<sup>34</sup> и будет после лет сих, и умрет Сын Мой Христос и все, имеющее дыхание человеческое (лат.).— 340.

<sup>35</sup> *адопционизм* — еретическая доктрина, согласно которой Христос не есть Сын Божий по природе, но становится таковым через «усыновление» (лат. *adoptio*) Богом Отцом.— 342.

<sup>36</sup> местоположения ангельские и чины начальственные (др.-греч.).— 347.

<sup>37</sup> которых другие философы обычно называют демонами, а Моисей — ангелами (др.-греч.).— 349.

<sup>38</sup> Истина заключается в том, что язычники, христиане и иудеи первых пяти столетий все дышали одним воздухом и вдохновлялись теми же самыми верованиями в добрых и злых духов. Разница была в именах и более ни в чем (англ.).— 349.

<sup>39</sup> *орфики* — последователи одного из мистических дионисийских учений в древнегреческой религии, связывавшегося с именем легендарного певца Орфея.— 350.

<sup>40</sup> они не допускают кого-либо на свое собрание прежде, чем он произнесет проклятие на Иисуса (др.-греч.).— 350.

<sup>41</sup> ибо он утверждает, что Давший закон не благ, но что его закону следует повиноваться (др.-греч.).— 351.

<sup>42</sup> искушенный в египетской учености (др.-греч.).— 351.

<sup>43</sup> высота же его (второго неба) — как (расстояние) до неба и до тверди (лат.).— 357.

<sup>44</sup> который достиг высших степеней в магии... что посредством магии, которой он учил, дается знание, чтобы связывать даже и самих сотворивших мир ангелов (лат.).— 358.

<sup>45</sup> семь же лампад знаменовали семь планет... Следует заметить, что священный светильник и семь лампад на нем есть подражание лику семи планет (др.-греч.).— 360.

<sup>46</sup> есть семеро первородных ангельских начальников, имеющих величайшую силу (др.-греч.).— 360.

<sup>47</sup> стоящего человека, имеющего облик осла (др.-греч.).— 361.

<sup>48</sup> ангелы, огненные лицом, немилостивые духом и суровые взором (др.-греч.).— 362.

<sup>49</sup> ангелов, называемых господами (др.-греч.).— 363.

<sup>50</sup> эон — αἰών (др.-греч.), «век» — у гностиков обозначение эманаций верховного божества, вместе образующих полноту бытия (т. н. плеому). В эонах можно видеть гипостазированные мистические категории (Человек, Жизнь, Церковь и т. п.), и приравнивание их к архангелам не вполне точно.— 364.

<sup>51</sup> не лги, Ялдаваоф (лат.).— 365.

<sup>52</sup> ни земля меня родила, ни небо, но крылья огненные (др.-греч.).— 366.

<sup>53</sup> индигитаменты (лат. indigetamenta) — официальные молитвенные формулы у древних римлян.— 367.

<sup>54</sup> имена от обязанностей (лат.)... здесь, возможно, отражено воззрение, что... все ангельские имена суть лишь обозначения функций, которые выполняют посланцы... Их имя также каждый раз меняется сообразно поручению (нем.).— 367.

<sup>55</sup> мы — так называемые стихии, миродержцы мира сего (др.-греч.).— 368.

<sup>56</sup> стихии, по природе не являющиеся богами (др.-греч.).— 369.

<sup>57</sup> всех тех, кто на небе, кто доступен восприятию, не следует считать самодержавными богами (др.-греч.).— 369.

<sup>58</sup> начало (др.-греч.).— 371.

<sup>59</sup> адаптация египетского мифа... модификация теории мира как яйца (англ.).— 372.

<sup>60</sup> от Бога через ангелов (др.-греч.).— 373.

<sup>61</sup> антиномизм — букв. «противозаконие». С. Н. Трубецкой употребляет этот термин в совершенно ином смысле, чем, например, о. П. Флоренский. Здесь он означает прежде всего враждебность к Моисееву закону.— 374.

<sup>62</sup> Те же самые предметы занимают еретиков и философов, задаются те же вопросы: откуда зло и почему? откуда человек и каким образом? (лат.). ...Много обсуждаемый у еретиков вопрос: откуда зло? (др.-греч.).— 375.

<sup>63</sup> Лучше было бы нам не приходиться, чем, прийдя, жить в нечестии, и страдать, и не понимать, почему (лат.).— 375.

<sup>64</sup> ангелы Божии (др.-греч.).— 375.

<sup>65</sup> «из-за ангелов»: то есть из-за тех, которые, как говорят, отпали от Бога и неба ради вожделения к женщинам (лат.).— 376.

<sup>66</sup> воздушный дух (др.-греч.).— 376.

<sup>67</sup> ибо ангелы управляли миром дурно из-за своего властолюбия (др.-греч.).— 379.

<sup>68</sup> рука, созидающая все (др.-греч.).— 379.

<sup>69</sup> Докетизм — еретическое учение о призрачности плоти и земного бытия Христа.— 381.

<sup>70</sup> но истребили их подобно огню (др.-греч.).— 382.

<sup>71</sup> ибо Он ел не ради тела, поддерживаемого святою силой, но чтобы бывшим с Ним не пришлось в голову думать о Нем неправильно — как некоторые впоследствии сочли, что Он явился лишь по видимости, тогда как Он был просто бесстрастен... Он пил и ел особым образом, не выделяя пищи. Такова была в Нем сила воздержания, что пища не разлагалась в Нем, потому что в Нем Самом не было тления (др.-греч.).— 382.

- 72 будто бы излить воду по нужде чрева (др.-греч.).— 382.
- 73 ибо Я первородный всякого живого существа, животворимого Богом (др.-греч.).— 382.
- 74 и Слово стало плотию и обитало в нас (др.-греч.).— 383.
- 75 ...мы не прибегаем к тому, что было до Его жизни — Его дела. Как может поистине не быть неправдой перед Богом, чтобы большой рабствовал у меньшого и был ненавидим прежде, нежели сотворит дела рабства и что-либо, достойное ненависти (др.-греч.).— 383.
- 76 два мужа... которым мы не могли посмотреть в глаза — ибо от их лиц исходил луч, подобный солнечному, ибо тела их были блее всякого снега и румянее всякой розы... волосы же их были кудрявы и цветущи (др.-греч.).— 384.
- 77 обращения солнца и луны и прочее (др.-греч.).— 387.
- 78 Сопоставляя же некие книги от имени великих мужей, говоря, что есть семь книг от имени Сифа, они называют также и другие, иного рода, и еще одну от имени Авраама, которую они именуют откровением, исполненную всяческой скверны, а другие от имени Моисея и прочие от прочих (др.-греч.).— 387.
- 79 оно не допущено и в иудейскую ризницу... сюда добавляется и то, что в Енохе свидетельствует и апостол Иуда (лат.).— 389.
- 80 вершина премудрости (др.-греч.).— 390.
- 81 Нужно ли мне перечислять всех, кто учил очищениям, или испу- щительным песням, или изгонительным возгласам, или шуму, или демон- ским фигурам одежд, или чисел, или камней, или растений, или корней и разнообразным снадобьям из всевозможных вещей (др.-греч.).— 390.
- 82 который и сам достиг высших степеней в магии (лат.).— 390.
- 83 искушеннейший в магическом обмане (лат.).— 390.
- 84 под «математикой» здесь подразумевается искусство составления гороскопов.— 390.
- 85 круг представлений, имевший огромное значение для духовной жизни еврейского народа в эту эпоху... но в качестве мерил духовной и религиозной атмосферы, в которой жили широкие слои народа, их трудно переоценить (нем.).— 391.
- 86 Сего ради пошли Меня, Отче:  
Снизойду Я, держа печати,  
Пройду через все зоны,  
Все таинства Я открою,  
Богов покажу отличие,  
И сокровенное святого пути  
Передам, именуя знанием  
(др.-греч.).— 393.
- 87 разрушилась всякая магия, и исчезли все узы зла (др.-греч.).— 393.
- 88 часто даже, как кажется, перемешивали друг с другом буквы двух имен Божиих, как это нередко делает позднейшая Каббала (нем.).— 395.
- 89 Владыка Аполлон, прииди с пзаном, возвести мне, о чем прошу, господи, владыка, оставь Парнасскую гору и дельфийскую Пифию, вестник первого Зевса, великого Иао; и тебя [призываю], небесный мир предержавшего Михаила (др.-греч.).— 396.
- 90 что не следует христианам оставлять церковь Божию, и уходить, и именовать ангелов, и составлять сборища, что запрещено, — так что если обнаружится некто, предающийся этому скрытому идолопоклонству, да будет анафема, ибо оставил Господа нашего Иисуса Христа (др.-греч.).— 396.
- 91 Но если я не разумею слов, то я для говорящего — чужестранец,

- и говорящий для меня чужестранец (1 Кор. 14,11) (др.-греч.). ...я варвар, потому что никто меня не понимает (лат.).— 396.
- <sup>92</sup> единожды сказанное (др.-греч.) — филологический термин, обозначающий слово или выражение, зафиксированное лишь один раз в пределах данного языка.— 397.
- <sup>93</sup> дух духа духа, который во мне (др.-греч.).— 398.
- <sup>94</sup> богоносное безумие (др.-греч.).— 399.
- <sup>95</sup> Когда воссияет божественный свет, заходит человеческое, а когда зайдет тот, оно взойдет и воспрянет. Это обыкновенно происходит с пророческим родом: ибо ум удаляется из нас при наитии божественного духа, а по уходе его вселяется снова: ибо нельзя, чтобы смертное сожителествовало с бессмертным. Посему закат рассудка и затемнение его породило иступление и богоносное безумие... ибо на самом деле пророк, даже когда по видимости говорит, по истине молчит, другой же использует его речевые органы, уста и язык, чтобы сообщить то, что хочет (др.-греч.).— 399.
- <sup>96</sup> Симоново магическое учение, служащее ангелам (лат.).— 400.
- <sup>97</sup> количество, которым можно пренебречь (фр.).— 402.
- <sup>98</sup> *синоптическими* называют Евангелия от Матфея, Марка и Луки ввиду их близости между собой и отличия от Евангелия Иоаннова.— 416.
- <sup>99</sup> Θεός — любой бог, ὁ θεός (с определенным артиклем).— Бог как таковой.— 416.
- <sup>100</sup> с точки зрения вечности (лат.).— 418.
- <sup>101</sup> не ясно (лат.).— 418.
- <sup>102</sup> чистый акт (лат.).— 423.
- <sup>103</sup> Я послан только к погибшим овцам дома Израилева (др.-греч.).— 424.
- <sup>104</sup> восхищать (др.-греч.) (синод. перевод).— 426.
- <sup>105</sup> царственная сила (др.-греч.).— 429.
- <sup>106</sup> Бог же не есть Бог мертвых, но живых, ибо у Него все живы (др.-греч.).— 439.
- <sup>107</sup> внутри нас (др.-греч.).— 441.
- <sup>108</sup> различие духов (др.-греч.).— 447.
- <sup>109</sup> как Он знает Писание, не учившись (др.-греч.).— 452.
- <sup>110</sup> В основе своей это синоптическое признание перекликается даже с 17 местами у Иоанна, где Иисус объявляет себя просто Сыном [ὁ υἱός] (нем.).— 458.
- <sup>111</sup> кто из вас обличит Меня в грехе (др.-греч.).— 460.
- <sup>112</sup> Такие места, как Мф. 24, 26—27... уподобления второго пришествия Мф. 24, 43 — Лк. 12, 39... представляют первоизданную основу синоптической эсхатологии... При безоговорочном признании таких фактов протестантская экзегеза должна выдержать испытание на строгую искренность и вообще на свою научную компетентность (нем.).— 465.

## «О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ»

Тему статьи философ избрал не случайно: она была подготовлена самим развитием мировой философской мысли. Философия бессознательного от Шопенгауэра до Эдуарда Гартмана остро поставила проблему бессознательного, над которой также являются психопатология последних десятилетий прошлого века; переход от бессознательных мозговых процессов к сознанию стоял в центре внимания бурно развивавшейся психофизиологии; в философском эволюционизме, например у Г. Спенсера, сознание рассматривалось как функция жизни, функция, развивающаяся вместе с усложнением нервной системы, с одной стороны, и

социальной организации — с другой. Все это с необходимостью подводит к вопросам: что же такое сознание? следует ли видеть в нем продукт природной организации или социальных отношений? И в первом, и во втором случае оказалось возможным подходить к сознанию либо как индивидуальному образованию, либо как коллективному: ведь высший организм тоже можно рассматривать как «коллектив» множества низших организмов — клеток, образующих ткани, органы или системы органов.

Все эти вопросы вновь ставят философию перед старой и вечно актуальной проблемой общего и индивидуального (единичного). К этой проблеме и обращается русский философ, сосредоточивая свое внимание на философии нового времени, как она предстает в трех основных своих течениях: эмпиризме, рационализме и мистицизме.

Текст печатается по: *Трубецкой С. Н.* Собр. соч. Т. II.

<sup>1</sup> Впервые статья была напечатана в журнале «Вопросы философии и психологии», кн. I, III, IV, VII за 1889—1891 гг. — 484.

<sup>2</sup> Новая, или новоевропейская, философия складывается в конце XVI—XVII в.; ее родоначальниками принято считать Фрэнсиса Бэкона (1561—1626) и Рене Декарта (1596—1650). К тем, кто заложил фундаментальные принципы новоевропейского мышления, следовало бы еще отнести и Галилео Галилея (1564—1642), поскольку новоевропейская философия формируется в тесном взаимодействии с новоевропейским экспериментально-математическим естествознанием. — 485.

<sup>3</sup> Называя *новую философию протестантской*, С. Н. Трубецкой дает свое прочтение и интерпретацию философского развития европейской мысли. Несомненно влияние протестантизма на формирование и облик новоевропейского мышления. Его отмечало большинство историков новой философии; однако существенную роль на протяжении нескольких веков играли и католически ориентированные мыслители — среди них Декарт, окончивший иезуитскую школу. Для русской философии, начиная со славянофилов, характерен большой интерес к религиозным предпосылкам философского мышления, и Трубецкой здесь особенно значительная фигура: не случайно в юности он пережил увлечение славянофилами. Протестантский дух новой философии подчеркивал И. В. Киреевский: «То направление к рациональному самомышлению, которое началось на Западе около времен Реформации и которого первыми представителями в философии были Бэкон и Декарт, постоянно возрастая и распространяясь в продолжение трех с половиной столетий... достигло, наконец, последнего всемещающего вывода, далее которого ум европейского человека уже не может стремиться, не изменив совершенно своего основного направления. Ибо когда человек отвергает всякий авторитет, кроме своего отвлеченного мышления, то может ли он идти далее того воззрения, где все бытие мира является ему прозрачной диалектикой его собственного разума, а его разум — самосознанием всемирного бытия?» («О необходимости и возможности новых начал для философии»). В кн.: *Киреевский И. В.* Критика и эстетика. М., 1979. С. 294). Однако между подходом к европейской философии славянофилов, с одной стороны, и Трубецкого — с другой, имеются и существенные различия. Так, у А. С. Хомякова и И. В. Киреевского устанавливается связь европейской культуры в целом с духом «латинства», в котором берет свое начало тот рассудочно-индивидуалистический склад ума и души, который определяет характер новой философии. «В латинство, — пишет Киреевский, — не менее протестантизма видим мы отвлеченный разум в самой основе вероучения, несмотря на то, что в борьбе с протестантизмом латинство отвергает рационализм, опираясь на одно предание. Ибо только в противоречии протестантизму поставляет латинство церковное

предание выше человеческого разума; но в отношении к церкви вселенский Рим в делах веры дает преимущество отвлеченному силлогизму перед святым преданием, хранящим общее сознание всего христианского мира в живой и неразрывной цельности» (Там же. С. 296). Что же касается Трубецкого — известного влияние на него, возможно, оказал В. С. Соловьев. Новоевропейская философия анализируется им не сквозь призму «латинства» с его рассудочностью, а рассматривается как продукт Реформации и предреформационной мистики. Следует подчеркнуть также, что и по отношению к Аристотелю как ведущему авторитету западного средневекового мышления Трубецкой занимает позицию, отличную от славянофильской: он не противопоставляет Аристотеля Платону, как Киреевский, а подчеркивает то общее, что роднит двух великих греков, и отдает преимущество онтологии Аристотеля перед новоевропейским рационалистическим пантеизмом Фихте, Шеллинга, Гегеля с их учением о становящемся Боге. Более того, в своем учении о «вселенском сознании» Трубецкой прямо опирается на Аристотеля. «Здесь, — резюмирует он, — мы приходим к учению великого Аристотеля, которое мы считаем краеугольным камнем метафизики, всему возможному, еще не дошедшему до своего конца... противостоит вечная идеальная действительность, или *энергия*, вечно достигнутая цель» (Трубецкой С. Н. Соч. Т. II. С. 62). — 486.

<sup>4</sup> Под влиянием эмпиризма Локка и идеализма Беркли английский философ Д. Юм (1711—1776) пришел к обоснованию закона причинности как закона ассоциаций представлений, который с определенных позиций объясняет работу сознания. От Юма берет свое начало ассоциативная психология, глубоко укоренившаяся на английской почве. — 489.

<sup>5</sup> Продолжая традиции Бэкона и Юма, Д. С. Милль (1806—1873), английский философ и психолог, рассматривал психические процессы как продукты соединения простых элементов; закон такого рода соединений он видел в ассоциациях. Воззрения философа были необычайно популярны в России в конце прошлого века. — 489.

<sup>6</sup> Речь идет о системах И. Г. Фихте, Ф. В. Й. Шеллинга, Г. В. Ф. Гегеля, А. Шопенгауэра. При всем различии подходов их создателей эти системы, несомненно, имеют и внутреннее родство, на которое указывает С. Н. Трубецкой. — 490.

<sup>7</sup> Согласно С. Н. Трубецкому, подлинную основу немецкого идеализма составляет пантеизм, уходящий своими корнями в немецкую мистику. Аналогичную интерпретацию истоков немецкого идеализма мы находим в работах Л. М. Лопатина (1855—1920), старшего современника и друга С. Н. Трубецкого.

<sup>8</sup> С. Н. Трубецкой имеет в виду учения А. Шопенгауэра и особенно Э. Гартмана (1842—1906). — 490.

<sup>9</sup> В немецком идеализме проблема «трансцендентального толчка», который рождает индивидуальное сознание, впервые была поставлена Фихте. Вслед за ним эта проблема рассматривается в работах Шеллинга, Шопенгауэра, Гартмана. — 491.

<sup>10</sup> Речь идет, видимо, о немецких философах Я. Ф. Фризе (1773—1843) и Ф. Э. Бенеке (1798—1854). Оба они исходили из критической философии Канта (свой основной труд Фриз не случайно назвал «*Neue Kritik der Vernunft*», 1807), но толковали Канта в духе психологизма, обосновывая трансцендентализм с помощью эмпирической психологии. — 491.

<sup>11</sup> С. Н. Трубецкой имеет в виду прежде всего учения немецких мистиков — Мейстера Экхарта (ок. 1260—1327), его учеников Иоганна Таулера (1304—1361) и Генриха Сузо (1295—1366), Якоба Бёме (1575—1624) и др. Мистика была одним из духовных источников

Реформации, поскольку искала непосредственного откровения Бога в глубинах человеческой души, ослабляя тем самым значение церковной общины и церковного предания, традиции и авторитета. Не случайно Лютер высоко ценил так называемую «Немецкую теологию» — мистический трактат, появившийся предположительно в конце XIV в. в Саксонии и опубликованный им в 1518 г., в котором излагалось основное содержание учения Экхарта. — 492.

<sup>12</sup> *Пиетизм* (от лат. *pietas* — благочестие) — возникшее в конце XVII—XVIII в. направление в немецком протестантизме, противопоставившее себя ортодоксальной протестантской теологии. Ведущие представители пиетизма — Ф. Я. Шпенер (1635—1705) и А. Г. Франке (1663—1727) противопоставляли внешней, догматически-рационалистической стороне религии и церковной жизни внутреннее религиозное переживание и чувство, стремясь возродить изначальный дух лютеранства и соответственно тяготая к мистическим течениям эпохи Реформации. В XVIII в. *пиетизм* противостоял рационализму Просвещения; пиетистами были И. Г. Гаган, И. К. Лафатер. Определенное влияние пиетизм оказал на И. Г. Гердера и И. В. Гёте, на немецких романтиков — Вакенродера, Новалиса, Шлейермахера. — 499.

<sup>13</sup> Под влиянием позитивизма О. Конта, с одной стороны, и натурфилософии Шеллинга и шеллингианцев, с другой, Г. Спенсер (1820—1903), английский философ и социолог, создал философию эволюционизма, применив идею развития ко всем областям сущего — к миру физическому, психическому, социальному и этическому. — 501.

<sup>14</sup> Пытаясь дать физиологическое объяснение душевной жизни, *Генри Маудсли* (1835—1915), английский ученый и философ, рассматривал сознание лишь как эпифеномен физических процессов, протекающих в мозге. — 504.

<sup>15</sup> *Александр Бэн* (1818—1903), английский психолог и философ, разработал основные идеи ассоциативной психологии. — 506.

<sup>16</sup> Плодовитый ученик (лат.). — 506.

<sup>17</sup> С. Н. Трубецкой, видимо, подразумевает течение «авиценнизирующий августинизм», к которому принадлежали архиепископ Толедский Иоанн (XII в.), Вильгельм Овернский, Александр Гэльский (ок. 1170—1245), Жан де-ля-Рошаль, Д. Ф. Бонавентура (1221—1274), Роберт Гроссетест (1170—1253), Джон Пеккам. — 508.

<sup>18</sup> Речь идет о Птолемеи из Лукки, Эгидии Лессинском и Гервее из Неделлеца. — 508.

<sup>19</sup> Как верно отмечает С. Н. Трубецкой, «шотландская школа», глава которой шотландский философ *Томас Рид* (1710—1796), не смогла вполне освободиться от общих предпосылок эмпиризма — от рассмотрения сознания как совокупности субъективных состояний. — 514.

<sup>20</sup> В центре внимания Ф. Баадера (1765—1841), немецкого ученого и философа, — построение теогонического процесса, в который вплетены как бы осевые точки мировой истории — грехопадение и искупление. — 520.

<sup>21</sup> Для немецких естествоиспытателей и философов *Людвига Бюхнера* (1824—1899) и *Карла Фогта* (1817—1895) проблема сознания, мышления сводилась к изучению функций мозга. — 520.

<sup>22</sup> «*Наукословие*», или «Наукоучение» (*Wissenschaftslehre*), — основное произведение И. Г. Фихте. Первый его вариант вышел в свет в 1794 г. За свою жизнь немецкий философ несколько раз перерабатывал это свое произведение. — 520.

<sup>23</sup> С. Н. Трубецкой имеет в виду натурфилософию Шеллинга и его последователей — естествоиспытателей Л. Окена (1779—1851), Х. Стеффенса (1773—1845), К. Г. Каруса (1789—1869) и др. Натурфилосо-

софия возрождала неоплатоническое и неопифагорейское учение о природе как о едином космическом целом, одушевляемом мировой душой; природа при этом рассматривалась как интеллигенция в ее становлении, как бессознательный разум, стремящийся и развивающийся к самосознанию.— 520.

<sup>24</sup> В своем знаменитом труде «Элементы психофизики» (1860) немецкий психолог, физик, физиолог и философ *Г. Т. Фехнер* (1801—1887) установил основной психофизический закон: интенсивность ощущения пропорциональна логарифму интенсивности раздражителя. Одним из первых применял точные методы в психологии и таким образом заложил фундамент экспериментальной психологии. В 1879 г. В. Вундт (1832—1920), немецкий психолог, физиолог и философ, создал первую в мире психофизическую лабораторию.— 520.

<sup>25</sup> С. Н. Трубецкой объединяет А. Шопенгауэра и Э. Гартмана, создателей волюнтаристски ориентированной философии бессознательного (бессознательное выступает у них как воля), с представителями классического немецкого идеализма не без основания: некоторые предпосылки философии бессознательного можно обнаружить уже у Канта в его учении о продуктивной способности воображения, но особенно — у Фихте и Шеллинга. Не случайно Шопенгауэр считал себя учеником и истинным последователем Канта, а Гартман осуществил своеобразный синтез Шопенгауэра, Шеллинга и Гегеля.— 520.

<sup>26</sup> «Итак, философия рассматривает абсолютное, во-первых, как... идею... во-вторых... в его деятельности, в его воплощениях, и это есть путь абсолютного к тому, чтобы стать для себя, духом; таким образом, бог есть результат философии, о котором мы узнаем, что он есть не только результат, но и вечное самосозидание, предшествование самому себе. Односторонность результата снимается в самом результате» (*Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии религии // Философия религии в двух томах. Т. 1. М., 1975. С. 224—225*). «Бог есть Бог лишь постольку, поскольку он знает самого себя; его знание самого себя есть, далее, его самосознание в человеке» (нем.) (*Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Часть третья: Философия духа. М., 1956. С. 350*).— 522.

<sup>27</sup> ...мыслящая себя идея, знающая истина (нем.) (*Гегель Г. В. Ф. Философия духа. С. 364*).— 522.

<sup>28</sup> На эту роль притязал, с одной стороны, позитивизм, с другой — неокантианство.— 523.

<sup>29</sup> *Фридрих Альберт Ланге* (1828—1875) — немецкий философ, представитель так называемого критического идеализма, толковавший кантовский априоризм с психологической и даже психофизической точки зрения (ср. Гельмгольца). Наиболее известен своей работой «История материализма и критика его значения в настоящее время» (1866).— 525.

<sup>30</sup> *Парацельс* — псевдоним немецкого естествоиспытателя и теософа Ф. А. Т. Б. фон Гогенгейма (1493—1541), чье мистико-герметическое учение оказало сильное влияние на дальнейшее развитие философской мысли в Германии: на Бёме, Вейгеля, Шеллинга и романтиков (особенно Новалиса).— 528.

<sup>31</sup> Срамная часть (франц.).— 528.

<sup>32</sup> «Логику, согласно этому, следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. Это царство есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой. Можно поэтому выразиться так: это содержание есть изображение бога, каков он есть в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа» (нем.) (*Гегель Г. В. Ф. Наука логики // Соч. Т. V. М., 1937. С. 28*).— 528.

<sup>33</sup> «Философствовать о природе — значит творить природу» (нем.). — 529.

<sup>34</sup> Давно прошедшее (лат.). — 529.

<sup>35</sup> «Я знаю, что для многих в этих указаниях содержится требование, исполнение которого непосильно даже в мышлении» (нем.). — 529.

<sup>36</sup> § 279: «*Комета* выступает... как некий формальный процесс, некая неустановившаяся формы масса паров» (*Гегель Г. В. Ф. Философия природы* // Соч. Т. II. М.; Л., 1934. С. 132). § 288: «*Землетрясения, вулканы* и их извержения могут рассматриваться как принадлежащие процессу огня, процессу перехода *затверделости* в освобождающую отрицательность для себя-бытия. Такого же рода явления могут иметь место и на Луне. Напротив, *облака* могут рассматриваться как начальная стадия *кометных тел*» (Там же. С. 160). — 530.

<sup>37</sup> § 282 (Воздух) и § 283 (Элементы противоположности): «Воздух есть в себе огонь (как это показывает сжатие)...» (Там же. С. 147). — 530.

<sup>38</sup> Трубецкой ссылается здесь на работу: *Erdmann J. E. Grunde der Geschichte der Philosophie. Bd II, 13, 1866.* — 530.

<sup>39</sup> *Иоганн Фридрих Герbart* (1776—1841), немецкий философ, соединил кантовское учение о вещи-в-себе с некоторыми элементами Лейбницевой монадологии и создал так называемый реализм — учение о «реалах» — простых, нематериальных сущностях, составляющих онтологическую основу как природы, так и духа. — 534.

<sup>40</sup> С. Н. Трубецкой не признает автономии индивидуального сознания. Принцип автономии, составляющий предпосылку трансцендентального идеализма, русский философ относит к коренным заблуждениям протестантски ориентированной культуры. Именно этому принципу Трубецкой противопоставляет свою теорию метафизической соборности сознания, взаимопроницаемости индивидуальных «Я». — 537.

<sup>41</sup> С. Н. Трубецкой считал величайшим открытием Канта учение немецкого философа об априорных формах чувственности. Он не принимал, однако, предложенное Кантом истолкование этих форм как принадлежащих трансцендентальному субъекту и, таким образом, субъективных образований. Согласно Трубецкому, пространство и время составляют априорные формы универсально-космической чувственности, которую он мыслил наподобие мировой души неоплатоников. Вслед за В. С. Соловьевым Трубецкой пытался раскрыть природу универсальной чувственности и в этой связи, по сообщению современников, занимался проблемой софиологии, но, к сожалению, это свое исследование не завершил и не опубликовал. «Я знаю, — писал в своих воспоминаниях брат философа Е. Н. Трубецкой, — что он незадолго до окончания университетского курса работал над сочинением о св. Софии... но рукописи его я не видал и не знаю, уцелела ли она» (*Трубецкой Е. Н.* Из прошлого. Вена, 1922. С. 82). Хотя работу о Софии С. Трубецкой писал еще в молодые годы, однако это сочинение было бы весьма интересно сегодня, особенно учитывая, что полемика вокруг софиологии в начале века велась довольно острая. Характерно, что Е. Н. Трубецкой, близкий к своему брату по философской ориентации, критически относился к софиологии В. С. Соловьева и особенно С. Н. Булгакова и П. А. Флоренского, считавших Софию посредницей между Богом и творением и едва ли не «четвертой ипостасью» Бога. «София, — писал Е. Н. Трубецкой, — вовсе не посредница между Богом и тварью... Она — неотделимая от Христа Божия Мудрость и сила. Если так, то мир, становящийся во времени, есть нечто другое по отношению к Софии» (*Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. М., 1918. С. 104). — 539.

<sup>42</sup> Хотя немецкий философ А. Тренделенбург (1802—1872) испытал

на себе сильное влияние немецкого идеализма, однако в своих «Логических исследованиях» он подверг гегелевскую спекулятивную диалектику основательной критике с позиций аристотелевского реализма. Тренделенбург оказал влияние на развитие немецкой философии второй половины XIX века. — 541.

<sup>43</sup> «Когда наступит этот период, мы сказать не можем. Но, когда он настанет, тогда *придет* Бог» (*Шеллинг Ф. В. Й.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 466).

<sup>44</sup> См. примечание 11.

<sup>45</sup> Речь идет о работе Фихте «Об основании нашей веры в божественное мироправление» (*Veber den Grun unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung.* Philos. Journal. Bd VIII. 1798). — 543.

<sup>46</sup> *Пьер Жане* (1859—1947), французский психолог и психопатолог, изучал простейшие автоматизмы сферы бессознательного. Опираясь на работы французского психопатолога Ж. Шарко, создал психологическую теорию неврозов. Трубецкой ссылается на книгу П. Жане «Психологический автоматизм. Опыт экспериментальной психологии низших форм человеческой активности». — 552.

<sup>47</sup> «Бесполезно теоретически рассуждать о происхождении любви между родителями и детьми, которая, по-видимому, лежит в основе социальных привязанностей». — 555.

<sup>48</sup> *Эрнст Геккель* (1834—1919), немецкий зоолог и философ, был близок к материализму, защищал и пропагандировал идеи эволюции. Его основное произведение — «Мировые загадки. Общедоступные лекции о философии биологии» (1899) — пользовалось в начале века большой популярностью, особенно в России. — 569.

<sup>49</sup> После этого, — значит, по причине этого (лат.). — 580.

<sup>50</sup> Вряд ли принцип соборности сознания позволяет достаточно убедительно обосновать понятие реальности и причинности, особенно если учесть, что, по утверждению самого Трубецкого, соборное сознание есть нечто скорее возможное, долженствующее осуществиться, нежели нечто действительное, осуществленное. Здесь обнаруживаются значительные трудности, с которыми сталкивается концепция соборного сознания, которая призвана обосновать всеобщность и необходимость научного знания. — 583.

<sup>51</sup> Необходимость (лат.). — 585.

<sup>52</sup> В качестве доказательств своей правоты древнегреческий философ Зенон Элейский (ок. 490 — ок. 430 до н. э.) сформулировал ряд антиномий, парадоксов (апорий), известных под названием «Дихотомия», «Ахиллес», «Стрела» и «Стадий», в которых стремился показать, что движение и множественность невозможно мыслить без противоречия. — 586.

<sup>53</sup> Начал искать всеобщее в этическом (др.-греч.). — 589.

<sup>54</sup> Из опыта (лат.). — 589.

## ОСНОВАНИЯ ИДЕАЛИЗМА

Работа «Основания идеализма» была напечатана в журнале «Вопросы философии и психологии» (1896. Кн. XXXI—XXXV). Она является программной для С. Н. Трубецкого, поставившего перед собой задачу определить основные принципы своего учения — «конкретного идеализма» — путем исторического анализа различных форм идеализма отвлеченного, которые, как пытается показать философ, внутренне противоречивы. По убеждению Трубецкого, идеализм не есть какое-то опреде-

ленное учение, но есть результат развития всей мировой философской мысли; поэтому цель своего исследования философ видит не в опровержении идеализма как такового, а в критике его односторонних форм, каковыми являются эмпиризм, рационализм и мистицизм. «Философия стремится к системе цельного знания, и потому предметом ее являются основные начала всякого знания и основные начала сущего, — пишет С. Н. Трубецкой, разъясняя исходные посылки своего учения. — Основным началом всякого знания, всякой науки является прежде всего самый разум... Поэтому основным вопросом философии может служить вопрос об отношении познающего разума к вещам или к сущему или же, наоборот, об отношении самого сущего к разуму» (*Трубецкой С. Н. Собр. соч. Т. II. С. 286*). В трех названных видах идеализма различными являются воззрения на разум и соответственно на вопрос об отношении разума к сущему: эмпиризм признает единственным источником познания чувственный опыт, а потому определяет сущее как то, что является; отвлеченный рационализм считает источником знания чистую мысль, и сущее выступает для него как идея; наконец, мистицизм видит источник знания в вере, или мистической интуиции, и сущее определяется им как сверхчувственная, или духовная, реальность. Преодоление односторонних форм идеализма предполагает выяснение неразрывной связи всех трех источников познания и тем самым их конкретного единства. Только таким образом мы можем решить вопрос метафизики. Статья печатается по: *Трубецкой С. Н. Собр. соч. Т. II.*

<sup>1</sup> Речь идет о философских системах Шеллинга, Фихте, Гегеля. — 594.

<sup>2</sup> «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Иоан. 1,1). — 594.

<sup>3</sup> Такую именно позицию заняла протестантская теология второй половины XIX в. в лице Р. Ричля, А. Гарнака и др. Против этого противопоставления разума (Логоса) и веры С. Н. Трубецкой выступил в своей работе «Учение о Логосе в его истории» (1900). — 595.

<sup>4</sup> *Пенелопа* — в греческой мифологии супруга Одиссея, в течение двадцати лет сохранявшая ему верность и ожидавшая его возвращения из странствий. Осаждаемая женихами, Пенелопа в течение трех лет отказывает им под тем предлогом, что она прежде должна соткать погребальный саван для своего свекра: каждую ночь она распускает то, что было соткано ею днем. — 597.

<sup>5</sup> И в самом деле, Кант решительно отклоняет тезис, разделявший большинство философов эмпирического направления от Локка до Беркли, что явления внутреннего опыта даны нам более непосредственно, чем явления внешнего опыта. «Идеализм предполагает, — пишет Кант, — что единственный непосредственный опыт — это внутренний опыт и что, исходя из этого опыта, мы только заключаем о внешних вещах, да и то без достаточной достоверности, как это всегда бывает, когда мы заключаем от данных действий к определенным причинам... Между тем мы доказали здесь, что внешний опыт непосредствен в собственном смысле слова и что только при его посредстве возможно если не сознание нашего собственного существования, то все же его определение во времени, т. е. внутренний опыт» (*Кант И. Соч. Т. 3. М., 1964. С. 287—288*). — 600.

<sup>6</sup> См. примечание 41 к с. 539. — 603.

<sup>7</sup> С. Н. Трубецкой имеет в виду послекантовский немецкий идеализм, особенно Гегеля. — 605.

<sup>8</sup> Наиболее известная апория Зенона Элейского, смысл которой в том, что быстроногий Ахиллес не сможет догнать черепаху, ибо, пока он пробежит разделяющий их отрезок пути, черепаха продвинется на

какое-то расстояние; так будет повторяться всякий раз до бесконечности. — 608.

<sup>9</sup> См. диалог «Тимей» 52 а — в. По Платону, посредством «незаконнорожденного умозаключения» мы мыслим пространство. Оно отличается как от умопостигаемой идеи, которая есть предмет истинного знания (эпистеме), так и от чувственных явлений, составляющих предмет «мнения» (докса). С. Н. Трубецкой предметом «незаконнорожденного умозаключения» считает бессознательное. — 612.

<sup>10</sup> Книга Эдварда Кэрда (1835—1908) «Гегель» была переведена на русский язык и вышла под редакцией и с предисловием С. Н. Трубецкого в 1898 г. (см. «Труды Московского Психологического Общества» VI). — 618.

<sup>11</sup> *Парменид* из Элеи (конец VI—V в. до н. э.) — древнегреческий философ, основатель Элейской школы. — 620.

<sup>12</sup> «Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно» (нем.) (Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. М., 1990. С. 53). — 621.

<sup>13</sup> См. примечание 23 к с. 520. — 621.

<sup>14</sup> *Носитель мира, субъект познания* (нем.). — 624.

<sup>15</sup> Здесь С. Н. Трубецкой присоединяется к аргументации Канта против отождествления мышления и бытия. «Сто действительных талеров, — писал Кант, — не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров. В самом деле, так как возможные талеры означают понятие, а действительные талеры — предмет и его полагание само по себе, то в случае, если бы предмет содержал в себе больше, чем понятие, мое понятие не выражало бы всего предмета и, следовательно, не было бы адекватным ему. Но мое имущество больше при наличии ста действительных талеров, чем при одном лишь понятии их» (Кант И. Соч. Т. 3. С. 522). С помощью этого примера Кант хочет продемонстрировать, что бытие не есть реальный предикат; бытие есть только *полагание* вещи, т. е. превращение возможного, содержащегося в ее понятии, в действительное. Гегель резко критиковал этот тезис Канта. — 627.

<sup>16</sup> См. примечание 25 к с. 520. — 627.

<sup>17</sup> Согласно Гегелю, мировой процесс, природа и история, возникает в результате *отпадения идеи от себя самой*. «Абсолютная свобода идеи, — пишет Гегель, — состоит в том, что она не только переходит в жизнь, и также не только в том, что она, как конечное познание, позволяет жизни отражаться в ней, а в том, что она в своей абсолютной истине решается произвести из себя момент своей особенности или первого определения и инобытия, *непосредственную идею*, как свое отражение, решается на самое себя свободно *отпустить* себя в качестве *природы*» (Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. 1. М.; Л., 1929. С. 344). Природа, таким образом, мыслится Гегелем как *идея, обладающая бытием*. — 627.

<sup>18</sup> См. примечание 42 к с. 541. — 634.

<sup>19</sup> Древнегреческий философ *Горгий* (ок. 480 — ок. 380 гг. до н. э.) доказывал, что нет никакого сущего, ибо последнее не может ни возникнуть, ни существовать вечно. Но даже если бы сущее и было, то оно, согласно Горгию, было бы непознаваемым и немислимым. Наконец, если бы оно было познаваемым, знание о нем нельзя было бы сообщить другим, так как слова суть знаки, отличные от обозначаемого. Горгий создал концепцию своеобразного «диалектического нигилизма». — 640.

<sup>20</sup> Речь идет о школе элеатов, доказывавших немислимость, а потому и несуществование небытия. — 640.

<sup>21</sup> *Платон*. Софист, 256 е, 260. — 640.

<sup>22</sup> «*Всеединство*» — важнейшее понятие В. С. Соловьева, оказавшего влияние на творчество С. Н. Трубецкого. — 643.

<sup>23</sup> Посредством субстанции я мыслю то, что существует в себе и по-

стигается в себе (лат.)... Что не сказывается ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем (др.-греч.) (*Аристотель*. Категории, 5, 2а). — 644.

<sup>24</sup> Именно так и мыслили субстанцию представители эмпирического направления от Локка до Юма, что и привело у последнего к устранению самого понятия «субстанция» как не соответствующего никакой реальности. — 645.

<sup>25</sup> С. Н. Трубецкой имеет в виду утверждение Лейбница о том, что «монады не имеют окон», т. е. не в состоянии воздействовать друг на друга.

<sup>26</sup> Э. Б. Кондильяк (1715—1780), французский философ-сенсуалист, считал, что все содержания сознания — представления, суждения, акты воли и т. д. — возникают из ощущений, из чувственных восприятий. — 651.

<sup>27</sup> Т. е. умозаключение от мысли к бытию предмета мысли. — 651.

<sup>28</sup> «Оно невидимо, но все видит, не воспринимаемо слухом, но все слышит, недоступно мышлению, но все мыслит» (лат.). — 653.

<sup>29</sup> Формула «мыслю, следовательно, существую», согласно Декарту, есть самое достоверное из всех утверждений, на котором как на своем базисе покоится достоверность всякого другого знания. — 659.

<sup>30</sup> Выведение реальности «другого Я» из требований практического разума характерно для Фихте, доказывавшего, что мы не познаем (теоретически), а признаем (практически, нравственно) существование других разумных существ. Только внимая голосу совести, пишет Фихте, «я всегда буду считать эти подобные мне существа существующими для себя независимо от меня, ставящими и осуществляющими цели существами...» (*Фихте И. Г.* Назначение человека. СПб., 1906. С. 81). Эту точку зрения Фихте разделяли многие философы и в Германии, и в России. — 661.

<sup>31</sup> Реальнейшего сущего (лат.). — 662.

<sup>32</sup> См. примечание 12 к с. 499. — 662.

<sup>33</sup> *Атман* — в индуистской мифологии и религиозно-философском умозрении — субъективное духовное начало («Я», душа), самостное ядро мира, всепроникающее и непостижимое с помощью конечных определений. Подобно Богу апофатической теологии, Атман определяется отрицательно — как «не это», «не это» и «не это». — 663.

<sup>34</sup> ἐνέργεια — деятельность, действительность, в отличие от δύναμις — способности, возможности. Одно из ключевых понятий метафизики, физики и психологии Аристотеля. — 667.

<sup>35</sup> Рассматривая *сущее* как реальное существо, как субъект, или волю, С. Н. Трубецкой следует за В. С. Соловьевым (см.: *Соловьев В. С.* Собр. соч. СПб., 1901—1910. Т. I. С. 305, 306 и сл.). Вводя понятие сущего, Соловьев стремился с его помощью выразить реальность, которую невозможно вывести из понятия; оба философа таким путем пытались преодолеть отвлеченный характер немецкого идеализма, особенно гегелевского панлогизма. — 668.

<sup>36</sup> *Упанишады* — древнеиндийские религиозно-философские тексты, представляющие собой толкования Вед — древнейшего памятника индийской религиозной мысли (середина 2-го тысячелетия — середина 1-го тысячелетия до н. э.). Самые ранние книги Упанишад восходят, вероятно, к VI—III вв. до н. э., позднейшие были составлены в XIV—XV вв. н. э. — 672.

<sup>37</sup> с точки зрения вечности (лат.). — 672.

<sup>38</sup> Отрицательный путь (лат.). — 673.

<sup>39</sup> *Брама*, или Брахма (Брахман), — в индуистской религии высшее божество, абсолютное безличное духовное начало, из которого возникает

все сущее. Сам Брами выше всякого сущего, он трансцендентен по отношению к феноменальному миру и, подобно Единому Платона и неоплатоников, непостижим для разума. Поэтому Брами, как и Атман, определяется отрицательно как нерожденный, неизменный, непознаваемый, невидимый, лишенный образа и т. д. Умозрительное учение о Бrame появляется в ранних Упанишадах; в более древних текстах Вед имя Брами относится в большей степени к сфере понятий ритуальных. — 674.

<sup>40</sup> *Эманация* (истечение) — одно из понятий неоплатонизма, с помощью которого объясняется происхождение мира из Единого — надмирного начала. — 674.

<sup>41</sup> *Праджapati* — «владыка сущего», «перворожденный» — в индуистской религии Бог — создатель мира; в ведийских текстах ему приписываются те самые функции, которые позднее, в Упанишадах, отводятся Брахме. Поэтому в относительно поздней индуистской литературе («Каушика-брахману» и «Тайттирия-самхиту», Упанишады, сутры) Праджapati отождествляется с Брахмой. — 674.

<sup>42</sup> В древнеиндийской мифологии *девы*, или *дева*, — это боги, а *асуры* — демоны, наделенные колдовской силой. Асуры возникли из ожившего дыхания (в другом варианте — из брюшной полости) Праджapati (позднее — Брахмы). — 674.

<sup>43</sup> *Индра* — в древнеиндийской мифологии глава богов, бог грома и молнии, самый популярный персонаж Вед, именуемый «царем богов», «царем вселенной». Один из самых антропоморфных богов ведийского брахманизма. — 674.

<sup>44</sup> *Пуруша* — в древнеиндийской мифологии первочеловек, из частей которого возникла вселенная. Пуруша предстает в Ригведе как нечто множественное, многосоставное (тысячеглазый, тысячеглавый) и вездесущее. В то же время Пуруша — это космическая душа, «Я»; в философии санкхья он понимается как чистое сознание, которое, соединившись с практи (материей), порождает множественность вещей. — 674.

<sup>45</sup> Знание (др.-греч.). — 680.

<sup>46</sup> Искушение путем аскетизма и экстаза (франц.). — 680.

<sup>47</sup> *Шанкара* (конец VIII—IX в.) — индийский мыслитель, один из главных представителей веданты. — 682.

<sup>48</sup> Кто в аду не может жить без ада,

Тот еще не вполне предал себя высшему (нем.). — 682.

<sup>49</sup> *Ангел Силезий*, подлинное имя — Иоганн Шеффлер (1624—1677) — немецкий мистик и поэт, близкий по духу к Мейстеру Экхарту и особенно Таулеру.

<sup>50</sup> Душа — Богом, когда принимается в Бога (нем.). — 689.

<sup>51</sup> «...Ибо Я, Самость, Мое, Мне и тому подобное — все это принадлежит злему духу» (нем.). — 683.

<sup>52</sup> См.: *Экхарт Мейстер*. Избранные проповеди. М., 1912. — 684.

<sup>53</sup> «Все преходящее есть только подобие» (нем.). *Гёте И. В.* Фауст // *Гёте И. В.* Собр. соч.: В 13 т. Т. 5. М., 1947. С. 554—555. — 687.

<sup>54</sup> *Капила* — древнеиндийский мыслитель, основатель системы санкхья. Время жизни Капилы неизвестно, но многие исследователи полагают, что он жил не позднее VII в. до н. э. — 688.

<sup>55</sup> В твоём Ничто я надеюсь обрести Все (нем.). — 689.

<sup>56</sup> Великую тайну (лат.). — 689.

<sup>57</sup> *Divinatio* (лат.) — вдохновение свыше, дар пророчества, предвидения. — 690.

<sup>58</sup> Полагая в качестве исходного принципа своего учения самосозна-

ние, или Я, Фихте пытался вывести из Я весь объективный мир, природу, т. е. не-Я. Всякая объективно данная реальность, согласно Фихте, не допуская существование независимых от сознания вещей-в-себе, есть продукт деятельности Я, протекающей бессознательно. Чтобы объяснить, почему этот продукт принимает форму внешнего независимого от Я объекта, Фихте вводит два различных Я: одно из них тождественно индивидуальному сознанию (конечное Я), другое — бесконечное, абсолютное Я. Индивидуальное и Абсолютное Я у Фихте то совпадают, то распадаются, и этот процесс составляет ядро фихтевской диалектики. — 708.

<sup>59</sup> Речь идет об Эдуарде Гартмане. — 708.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН \*

- Август Октавиан (Август Гай Октавий) 110, 114, 355  
 Августин Аврелий (Блаженный) 183, 369, 375  
 Авиценна (Ибн Сина Абу-Али) 507  
 Аврелий Марк Антонин 87, 89, 92, 98  
 Агриппа 111  
 Александр Великий (Македонский) 355  
 Алкиной 215  
 Альбин 114, 217  
 Амвросий, святой 95, 140, 157, 169, 366, 369, 375  
 Амелино Эмиль Клемент 347  
 Анаксагор из Клазомен 58  
 Анаксимен из Милета 56  
 Ангел Селезий (Ангелус Силезиус, Иоганн Ангел Силезский, наст. имя Иоганн Шеффлер) 682  
 Антиох Аскалонский 109, 111, 112, 354  
 Антиох IV Епифан, царь 277, 303, 327, 329  
 Антисфен 60, 62  
 Анц (Anz) 269, 347, 353, 393, 397  
 Апполос 201  
 Апулей Луций из Мадавры 171, 215, 217, 220  
 Арат 87  
 Арий из Ливии 203  
 Арий Дидим см. Дидим Арий  
 Аристипп из Кирены 60, 63  
 Аристобул 130—132, 154  
 Аристобул I, царь 354  
 Аристон Хиосский 92  
 Аристотель Стагирит 55, 60, 61, 68, 72—80, 83—86, 88, 99, 100, 105—107, 109—111, 113, 115—117, 130, 148, 152, 159, 164, 165, 167, 181, 189, 196, 224, 222, 484, 491, 492, 543, 562, 598, 614, 625—627, 635, 643, 644, 648, 667  
 Аркесилай 208  
 Арним Ганс Фридрих, Arnim Hans Friedrich von 104, 111, 138, 141  
 Артаксеркс 296, 353  
 Артапан 130, 131  
 Баадер Франц Ксавьер (Ксавер) фон 519  
 Бальденшпергер (Baldensperger) 314, 315, 327, 331, 332, 340, 341, 378  
 Барсов Елпидифор Васильевич 337  
 Барт Карл 282  
 Базилид см. Василид  
 Бейшлаг Вилибальд 464  
 Бёме Якоб (Яков) 528, 682  
 Беркли (Берклей) Джордж 503, 513, 515  
 Бероз 354  
 Битти Джеймс 514  
 Боеф (Бозт) 141  
 Бонитц Герман (Бониц) 69  
 Брут Марк Юний 219  
 Будде Карл 257  
 Буссе Вильгельм, Bousset Wilhelm 310, 319, 324  
 Бэкон Фрэнсис 490, 491  
 Бэн (Bain) Александер 505, 509, 510  
 Бюхнер Людвиг 519  
 Валентин 346, 382  
 Варнава 132  
 Василид (Басилид) 346, 364, 390  
 Вейсс Бернард, Weiss Bernhard 464  
 Вельгаузен (Вельхаузен) Юлиус, Wellhausen 238, 239, 257, 303, 304, 323, 344, 478, 480  
 Вендланд Пауль, Wendland Paul 94, 134, 138, 140, 141, 144, 150, 157, 199  
 Визлер 316  
 Вильдбоэр Корниль (Wildeboer) 235, 268, 346

\* Указатели составлены О. А. Булак.

- Вундт Вильгельм 519  
 Вюльпиан (Вульпиан) Эдм Фе-  
 ликс 550  
 Габиний Авл 355  
 Гамалиил 371  
 Гарнак Адольф (Harnack) 201,  
 347, 351, 352, 387, 389, 400,  
 417  
 Гартманн Эдуард 510, 519, 520,  
 523, 534, 540, 552, 627  
 Гаупт Эрик 464  
 Гегель Георг Вильгельм Фридрих  
 (Hegel) 48, 73, 115, 267, 519,  
 521—530, 534, 539—542, 595,  
 597, 617—630, 632—634, 638,  
 647—650, 694  
 Гейлинкс Арнольд 186  
 Гейнце Рихард, Heinze Richard 54,  
 208  
 Гекатей Милетский 55  
 Геккель Эрнст 550, 568  
 Гераклит Ефесский 56, 57, 82, 90,  
 546  
 Гербарт Иоганн Фридрих 533  
 Геренний-Филон 130  
 Герилл Карфагенский 92  
 Геринг Эвальд 568  
 Герма (Гермас) 360  
 Геродот 55  
 Гесиод 54, 55, 122, 130, 142  
 Гёте Иоганн Вольфганг 404  
 Гиллел Старший 369  
 Гоббс Томас 48, 50  
 Гольцман Генрих Юлиус, Holz-  
 mann Heinrich Julius 332, 333,  
 416, 423, 458, 466, 472, 478  
 Гольцман Оскар, Holzmann Oscar  
 327, 466  
 Гомер 54, 55, 122, 130, 142, 154  
 Гоммель 269  
 Горгий из Леонтин 640  
 Гофман 378  
 Гункель Герман, Gunkel Hermann  
 271, 287, 360, 362  
 Гфрёрер Август 182, 368  
 Дальман (Dalman) 287, 299, 308,  
 311, 317, 323, 332, 334—336,  
 338, 340, 341, 429, 479  
 Декарт Рене 490, 491  
 Демокрит 208  
 Джемс Вильям, James William  
 326, 362, 383, 384  
 Дидим Арий (Арей) 110  
 Дикеарх из Мессены 106  
 Дильс Герман 110  
 Диоген Аполлонийский 83  
 Диоген Вавилонянин 92  
 Диоген Лаэртский (Лаэртий) 110,  
 390  
 Диодор Сицилийский 362  
 Дион 219  
 Досифей 355, 390  
 Дрюмонд (Drummond) 127—129,  
 165, 167, 171, 184, 339, 370,  
 378  
 Евдокс Книдский 216  
 Евдор (Эвдор) Александрийский  
 109, 111, 112, 114  
 Евполом (Эвполом) 130, 387  
 Еврипид 142  
 Евсивий Кесарийский (Евсевий  
 Памфил) 122, 130, 140, 358,  
 375, 387, 390  
 Евстафий 316  
 Егезипп 347  
 Епифаний 339, 351, 361, 364, 366,  
 387, 390  
 Зенон из Китиона 81, 84, 85, 88,  
 92, 143, 152, 189  
 Зенон Элейский 56, 585, 608, 665  
 Зигфрид Карл, Siegfried Karl 120,  
 129, 131, 133, 138, 153—155,  
 167, 199, 370  
 Игнатий из Антиохии 393  
 Иеремиас (Jeremias) 269, 272  
 Иероним Блаженный (Иероним  
 Стридонский, Евсевий Софрон-  
 ний Иероним) 95, 122, 196, 199,  
 319, 322, 323  
 Иоанн Гиркан, царь 355  
 Иоанн Златоуст (Хризостом) 319,  
 369  
 Иовиниан 95  
 Иосиф Флавий см. Флавий Иосиф  
 Иоханан бен-Саккай (Иоханан  
 бен-Закаи) 369, 427  
 Ипполит 337, 351, 378, 388, 393,  
 394, 397  
 Иринея, святой (Иренея) 201, 322,  
 336, 379, 388, 397  
 Ирод I Великий 306, 328, 355  
 Исократ 60  
 Иустин Мученик 94, 313, 336, 390  
 Йегер В. 549  
 Кадм из Милета 55

- Назобон Мерик Флоран Этьенн 95  
 Каллигула Гай (Кай) Юлий Цезарь 144  
 Канис Карл 282  
 Кант Иммануил 228, 414, 486, 490, 519, 521, 523—525, 527, 529—539, 541, 584, 588, 589, 596, 599—606, 608, 615, 616, 619, 632, 644, 646, 661, 665, 685, 704, 706  
 Капила 688  
 Карнеад из Кирены 103, 105, 108, 110, 162, 189, 268  
 Кельс (Цельс, Цельз) 224, 350, 360, 390, 396  
 Кеплер Иоганн 505  
 Керинф (Керинфм) 336, 350, 351, 374, 379, 402  
 Кеслер Конрад, Kessler Konrad 269, 347  
 Клеанф 87, 88, 92, 98  
 Климент Александрийский Тит Флавий 89, 94, 95, 110, 130, 132, 163, 239, 360, 363, 376, 382, 393, 449  
 Климент Римский 366  
 Кондильяк Этьенн Бонно де 651  
 Конт Огюст Франсуа Ксавье 49  
 Коперник Николай 524  
 Кориолан Гней Марций 218  
 Корниль, Cornill 119, 122, 235, 238, 302  
 Корнут Анней Луций 97, 98  
 Критон 60  
 Ксенократ из Халкедона 106, 208, 216, 219  
 Ксенофан 55, 142, 223  
 Ксенофонт 60, 61, 88  
 Кюнен Абрахам, Kuenen Abraham 235  
 Лактанций Лупий Целий Фирмиан 95, 97  
 Ланге Фридрих Альбер 524  
 Лейбниц Готфрид Вильгельм 415, 554, 644, 645, 695  
 Литцман Ганс, Lietzmann Hans 478—480  
 Локк Джон 644  
 Лонгин 67  
 Лонже Франсуа Ахилл 551  
 Лопатин Лев Михайлович 648, 657  
 Лукреций (Тит Лукреций Кар) 226  
 Лукулл Луций Лициний 109  
 Люкен В., Lueken W. 316, 324, 358, 367, 369, 396  
 Маймон Соломон (наст. фам. Хейман) 541  
 Макарий Магнезийский 382  
 Максим Тирский 171, 207, 217  
 Мальбранш Никола 186  
 Маркион 401  
 Массебио, Massebiau 140, 144, 149, 152  
 Маудсли Генри 503  
 Мелеагр из Гадары 355  
 Мелисс Самосский 56  
 Менандр (комик) 90  
 Менандр Самарянин 350, 357, 390  
 Менипп 355  
 Милль Джон Стюарт (Mill) 488, 490, 505, 510, 512  
 Митридат VI Евпатор 109  
 Михаил Пселл 368  
 Модерат из Гадеса 112  
 Морфиль, Morphyll 123, 372  
 Мосгейм Иоанн Лоренс 350  
 Музоний (Мусоний) Руф 87, 89, 91, 94, 95  
 Муретов М. Д. 198  
 Муций Сцевола 92  
 Нерон 92, 95, 319, 329  
 Николай Дамаскин (Дамасский) 355  
 Никомак Гераский 112  
 Нил, святой 95  
 Нитше (Ницше) Фридрих 110  
 Норден Эдвард 141  
 Нумений из Апамеи 113  
 Ньютон Исаак 505  
 Окелл Луканский 112  
 Окен Лоренц (наст. фам. Оккенфус) 529, 541  
 Ониас 119  
 Орелло Кон 466  
 Ориген 156, 157, 176, 183, 203, 350, 358, 360, 364, 382, 383, 389, 390, 393  
 Павел, апостол 87, 95  
 Панеций (Панэций, Панетий) Родосский 92, 98, 106, 112, 141, 162, 189  
 Папий 322  
 Парацельс (наст. имя Филипп Ауреол Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм) 527  
 Парменид из Элеи 55, 56, 58, 65, 372, 620, 640, 641  
 Пахомий, святой 362

- Персий Флакк Авл 92, 93  
 Пифагор Самосский 106, 107, 111, 112, 116, 130, 137, 150, 152  
 Платон Афинский 55, 60, 63—74, 76, 77, 83—85, 88, 99, 100, 105—109, 111, 113—116, 130, 133, 138, 141, 142, 151, 152, 158, 161, 162, 164, 165, 175, 180, 188, 196, 206—210, 215, 216, 218, 220—222, 228, 229, 398, 484, 523, 535, 565, 612, 614, 619, 620, 626, 627, 635, 640, 643, 644  
 Плиний Старший (Гай Секунд) 353  
 Плотин 66, 67, 114, 139, 390, 683  
 Плутарх 55, 90, 111, 132, 171, 204, 208, 220  
 Поликарп 201  
 Помпей Гней Великий 277, 306, 319, 334, 355  
 Попов Андрей Николаевич 363  
 Порфирий 66  
 Посидоний из Апамеи 92, 95, 106, 107, 109, 111—114, 116, 138, 139, 141, 162—164, 170, 175, 180, 181, 184, 188, 189, 195  
 Потамон из Александрии 110  
 Прискиллиан (Присциллиан) 387  
 Продик Кеосский 138  
 Псевдо-Аристей 121, 132, 133, 150  
 Псевдо-Гекатей 130  
 Пселл Михаил см. Михаил Пселл 368  
 Птоломей VI Филометор 119  
 Ренан Жозеф Эрнест 332  
 Реньо Поль, Regnaud Paul 677, 682, 683  
 Рид Томас 513, 514, 516  
 Ричль Альбрехт, Ritschl Albrecht 88, 268, 347, 373  
 Роменс (Романес) Джон 550, 552  
 Саторнил Антиохийский (Сатурнин из Сирии) 360  
 Север Антиохийский 316, 317  
 Секст Эмпирик 115  
 Селевкиды, династия 353, 354  
 Сенека Луций Анней Младший 87, 88, 90, 92, 95, 97, 98, 207  
 Силезий Ангел см. Ангел Силезий  
 Симон Маг (Волхв) 350, 355, 357, 379, 380, 388, 390, 394, 397, 398, 400  
 Синкелл 376, 391  
 Сменд Рудольф, Smend Rudolf 238, 239, 248, 257, 279, 283  
 Соколов Матвей Иванович 123, 306, 337, 366  
 Сократ 54, 59—62, 66, 68, 81, 88, 90, 92, 95, 97, 130, 151, 207, 219, 220, 484, 491, 528  
 Соловьев Владимир Сергеевич 648  
 Спенсер Герберт 500, 503, 510, 549, 551, 586, 668  
 Спиноза Бенедикт (Барух) 268, 644, 704  
 Стобей Иоанн 91  
 Страбон 353  
 Суидас \* 110  
 Сулье 182  
 Сфер Борисфенский 92  
 Сцевола Муций см. Муций Сцевола  
 Сэйс Арчибальд 269  
 Татиан (Тациан) 130, 317  
 Тацит Публий Корнелий 124  
 Теофил 89  
 Теофраст (Феофраст) из Эреса 106, 107  
 Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс 87, 89, 95, 364, 366, 375, 376, 387, 389  
 Тимей Локрский 113  
 Тихонравов Николай Саввич 337, 361, 385  
 Тренделенбург Фридрих Адольф (Trendelenburg) 541, 634  
 Трифон 336  
 Фалькенберг Рихард, Falkenberg Richard 602  
 Федор Мопсуетский 295  
 Федор из Гадары 355  
 Феодорит Кирский «Блаженный» 369  
 Феодор Студит 316  
 Феон Смирнский (Теон из Смирны) 217  
 Фехнер Густав Теодор 519  
 Филастрий 350, 351  
 Филодем из Гадары 355  
 Филон Александрийский 45, 107, 110—112, 114, 117—121, 123—

\* Суидас (Свида, Суда) — название византийского толкового словаря X века, до XX века ошибочно принималось за имя составителя.

- 125, 129, 132—138, 140, 142—144, 146—172, 174—176, 179, 181—191, 193—204, 215, 230, 266, 267, 282, 290, 291, 300, 323, 324, 330, 341, 348, 351, 352, 360, 367, 369, 370, 374—379, 383, 386, 388, 399, 429, 684
- Филон из Ларисы 111  
Филон Старший 122  
Фихте Иоганн Готлиб 519, 529, 536, 539, 541, 542, 616, 619, 708  
Флавий Иосиф 117, 122, 127, 129, 325, 356, 360, 373, 376  
Фома Аквинский (Фома Аквинат) 507, 685  
Фохт Карл 519  
Франк Себастьян 542  
Фукидид 55
- Халкидий (Халцидий) 113  
Херемон 111  
Хризипп (Хрисипп) 92, 98, 106  
Христос Иисус 44, 51, 94, 135, 146, 197—203, 227, 232—237, 239, 258, 262—267, 280, 282, 287, 293, 299—301, 304, 305, 307—310, 313, 314, 318—320, 329—336, 347, 348, 350, 373, 374, 380—382, 388, 392, 393, 398, 401—403
- Цезарь Гай Юлий 219  
Целлер Эдуард (Zeller) 98, 100, 101, 110, 112, 127, 182, 220, 349  
Цицерон Марк Тулий 84, 85, 95, 109, 110, 355
- Чарльс, Charles 123, 193, 274, 310, 312, 313, 322, 341, 361, 371, 373, 387, 391  
Чичерин Борис Николаевич 648
- Шваб Густав (Schwab) 367
- Aall Anthon 54  
Anrich Gustav 144, 400  
Anz 269, 353, 394, 397  
Aucher 140
- Baetgen F. 245, 268  
Balman 321  
Bäumker Klemens 82, 86, 112, 115, 164
- Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф (Schelling) 278, 282, 519, 521, 523, 525—528, 530, 534, 539—542, 614—616, 619, 622, 625, 627, 629  
Шимеон бен-Лакиш 328  
Шмекель Август, Schmekel August 106, 107, 112, 114, 141, 170, 171  
Шопенгауэр Артур 51, 519, 520, 523, 524, 534, 541, 600, 624, 625, 627, 686—688, 708  
Штейнведер 282  
Штир 282  
Штраус Давид Фридрих 332, 464  
Шюрер, Schürer 117—124, 127, 130, 131, 140, 141, 144, 149, 291, 302, 305—308, 310—313, 316, 319, 327, 332, 340, 348, 352, 354, 355, 358, 373, 378, 387, 391—394
- Эвальд Генрих, Ewald Heinrich 95, 378  
Эверлинг 358, 368, 369, 373, 377  
Эккарт (Экхарт Иоганн, Майстер (Мейстер) Экхарт) 542, 682—684  
Эмпедокл из Акраганта 58  
Энезидем (Энесидем) из Кноса 110, 111, 141  
Эпиктет 87, 89, 92, 95, 98  
Эпикур 208, 226  
Эрдман Бенно 529  
Эспинас Адольф 555  
Эсхил 122
- Юлихер Адольф, Julicher Adolf 466  
Юм Дэвид (Дейвид) 488, 490, 503, 512, 513, 531  
Юстиниан I, император 95
- Язон Киренский 122
- Blau D. 357, 391, 392, 394, 395  
Bonhöffer A. 84, 98  
Bornemann 337
- Cheyne Thomas Kelly 238  
Chwolson Daniel 422  
Conibear Frederik Cornwallis 144  
Cumont Franz 124, 141, 142

- Darwin Charles Robert 553  
 Dembeuski H. 180  
 Deussen Paul 681, 682  
 Dietrich Albrecht 326  
 Dillmann August 238, 387  
 Draeseke (Dräseke) Johannes 95  
 Edersheim 357, 422  
 Edwards Milne (Milne Edwards  
 Alphons) 554  
 Exner Sigmund 623  
 Frey Hans  
 Friedlander Ludwig 352, 372  
 Guthe Hermann 242  
 Haas 95  
 Hakmann (Hackmann) Heinrich  
 238  
 Harris 140  
 Hausrath Adolf 327  
 Hilgenfeld Adolf 315, 336, 351, 355,  
 357, 359, 369, 379, 390  
 Hirzel Heinrich 84, 105, 110, 111  
 Hitzig Hermann 295  
 Hönig 349, 377  
 Hühn 240, 305, 312, 327  
 Janet Pierre 551  
 Jensen Peter 272  
 Kautsch Emil Friedrich 295  
 Mangold (Meinhold) 238, 333  
 Marti Karl 238  
 Maspéro Gaston 295  
 Perrier Edmond 552  
 Rhode E. 98, 399  
 Reuss Friedrich 122, 417  
 Robertson Smith 238, 244  
 Schmiedel Paul Wilhelm 314  
 Schwallu 297, 345  
 Schultz Hermann 282, 326  
 Sellin Ernst 295  
 Siebeck Hermann 182, 184  
 Stade Bernhard 238, 302  
 Stanton 327  
 Stave Erik (Erik, Erikson) 288, 328  
 Stübbe 359  
 Viescher 341  
 Volkmann Richard 208  
 Volz Paul 238  
 Wachsmuth 98  
 Wallis Budge, Budge Ernst A. Wal-  
 lis 316, 396  
 Warren  
 Weber Alfred 127, 164, 167, 172,  
 193, 274, 358, 359, 363, 364,  
 367—369, 373, 377—379, 383,  
 384, 386, 388  
 Weinell 396  
 Weizsäcker Karl Heinrich von 201,  
 416—417  
 Wernle 416  
 Wiedemann Alfred 362  
 Windelband Wilhelm 520  
 Wünsch Richard 393

## УКАЗАТЕЛЬ БИБЛЕЙСКИХ ИМЕН

- Аввакум 235  
 Авраам 121, 124, 128, 130, 139, 147,  
     152—154, 156, 157, 159, 168,  
     170, 171, 192, 234, 269, 270,  
     283, 326, 331, 360, 382, 383,  
     386, 387, 394, 458  
 Авель 384  
 Агарь 138, 139, 154, 157—160  
 Аггей (пророк) 236, 294, 295, 303  
 Адаель 371, 372  
 Адам 122, 123, 128, 151, 177—179,  
     187, 322, 328, 368, 376, 377,  
     385, 386, 388, 479  
 Адонаи 365, 391, 394  
 Азавель 244, 287, 345, 375  
 Амос 234, 253, 300, 322, 473  
 Амрам 152  
 Аред 386  
 Ариух 386  
 Арфаксад 387  
 Архас 371, 372  
 Асенад 147  
 Асмодей 376  
 Астафей 360, 396  
 Ахаб 285, 287, 446  
 Ахия 451  
 Барух 294, 304, 306, 310, 311, 313,  
     315, 316, 318, 323, 326, 386,  
     388, 394  
 Белиар 319  
 Бель 275  
 Бетуил 158  
  
 Ваал 252, 253, 261, 270  
 Валаам 288  
 Вельзевул 406, 449  
  
 Габриэль 394, 395  
 Гавриил 280, 288, 357—360  
 Гедеон 285  
 Гирам 386  
  
 Давид (царь) 234—236, 238, 239,  
     244, 251, 256—258, 263, 294—  
     296, 302, 306, 310, 311, 331,  
     336, 337, 341, 386, 405, 455,  
     457, 458, 461  
 Давид (архонт) 364  
  
 Дан 157  
 Даниил 119, 280, 288, 303, 305, 316,  
     338, 378, 438, 463, 479  
 Дарий (царь) 294, 295  
 Дебора 272  
 Денница 280  
  
 Ева 151, 155, 177, 178, 187, 377  
 Еврат 155  
 Евопом 387  
 Ездра 118, 121, 262, 276, 294—298,  
     303, 304, 306, 310, 311, 313,  
     316, 318, 326, 359, 375, 386  
 Езекия (Хиския) 272, 341, 377  
 Еклезиаст 261  
 Ел (El) 283, 394  
 Елисей (пророк) 309, 446  
 Елогим (Элогим) 168, 178, 238,  
     268, 281, 282, 374  
 Елоей 364  
 Елои 391  
 Енос 147, 152, 386  
 Енох 122, 123, 127, 147, 152, 154,  
     172, 193, 287, 306, 310, 313—  
     315, 318, 325, 326, 339, 358,  
     362—364, 367, 370, 372, 375,  
     384, 386—388, 403  
 Ефрем 331  
  
 Заведеевы сыны 456, 472  
 Захария 236, 294, 303, 359, 361  
 Зерубабель 251, 257, 270, 284,  
     294—296  
  
 Иао 394  
 Иаков 139, 147, 152, 154, 155, 157,  
     172, 192, 253, 256, 259, 271,  
     322, 331, 363, 382, 383, 386,  
     394, 471  
 Иаков (брат Иисуса) 411  
 Иезекиль 122, 235, 236, 285, 287,  
     296, 305, 309, 319, 344, 352,  
     370  
 Иеремия 121, 123, 235, 248, 257,  
     285, 288, 294, 303, 314, 319,  
     388, 403, 419, 423, 424, 431,  
     465, 468  
 Иеровоам 451

- Исей 257, 258, 294, 336  
 Иефиифиа 373  
 Измаил 160  
 Израиль 240, 246, 382, 383, 388 (см. также Иаков)  
 Иисус Навин 272, 344  
 Иисус (первосвященник) 294  
 Иисус-Сирахов 119, 120, 291, 305, 313, 315  
 Иисус Христос см. Христос  
 Илья 254, 309, 311, 313, 314, 325, 326, 336, 386—388, 403, 426  
 Иоаким 294  
 Иоанн (евангелист) 119, 201, 319, 417, 432, 437, 440, 451, 462, 471, 472, 479  
 Иоанн Креститель 265, 308, 310, 313—315, 331, 333, 336, 383, 426, 436, 438, 440, 448, 461  
 Иоанн (пресвитер) 417  
 Иов 147, 190, 261, 276, 279, 285, 287, 291  
 Иоиль 259, 302, 320  
 Иона 254, 329, 330  
 Иорками 367  
 Иосиф 138, 147, 313, 331  
 Иосия (брат Иисуса) 411  
 Иосия (царь) 262, 269, 314  
 Иоцадак 294  
 Иринея 360  
 Ирод Антиппа 409  
 Ирод Великий 306, 409  
 Исаак 147, 152, 159, 192, 331, 363, 382, 386, 394  
 Исав 155, 158  
 Исая 193, 234—236, 256, 257, 335, 448, 451  
 Иуда (апостол) 409, 410, 451  
 Иуда (брат Иисуса) 411  
 Иуда (сын Иакова) 159  
  
 Каиафа 409, 411, 457, 464, 470, 473  
 Каин 154, 155  
 Каинан 386, 387  
 Кир 254, 270, 294, 335  
 Корнилий 440  
  
 Лаван 158—160  
 Ламех 386  
 Левий 158, 362  
 Левий Кааф 152  
 Лот 156, 159  
 Лука 417, 435, 448  
  
 Макавей 237  
  
 Малахия 313, 316  
 Манасия 276  
 Маноа 281  
 Мария 381, 411  
 Марк 287, 416, 440  
 Матфей 416, 426, 435, 448, 462, 463  
 Мафусаил 154, 358  
 Мелелеил 386  
 Мельхиседек 174, 338, 384—386, 403  
 Метатрон 293, 358, 384  
 Мефусалам 384—387  
 Михаил 280, 316, 357—360, 362, 364, 365, 367, 369, 370, 382, 385, 386, 393, 396, 403  
 Михей 234—236  
 Моисей 120, 121, 128, 130, 131, 137, 138, 140, 142, 143, 145—157, 159, 161, 164, 169, 173, 178, 182, 183, 189, 194, 197, 230, 234, 244, 253, 261, 270, 271, 283, 296, 297, 300—302, 306, 313—315, 318, 322, 326, 338, 341, 355, 356, 360, 363, 373, 374, 377, 386  
 Молох 243, 270  
  
 Навуходоносор 254, 356  
 Наум 235  
 Неемия 121, 279, 294—296  
 Нимрод 155  
 Нир 384, 385  
 Ной 122, 128, 152, 157, 384, 386, 387, 463  
  
 Оноил 360  
 Орет 295  
 Осия 234, 235, 300  
  
 Павел 256, 281, 301, 314, 350, 358, 373, 374, 389, 396, 398, 400—402, 405, 409, 417, 422, 425, 426, 430, 447, 448, 451, 473, 476  
 Париарх 386  
 Петр 153, 410, 411, 422, 435, 440, 441, 451, 456, 469, 472  
 Пилат 409, 410, 470  
 Помпей 277, 306  
 Потифар 138  
  
 Рагуил 359  
 Рафаил (Рафаиль, Рафаэль) 358—360, 395  
 Рахаб 367

- Ревекка 155, 158  
Рекум 296  
Ремиил (Иеремиил) 359
- Саваоф 235, 253, 268, 294, 365, 391, 394  
Саклас 364  
Салфиель 294  
Самсон 285  
Саракаэль 359  
Сарра 138, 139, 153, 155, 157, 158  
Сатанаил 363, 376, 377  
Саул 285, 287, 345, 446  
Седрах 386  
Секва 389  
Сим 387  
Симон (брат Иисуса) 411  
Симон Волхв 350, 355, 379, 380, 388, 394, 397, 398, 400  
Симсай 296  
Сиф 154, 385, 386, 388  
Соломон 128, 251, 277, 290, 306, 317, 320, 368, 461  
Софонима 384, 385  
Софония 235, 319, 363  
Стифан 374  
Суриил 360
- Товит 121, 305, 315
- Уриил 358, 359, 382, 383  
Урилом 382
- Фамарь 159  
Фануэл 368  
Фараон (времени Моисея) 143, 159, 277, 280, 386  
Фокилид 122  
Фраорт 295
- Хелал бен Шахар 277  
Хелкия 262  
Хемош 243  
Хетура 155  
Христос см. Предметный указатель, Христос
- Читрантакма 295
- Элеазар 132
- Юдифь 121, 305
- Ягве 152, 168, 178, 234—240, 243—245, 249—254, 261, 268, 277—281, 290—292, 294, 297, 301, 302, 309, 317, 320, 331, 335, 343—345, 353, 355, 356, 374, 394, 419, 420, 424, 433, 465, 474  
Ялдабаоф 396

---

## УКАЗАТЕЛЬ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ИМЕН

- Анат 353  
Анахит 353  
Анубис 395  
Аполлон 205, 215, 216, 395  
Ариман 211  
Артемида 217  
Астарта 354
- Бегемот 322  
Бель (Бел) 354
- Вулкан 142
- Гаруда 366  
Гера 142  
Геракл 142, 147, 218, 219  
Гермес 130, 142, 213—215  
Гермес Психопомп 395  
Горос (Гор) 212—214, 395
- Дионис 215, 219
- Зевс 57, 82, 205, 211, 215, 216, 317, 394
- Изида (Исида) 208, 211—217
- Левиафан 48, 50, 276, 277, 322  
Лилит 368  
Лин 130
- Мерион 218  
Митра 353  
Молон 218  
Молох 326  
Музей (Мусей) 131
- Нефтис (Нефтида) 211—213, 217  
Нибелунги 50
- Озирис (Осирис) 208, 211—217, 223, 395  
Орион 279  
Ормузд 211  
Орфей 122, 130, 131
- Пифон 395  
Пифия 143
- Ряя 213
- Серапис 215  
Сирий 366
- Тифон 211—215, 217, 223, 395
- Феникс 366
- Юпитер 88  
(см. также Зевс)

## ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абсолют 596  
— бессознательный 536, 542  
— отвлеченный 206
- Абсолютное 162, 205, 206, 292, 520, 522, 528, 529, 536, 537, 539, 541—543, 611, 629, 673, 687—690, 693, 704, 707—715  
— как всеединое 206  
— как конкретный субъект 712, 713, 717  
— как полнота бытия 641  
— как сущее о себе, для себя и для другого 710, 713  
  потенция 709, 713  
  осуществленное 709  
— идеал 230  
— идея 706, 712  
  логическая 711  
— всемогущество 709  
— доказательство 230  
— концепция 528  
— небытие 715  
— область 175  
— определение 706  
  истинное 707, 710  
  конкретное 703, 707, 710, 714—716  
  отвлеченное 709—711  
— откровение 230  
— отрицание 709  
— познаваемость 709  
— познание 534, 673  
— понятие 206, 214, 230, 641, 709  
  история 195  
  отвлеченное 205, 214  
— природа идеальная 537  
— противоположность 709  
— самоискупления процесс 542  
— самоопределение 206, 712  
— саморазвитие 542  
— самораскрытие 230  
— самосознание 542  
— свобода 709  
— созерцание мистическое 690  
— сознание 673  
— существо 710  
  эманация 714  
— актуальное 708, 710  
— бессознательное 612  
— мнимое 206  
— непознаваемое 612  
— совершенное 716  
— универсальное 708  
— представление о 707  
— вне сознания 536  
— и сверхотносительное 205
- Абстракция (абстракции) 205, 217, 529, 629, 636, 653, 657  
— гипостазированные 293  
  (см. Логос)
- Авторитет 111, 116, 297  
— внешний 160, 492  
— канонический 131, 145, 302  
— религиозный 116  
  (см. Писание, Предание)
- Агностицизм 226, 537
- Ад 326, 363
- Адоптианство 318
- Академики 106, 109, 113, 141, 189, 208
- Академия 106, 108, 109, 208  
— Антиохова 112
- Акосмизм 692
- Акт (акты) 513, 561  
— бессознательный 626  
— иррациональный 626  
— космический 521  
— познавательные 702  
— психические 566, 657  
— творческий 618  
— теогонический 521  
— трансцендентальный 532  
— умственные 63  
  (см. Божество, Деятельность)
- Александрийцы (александринизм) 129, 135, 144  
  (см. также Философия александрийская, Эллинисты)
- Аллегористика 134, 142, 149, 150, 154, 155, 197—199  
— историческая 198  
— отвлеченно-моральная 198  
  (см. также Завета толкование, Иносказание, Метод аллегориче-

- ческий, Объяснение аллегорическое, Толкование, см. Истина)
- Аллегория 131, 133, 142, 152, 154, 157, 160
- Альтруизм 556, 557, 586, 588, 708, 709, 713, 717
- Анализ 81
- гносеологический 228
  - логический (формально-логический) 622, 631, 641
  - нравственный 94
  - психологический 547, 563, 614, 654
  - философский 52, 116, 228, 665
  - и синтез 610
  - (см. Действительность, Мир, Познание)
- Аналогия (анalogии) 282, 579, 580, 611, 612, 656, 672
- историческая 442, 596
- Ангел (ангелы) 167, 168, 170—174, 177, 184, 187, 188, 192, 193, 239, 278, 279, 281, 290, 293, 307, 324, 325, 328, 329, 371, 373, 374, 376—378, 381, 382, 384, 386—388, 396, 402, 403, 439, 464, 468, 473, 514, 684
- грехопадение 375, 379
  - имена 353, 357, 358, 366, 367, 383, 391
  - тайные 361, 397
  - индивидуальность 172
  - культ 369
  - образы 356
  - семь 364
  - тела 382
  - функции 358, 395
  - Божий 245, 278, 283, 360, 383
  - верховный 358, 365, 384
  - небесные 467
  - падшие 326, 339, 358, 368, 374, 377, 378, 391
  - первозданные 360, 361
  - Господа 281, 282
  - стихий 368
  - Ягве 283
  - представление о 173
  - учение о 369
  - посредник 179, 328
  - (см. также Архонты)
- Ангелология 124, 136, 159, 171, 356, 369, 380
- еврейская 172, 350, 356, 361, 395
  - иудейская 114
- фантастическая 198
- Анимизм 345, 392
- первобытный 224, 225, 343, 344
- Антиномизм 373, 392, 400
- дуалистический 401
  - (см. Гностики)
- Антиномия (антиномии) 268, 535, 546, 582, 584, 585, 623
- разрешение 544
  - (см. Причинность)
- Антитеизм 226
- Антихрист 310, 316, 319, 320, 329, 354
- Антропология 380, 667
- Антропоморфизм (антропоморфозы) 154, 218, 582, 578
- Антропатизм 154, 218
- Апокалипсис 231, 239, 269, 280, 304, 307, 308, 310—312, 315, 316, 318, 320, 333, 351, 387, 397, 433
- апокрифические 303, 320
  - гностический 222
  - дохристианские 464
  - древние 50
  - синоптический 464, 468
  - христианский 330, 403
  - Плутарха 222
  - (см. Человечество)
- Апокалиптика 50, 136, 239, 263, 307, 308, 312, 318, 328, 329, 343, 345, 346, 352, 361, 365, 403, 436, 467
- как откровение будущего 263
  - термины 457
  - апокрифическая 136, 315
  - ветхозаветная 275
  - еврейская 232, 293, 294, 303, 318, 327, 330, 333, 338, 341, 342, 356, 364, 365, 381, 401, 455, 467
  - идеалы 428
  - мессианизм 471
- Апологетика 122, 131, 144, 149, 594
- еврейская 122, 125, 149
  - религиозная 278
  - христианская 126, 149
  - эллинистическая 123
- A posteriori (апостериори) 533, 578, 588, 623
- Апостол (апостолы) 265, 310, 398, 411, 418, 424, 438, 442, 446—448, 456, 459, 462, 464—466, 473, 476, 478
- заповеди 447
- Апория 546
- A priori (априори) 533, 537, 538,

- 578, 588, 596, 601—603, 621,  
623, 628, 632, 654, 693, 698
- Аргумент (аргументы) 103, 109  
— стоические 141
- Ариане 289
- Аристотелики 106
- Арифметика 483  
— богословская 115  
— мистическая 116
- Архонт (архонты) 357, 360, 361,  
365, 368, 375, 377, 379, 380, 390,  
392  
— представление о 399, 400  
— учение о 400
- Аскез 191, 443, 686
- Аскетизм 226
- Ассоциация (ассоциации) 506, 509  
— законы 505, 506, 509  
— принцип 487  
— факты 505  
— формулы 506  
— анархическая  
идеал 490  
— внешние 508  
— психологическая 486, 488, 596,  
605, 646  
— субъективные 596, 646  
(см. Идея, Представление, Яв-  
ление)
- Астрология 125, 130, 136, 356, 358,  
359, 361, 376, 378, 387, 390, 393,  
399
- Астрономия 273
- Атеист (атеисты) 46, 47, 166
- Атман 663, 670, 673—680, 688  
— как абсолютный субъект 681  
— познание 677, 679  
практическое 679  
— абсолютный 684, 687  
— божественный 685  
— единый 680  
— субъективный 687  
— всего сущего 673
- Атом (атомы) 485, 486, 505, 558,  
606—611, 619, 643, 663, 664, 700  
— взаимодействие 609  
— исторический 487
- Атомизм (атомист), атомисты 642,  
644  
— учение 58  
— материалистический 700
- Атрибут (атрибуты) 163  
(см. Божество)
- Аффект (аффекты) 83, 285, 446,  
574  
(см. Ощущение)
- Базис  
— бессознательный 508  
— общий 508  
— родовый 565
- Безграничное 641
- Безотносительное 696  
— и относительное 162  
(см. Абсолютное)
- Безусловное 535  
— идея 535  
— понятие 644, 646  
— и обусловленное 646  
— и условное 162, 535
- Бесконечное 167  
— и конечное  
единство 562
- Бесконечность 162, 584, 640, 643,  
705, 709  
(см. Мир)
- Бессознательное 46, 510, 511, 518,  
536, 541, 688  
— преображение 542  
— «премудрое» 510  
— и сознательное 511  
(см. Воля, Начало, Ночь, Фило-  
софия)
- Бессознательность 491
- Благо (блага) 164, 186, 193, 212,  
215, 224, 241, 249, 253, 256, 340,  
429, 430, 442, 444  
— идеал 47  
— идея 67, 69  
— источник 431  
— познание 60  
— абсолютное 474  
— божественное 72, 191  
— внешние 109, 190, 221  
— вторичные 192  
— высшее 60, 248, 474  
— грядущие 310  
— духовные 47, 323  
— духовно-нравственное 429  
— истинное 414  
— мирские 190  
— мнимые 191  
— религиозные 263  
— субъективные 429  
— человеческое 290  
— чувственные 323  
— вера нравственная в 227  
(см. Добро, Премудрость, Спа-  
сение, Царство)
- Благовестие 440, 449
- Благодать 185, 190, 193, 301, 427,  
477, 586, 590  
— источник 191, 193

- Божия 190, 192  
(см. Любовь)
- Благодать 134, 162, 163, 168  
(см. Бог, Божество)
- Благотворение 440, 442, 443
- Благочестие 225, 251
  - внешнее 262, 420
  - внутреннее 261
  - народное 261
  - субъективное 261  
(см. Дух)
- Блаженство 178, 308, 364, 430, 431
  - ступени 325
  - вечное 311
  - загробное 310, 349
  - нирваны 686
  - праведных 326  
(см. Заповедь, Царство, Человек)
- Бог 44, 47, 83, 87, 88, 90, 95, 97, 98, 107, 112, 126, 128, 129, 132, 152, 153, 158—162, 164, 166, 169, 171, 173, 175, 176, 182, 184—192, 195, 199, 201, 202, 207—211, 215, 222, 223, 226, 227, 231, 234, 244, 246—250, 254—260, 263, 264, 266, 267, 272, 274, 279—281, 284, 285, 288, 290, 291, 297—299, 301, 302, 317, 318, 320—322, 325, 328, 329, 338, 340, 345, 349, 357, 358, 363—365, 368, 369, 371, 372, 374, 377, 382, 385, 386, 405—407, 412—416, 420, 428, 430—433, 435—441, 443—445, 447, 453, 459, 460, 467, 473, 475, 477, 498, 513, 514, 517, 527, 528, 535, 542, 543, 590, 683—685, 689
  - есть все вещи 85
  - есть глава общественного строя 243
  - есть дух 284
  - есть мир 85
  - есть причина всего 208  
действующая 168  
производящая 165, 166
  - есть творческое начало мира 85, 86
  - как абсолютная первая причина 373
  - как бесконечная любовь 717
  - Вседержитель  
идея 230  
понятие 163
  - Господь 272, 273
  - Закона 374, 391
  - Сил 163, 269, 281, 391
  - Отец 350, 421, 423, 431, 438, 440, 448, 453, 456—458, 460, 462, 465, 467, 473, 474, 477  
воля 412, 423, 439, 444, 455, 470—474  
дух 454  
заповедь 471  
слово 423  
образ 412  
познание 420, 445, 475  
и Сын 458  
вера в 412, 465
  - Творец 274  
вселенной 270  
всех богов 278, 279
  - благодать 165, 379
  - бытие 178, 413
  - видение 292
  - величие 431, 432
  - владычество 438, 444
  - воля 278, 291, 313
  - всеединство  
понятие 292
  - всемогущество 269, 279, 281, 289, 309, 470
  - граница 165, 407
  - действие 128, 165  
творческое 187
  - дело 439, 462, 467
  - деятельность  
промыслительная 161
  - Дух 128, 246, 284, 286
  - единство 201, 278, 292, 293, 350, 463
  - закон 161, 420
  - идея 265, 535  
нравственная 717
  - имя 254, 269, 281, 283, 298, 299
  - милость 302, 430, 431, 436, 437, 444
  - могущество 291, 431, 432  
граница 325
  - мудрость 369
  - оправдание 327 (см. также Теодицея)  
в истории 374  
в мире 223
  - определение определения  
метафизические 522, 527
  - откровение 165, 227, 233, 269, 275, 327, 410, 451 (см. также Откровение Божие)
  - отрицание 407, 413
  - познание 263, 413, 420

- совершенное 253, 256, 413
- понимание 413
- понятие 205, 252, 268, 271
- посредник (посредники) 289, 293, 386
- правда 161, 246, 286, 300, 302, 430, 467
- превосходство над миром 275
- промысел 126, 128, 298, 470
- противоположность миру 432, 461
- прощение 437
- Разум 165
- реализация
  - в человеке 413
  - на земле 264, 439, 444, 467, 473
- реальность 246, 414, 475
- свойства 161
- святость 286, 298, 414, 427, 431, 432, 436
- сила силы 161, 169, 230, 246, 269, 278, 286, 291, 444
- слава 230, 235, 269, 278, 281, 425, 467 (см. также Слава Божия)
- Слово 161, 165, 246, 249, 274, 280 (см. также Слово Божие)
- смысл 200
- совершенство 431
- создание 215
- сознание 249, 264
  - о себе 478
- союз
  - с Израилем 253, 261, 263, 298
  - с народом 241, 252, 253 (см. Народ)
  - с человеком (людьми) 220, 226, 230, 241, 298
- суд 431
  - над миром 432, 444 (см. также Суд Божий)
- существо 127, 282, 292, 298, 413
  - духовное 245
- существование 413
- творчество 165
- телесность 87
- теогония 542
- торжество
  - конечное 312, 425
  - в истории 425
  - над смертью 309
  - над хаосом 275
- трансцендентность 161, 273, 432
- универсальность 273
- царство 230, 239, 269, 273, 278, 302, 317, 444 (см. также Царство Божие)
- цель
  - конечная в истории 260
- часть 215
- энергия 272
- явление 282, 283
- абсолютный 223, 225
  - понятие 268
- видимый 176, 177
- всеведущий 432
- всеединый 293
- всемирный 297
- всемогущий 432
- всесильный 223
- духовный 124, 299, 327
- еврейский 350, 380
- единый 124, 125, 191, 204, 207, 270, 281, 413
  - имя 245
  - культ 119, 126, 261, 278
  - вера в 410, 413
- живой 227, 234, 293, 297, 301, 309, 327, 329, 413, 444, 454, 455, 464, 477
- истинный 173, 176, 202, 225, 239, 277, 363, 374, 379, 521
- личный 268, 683, 684, 689
- ложный 365, 391
- национальный 245
- невидимый 67
- отвлеченный 267, 297
- падший 374
- предвечный 124
- реальный 297
- совершенный 226
- трансцендентный 297, 349
- универсальный 270
- чувственный 67
- Аристотеля 77
- живых 439
- Завета Ветхого 267, 350
- Израиля 127, 196, 239, 243, 267, 273, 343, 379
  - представление о 364, 365
- истории 277, 279
- мертвых 439
- милости 198
- отцов 267
- правды 198, 312
- христианства 267
- юдаизма 349
- и его силы 161
- и маммона 414
- и материя 164

- и мир 163, 167, 174, 186, 199, 208, 289, 349, 432, 433, 466
- антитеза 462
- и народ 244, 247
- и плоть 186
- и природа 126
- тождество 101
- и тварь 91
- и человек (и люди) 161, 179, 199, 246, 289, 293, 318, 437
- борьба с 460
- вера в 413
- идея о 131
- общение с 254, 256, 257, 259, 262, 263, 289, 292, 301, 413, 437
- во Христе 446
- отчуждение от 301
- понятие о 556
- догматическое 284
- трансцендентное 304
- представление о 216, 298
- отвлеченность 299
- трансцендентность 299
- ветхозаветное 284
- идеальные 536
- философское 127
- противоречия в 415
- соединении с 427
- союз с 266, 270
- умозрение о 249
- учение о 265, 278
- рациональное 126
- Филоново 423
- христианское 267
- Боги 50, 86, 97, 98, 112, 115, 125, 127, 142, 207, 216—219, 221, 223—226, 230, 241—243, 270, 275, 278—280, 283, 344, 349, 394, 413, 557, 569, 581, 663, 672, 678, 680, 683
- атрибуты 217
- воля 218
- единство 242
- имена 97, 107, 279
- индивидуальность 216
- история 571
- культ 243
- мифы 217
- множество 112, 125, 207, 216
- различие от божества 207
- символы 218
- существование 217
- функции 217
- вавилонские 354
- государственные 226
- греческие 354
- исторические 557
- ложные 255
- национальные 97
- отечественные 216
- первые 49
- подчиненные 206, 207
- человеческие 55
- чувственные 173
- языческие 142
- имена 395
- европейцев 50
- и Бог 208
- (см. Народы, Человек)
- Богоборство 392
- Боговоплощение 47
- Богородице 189
- Богопознание 236, 240, 429
- нравственное 420
- совершенное 159, 420
- христианское 231
- Богословие 293, 397, 663
- арифметическое 114
- ветхозаветное 455
- истинное 142
- отрицательное 163, 164
- равниническое 328
- талмудическое 386
- христианское 44, 196—198, 202, 204, 265, 278, 293, 403
- развитие 402, 403
- раннее 44, 197, 402
- евангелия четвертого 266
- евреев 271
- Плутарха 224
- сект 381
- Филона 170
- Церкви 381
- школы александрийской 197
- (см. также Мысль богословская, Школы; Александрийцы, Философия)
- Богосознание 237, 246, 247, 250, 256, 261, 273, 293, 405, 406
- развитие 230
- воплощенное 264
- реальное 289
- страдающее 256
- Израиля 251, 266, 267, 277, 292
- народа еврейского 230
- пророков 246, 248, 254—256, 293
- Богочеловек 477
- религия 342
- Богочеловечество 47
- идея христианская 342

- Божество 46, 49, 67, 77, 82, 89—  
 91, 96, 97, 101, 106, 112, 113,  
 154, 162, 163, 165, 166, 168,  
 172, 173, 176, 185, 192, 193,  
 199, 201, 202, 205, 206, 215—  
 217, 220, 222, 225, 239, 246,  
 247, 254, 260, 268, 271, 351,  
 365, 387, 391, 432, 459, 477,  
 586, 587, 682, 684, 687, 689, 716  
 — есть источник бытия 161, 162  
 — есть причина существующего  
 161  
 — есть субъект и объект откоро-  
 вения 161  
 — как абсолютное начало 85, 161  
 — как физическая субстанция 85  
 — абсолютность 268  
 — аспекты 168, 171, 370  
 — атрибуты 163, 167  
 — благодать 166, 168  
 — власть 168  
 — воплощение  
 чувственное 213  
 в человечестве 200  
 — всемогущество 163  
 — грехопадение 490  
 — деятельность 368  
 творческая 214  
 — единство 267, 268  
 — жизнь 162, 268  
 — запредельность 164  
 — идея 170  
 — имена 168  
 — имманентность 108, 186, 298  
 — индивидуальность 162  
 — ипостась 202  
 — качества 163  
 — конкретность 268  
 — личность 268, 683  
 — мудрость 166  
 — мысли 114  
 — ограниченность 162, 223  
 — оправдание 223  
 — определение 162  
 — органы 174  
 — осуществление в мире 233  
 — отвлеченность 223, 224  
 — откровение 164, 233, 689 (см.  
 также Откровение)  
 — отношение к миру 164  
 — полнота 163, 683  
 — понятие 241, 298  
 — посредники 174, 214  
 — правда 166  
 — премудрость 176  
 — природа 85  
 — присутствие 282  
 — противоположность миру 166  
 — разум 169, 175, 176  
 — свойства 162, 167, 168, 292  
 — силы 158, 163, 164, 166, 167,  
 170—172, 174, 175, 216, 369,  
 379, 391  
 верховные 168  
 демиургические 379  
 духовные 169  
 — слава 369  
 — слово 164  
 — сознание 255, 256  
 — субстанция 268  
 — существо 168, 171, 172  
 абсолютное 268  
 сокровенное 168  
 — творчество 164, 166  
 — трансцендентность 108, 164,  
 165, 298  
 абсолютная 166  
 — часть 172, 215  
 — эманация 183, 187  
 — энергии 175  
 — явление 168, 246  
 — абсолютное 223, 351  
 — абстрактное 214, 289  
 — верховное 125, 173, 224, 225,  
 328  
 — вечное 97  
 — греческое 203, 205  
 — единое 97, 98, 112, 168, 207  
 — земное 50  
 — иноземные 353  
 — национальное 254, 298  
 — ограниченное 206  
 — отвлеченное 201, 214  
 — становящееся 47  
 — сущее 47  
 — трансцендентное 125, 167, 289,  
 346, 349  
 — универсальное 125, 217  
 — языческое 254  
 — Аристотеля 77  
 — и мир 166, 206  
 — в себе 161  
 — понятие о 163, 205, 214  
 — представление о 162, 228  
 — слияние с 681  
 Борьба 329, 678, 683  
 — всемирная 329  
 — жизненная 51  
 — нравственная 435  
 — религиозная 126  
 — противоположных стихий и  
 начал 57

- за существование 48, 51
- (см. Бог, Мир, Учение, Церковь, Язычество)
- Брама 674—679, 681, 682, 684, 685
- Братство всеобщее
- идея 91
- Буддизм 52, 226
- Будущее 545, 623, 657, 658, 680
- Бытие 56, 67, 70, 71, 112, 165, 205, 292, 500, 529, 532, 617, 618, 626, 627, 630, 643, 645, 667, 679, 685, 696
- как небытие 618, 634
- воля 679
- идея 70
- логика 546
- начала 535, 670
- первоисточник 678
- полнота 71, 163, 640, 708
- понятие 229
- формальное 641
- принцип 539
- причина 72
- противоречия 477, 545, 546
- условия 537, 545
- формы 622
- абсолютное 608, 715
- актуальное 77
- безотносительное 618
- внешнее 584
- всеобщее 576
- иррациональное 627
- истинное 99
- материальное 202
- объективное 574, 576, 607, 616, 687, 706, 708
- отвлеченное 57, 713
- относительное 546, 608, 679, 706, 708, 709, 715
- потенциальное 77
- реальное 607, 629
- субстанциональное 645
- субъективное 574
- универсальное 574
- условное 708
- человеческое 52
- чистое 618
- чувственное 188, 585, 674
- Земли 290
- и небытие 80
- вне понятия 626
- для другого 708, 709, 715
- (см. Бог, Божество, Вещь, Дух, Единство, Идеал, Идея, Материя, Мышление, Противоречие)
- Веданта 684, 688
- Ведение 111, 259, 386, 430, 681, 682
- источник 670
- критерий объективный 693
- начало идеальное 537
- принцип 539, 670
- содержание 693
- абсолютное 669, 681
- ангельское 447
- истинное 692, 693
- мистическое 370
- религиозное 258, 663
- совершенное 193
- человеческое 521, 539, 672
- (см. Бог, Дух, Царство)
- Величина
- понятие 63
- Вера 52, 92, 124, 198, 218, 237, 261, 262, 300, 343, 368, 406, 407, 421, 424, 441, 443—446, 454, 459, 475, 477, 493, 497, 526, 590, 654, 655, 657, 658, 663—665, 668—670, 673, 692, 694, 712
- как факт 407
- как фактор знания 651, 671
- как фактор познания 654, 661, 662, 668
- акт 651, 654
- анализ 668
- вопрос (вопросы) 412, 413
- основной 407
- догматы 156
- заблуждения 673
- предмет 590, 628, 656, 657, 660, 662, 665, 668
- разумность 196
- содержание 668
- состояние 101
- таинства 401
- термины 658
- формы 673
- ветхозаветная 200, 273, 328, 350
- истинная 406, 670
- иудейская 118
- ложная 413, 670, 673, 674
- мессианская 241, 264, 306
- идеал 297
- ветхозаветная 348
- мнимая 413
- народная 345, 391
- национальная 124, 145
- непосредственная 268
- неразумная 670
- ограниченная 663
- религиозная 130, 663, 668, 717

- слепая 670
- христианская 203, 342  
истинно 455
- Израиля 124—126, 139, 232,  
240, 249, 250, 260, 261, 263,  
269—271, 274, 278, 298, 327,  
467
- Моисея 245, 392
- народов 217
- отцов 266
- пророков 255, 261
- Христова 407
- Ягве 245
- и молитва 443
- в единого Бога Израилева 145
- в единого Ягве 270
- в идеал разума и добра 6
- в магическую силу буквы 153
- в Провидение 47
- в разум 52
- Верование (верования) 98, 136,  
217, 219, 304, 343—345, 348,  
393, 455, 499, 511, 560, 670
- синкретизм 136, 343, 344
- анимистические 345 (см. так-  
же Анимизм)
- апокалиптические 306 (см. так-  
же Апокалиптика)
- астрологические 365
- еврейские 193, 388
- загробные 346
- мессианические 234, 240, 263,  
304, 306, 438
- мистические 347
- мифологические 347
- народные 96, 344
- национальные древние 129
- персидские 353
- религиозные 80, 194
- субъективные 406, 574
- фарисейское 193
- языческие 245, 343
- толпы 332
- Вероятие 110  
(см. Философия)
- Вероятность 110
- Вечность 56, 71, 271, 327, 584, 585,  
684
- аллегория 687
- (см. Мир)
- Вещество 75, 76, 82, 83, 86, 115,  
165—167, 177, 212, 215, 516,  
544, 585, 606, 608, 610, 614
- есть явление 667
- единство 82
- понятие 647, 667
- реальность 667
- свойства материальные 58, 66
- сила движущая 211
- теория 664
- мозговое 511, 567
- неорганическое 75
- нервное 511  
(см. Дуализм, Метафизика)
- Вещь (вещи) 52, 62, 68, 72, 74, 77,  
79, 84, 85, 90, 91, 98, 99, 107,  
112, 115, 156, 174, 177, 179,  
207, 208, 485, 494—496, 506—  
508, 513, 514, 531, 534, 539,  
565, 577—581, 585, 601, 602,  
607, 608, 611, 616, 617, 627—  
629, 633, 653, 667, 668, 672, 676,  
678, 679, 683, 695, 697, 703, 704
- как единичное реальное су-  
щество 73
- как фиктивное существо 667
- Бог 67
- бытие 703
- взаимодействие 56, 82, 83, 580
- виды 73
- восприятие 577
- генезис 74
- движение 74
- действие 77
- действительность 78
- естество 56
- законы 85
- изменение 74, 703
- качества 74, 83, 177, 496
- материя 72
- множество 485, 531, 704
- образ 678
- определение 62
- отношения 85, 508, 703
- первообразы 114
- познание 62, 491
- понимание 619, 690
- понятие 62, 74, 534
- объективное 75
- порядок
- действительный 562, 701
- небесный 428
- предсуществующий 428
- имперический 562
- природа 46, 55, 57—59, 65, 86,  
482, 485, 507, 544, 562, 616
- причина 67, 69
- различие 703—705
- разум 226, 546
- реальность 502, 518, 531, 577,  
578, 581
- роды и виды 85

- самость 678, 679
- свойство (свойства) 83, 85, 86, 177, 493, 578, 601, 608
  - душевные 82
  - общие 506, 578
  - объективные 564
  - телесное 82
  - универсальные 496
  - чувственное 74, 564, 599
  - связь 504, 704—706
- совокупность 696, 705
- соотношение (соотносительность) 704—706
  - внутреннее 699, 703
  - метафизическое 701
- строение 83
- существо 578
- существование 496, 697
- сущность 78
  - непознаваемая 535
  - реальная 652
- универсальность 493
- условие 534
- устройство целесообразное 88
- форма (формы) 72, 73, 83, 85, 532
  - явление 705
  - бестелесные 153
- внешние 501, 531, 541, 580, 597, 601
  - действительные 77, 99
  - единичные 62, 644
  - индивидуальные 72, 76, 486
  - конкретные 62, 229, 520, 629, 630
  - материальная 64
  - отдельные 63, 705
  - относительные 707
  - реальные 577, 697, 698, 703
  - умопостигаемые
  - символы 134
- умные 153
- чувственные 64, 68
  - являющиеся 708
- и понятия 86
- и разум 78
- вне сознания 532, 534, 536
- в себе (о себе) 532, 533, 535, 536, 539, 599, 605, 612, 617, 629, 646, 651, 667, 669, 693, 695, 697, 704, 706, 714
- знание о 578
- отношение к
  - идеальное 597
- представление о 80
  - (см. Бог, Идея, Логос, Представление, Природа, Противоречие, Субъект)
- Взаимодействие (взаимодействия) 69, 78, 83, 85, 99, 615, 632, 633, 644, 645, 647, 652, 664, 691
  - категория 631
  - отрицание 645
  - понятие 616, 644
  - явление 647
  - внешнее 714
  - конкретное 644
  - физическое 606, 615, 700
  - между субъективным и объективным 99
    - (см. Атом, Вещь, Дух, Материя, Разум, Сила, Субъект, Тело)
- Вид (виды) 64, 65, 72, 73, 75, 169, 213, 547, 551, 552, 554, 555,
  - понятие 615, 631
  - происхождение 485, 486
  - животные 170, 568
    - (см. также Форма; см. Вещь, Род, Существо)
- Видение (видения) 446, 687
  - (см. также Галлюцинация, Сновидение)
- Видимость 56, 58, 667
  - субъективная 538
- Вина 301
- Владычество 411, 472
  - (см. Бог, Царство)
- Власть 168, 260, 280, 360, 363, 450, 451, 558, 560
  - государственная 561
  - духовная 561
  - светская верховная 296
  - царская 240, 251
  - над стихиями 359
    - (см. Божество, Мир, Право)
- Влечение (влечения) 212, 221, 540, 554, 557, 570
  - волевое 77
  - греховное 190
  - неразумное 191
  - хаотическое 211
    - (см. также Вождление, Наслаждение, Эрос)
- Внимание 509, 566
- Вождление 211
- Воздаяние 307, 325, 331
- Воззрение (воззрения) 483
  - апокалиптические 337
  - астрологические 353
  - народные 344, 455
  - общепринятые 378

- психологические 520
- христианские 388
- эсхатологические 305, 324
- Возмездие 124, 148, 300, 325, 328, 378, 575
- идея 300
- начало 324
- грядущее 375
- индивидуальное 307
- личное 307, 309
- посмертное 310, 325
- вера в 308—310, 325
- Возможное 543
- Возможность (возможности) 77, 229, 529, 536, 543, 566, 585, 588, 612
- понятие 631
- логические 540
- мыслимые 578, 627, 637, 646 (см. Восприятие, Генезис, Действительность, Материя, Опыт, Ощущение, Природа)
- Воля 193, 437, 486, 509, 511, 513, 528, 530, 538, 541, 569, 580, 588—590, 609, 623, 660, 666, 668, 682, 683, 685, 686, 688, 697
- аффекты 698
- деятельность 698, 701, 712
- мотивы 530
- начало 713
- субъект 573, 574
- функция подсознательная 654
- абсолютная 520, 541, 579, 686
- актуальная 712
- безосновная 683
- безотносительная 712, 713
- бессознательная 51
- благая 474, 586
- божественная 239, 240
- Божия 199, 289, 290, 292, 298, 414, 437
- всеблагая 713
- всеединая 683, 686
- всеильная 713
- действительная 712
- единая 489, 708
- злая, порочная 191, 435, 474
- индивидуальная 686
- иррациональная 541
- конкретная 686, 713
- личная 443
- мировая 542, 686, 713
- мотивированная 520
- народная 559
- нравственная 443, 538
- общая 558
- общественная 558
- сверхотносительная 713
- свободная 490, 683, 713
- слепая 533, 534, 541
- собирательная 560
- сотворенная 191
- универсальная 713
- центральная 572
- человеческая 186, 191, 438, 471, 474, 520, 683
- чистая 679, 683, 686, 712 (см. Бог, Боги, Дух, Мир, Противоречие, Человек)
- Воображение 435, 566, 568—570, 572, 576, 600, 659, 666, 667, 673
- способность 209, 569
- коллективное 569, 570 (см. Мир)
- Вопрос (вопросы) 482, 484, 490
- истинные 482
- метафизические 496, 574
- объективные 482
- философский 484
- история 483 (см. Философия)
- Воскресение 307, 309, 315, 324, 328, 348, 381, 429, 430, 441, 576
- символ 366
- двойное 324
- индивидуальное 309
- коллективное 309
- конечное 311, 425
- общее 311, 321, 324—326, 339, 476
- Израиля 312
- людей
- грешных 305
- отдельных 305
- праведных 305, 311, 324
- мертвых 307, 324, 499
- народа 307
- вера в 308, 309, 324, 328, 439
- понятие о 575
- Воспоминание (воспоминания) 511
- Восприятие (восприятия) 63, 76, 78, 79, 84, 89, 434, 496, 501, 511, 513, 531, 544, 549, 565, 578, 599, 602, 612, 644, 649, 651, 655, 664, 686, 697—699
- возможность 513
- законы универсальные 693
- материал 616
- объект 600
- объективность 65
- приемы 564

- причина производящая 185
- психология 652
- реальность 514
- условия 531
- трансцендентальные 680, 681
- форма (формы) 531, 599
- априорное 680, 681
- внешнее (внешние) 434, 511, 600, 601, 670
- возможные 515, 601, 603
- действительные 515
- единичные 531
- индивидуальное 603
- непосредственное 579, 650
- способность 670
- объективное 654
- пассивное 68
- пространственные 601
- реальное 501, 504, 530
- чувственное (чувственные) 56, 64, 72, 89, 100, 499, 531, 564, 577, 599, 601, 602
- империческое 601, 680, 681  
(см. Действительность, Объект, Понятие, Природа, Причинность, Реальность, Сущее)
- Впечатление (впечатления) 84, 85, 506, 530, 602
- единичные 532
- чувственные 63, 79, 532, 702
- Время 64, 68, 70, 166, 176, 326, 327, 486, 495, 497, 500, 501, 504, 514, 515, 520, 529, 531, 535, 537, 538, 540, 541, 543, 554, 579, 584, 585, 600—609, 612, 655, 664, 667, 680, 700, 702—705
- бесконечность 705
- идеальность 601
- относительность 609
- порядок 166
- реальность 503
- сознание 567, 577, 657, 658
- субъект 603
- теория 665
- формы 693, 714
- абсолютное 609
- бесконечное 624, 700
- универсальное 603  
(см. Интуиция, Мир)
- Всевышний 144
- Всеединное 641, 647, 674
- самораскрытие 114
- Всеединство 546, 633, 642, 643, 688, 698, 706, 710
- идея 711
- понятие 643
- абсолютное 681, 705, 707
- конкретное 710
- универсальное 710  
(см. Философия)
- Вселенная 51, 66, 67, 72, 77, 78, 81, 82, 88, 91, 97, 106, 108, 109, 129, 148, 169, 173, 177, 189, 202, 207, 208, 214, 227, 246, 260, 272, 273, 276—278, 289, 292, 307, 312, 337, 368, 379, 486, 487, 497, 500, 504, 514, 515, 527, 533—535, 577, 583, 590, 598, 604, 606, 674, 677, 678, 685, 687, 689, 717
- бытие 533 (см. Логос)
- гармония 58, 59
- гражданин 189
- единство 56
- жизнь 545
- закон 87, 126
- история 291
- крещение огненное 327
- объективность 564
- порядок 146
- происхождение 227, 486
- противоречие 546
- развитие 545, 622
- разгадка 546
- разум 67, 164, 403
- реальность объективная 532
- свойства 78
- связь 219
- смысл 403
- субъект  
абсолютный 539 (см. также Атман)  
универсальный 539
- судия 338
- существо 227
- существование 545
- тело 85
- формы 78
- храм 171, 178
- цель конечная 403
- часть 173
- энергия 78
- видимая 56
- материальная 513
- обновленная 326
- объективная 530
- реальная 501, 503, 514, 530
- чувственная 543, 564
- вне меня 578  
(см. Бог, Закон, Личность, Причинность, Творец)

- Всеобщее 63, 72  
 Всеобщность 585  
 Выбор 186  
 Вымысел 56
- Галлюцинация** (галлюцинации)  
 600, 666, 687  
 — коллективные 557
- Гармония** 57, 209, 210, 215, 221  
 — внутренняя 545  
 — конечная 71  
 — «предустановленная» 580  
 — разумная закон 211  
 — художественная 71  
 (см. Вселенная, Целое)
- Гегельянство** 524, 525
- Генезис** 77, 213, 704  
 — понятие 57  
 — процесс 74  
 — физический причины 75  
 (см. Вещь, Мир)
- Гений** (гении) 404, 405, 690  
 — личный 561  
 — религиозные 256, 459
- География** 483
- Гилик** (гилики) 388
- Гипотеза** (гипотезы) 65, 468, 515  
 — метафизические 517  
 — научные 522  
 — умозрительные 477
- Гнозис** 263, 348, 364, 392, 395, 401, 403, 477, 680, 685, 689  
 — таинства сокровенные 393  
 — александрийский 203  
 — ангелологический 400  
 — истинный 391  
 — иудейский 401  
 — магический 391, 392, 400  
 — мистический 310, 672, 673, 681, 686  
 — религиозный 204, 716  
 — таинственный 349, 380  
 — христианский 360
- Гносеология** 228  
 — проблема основная 227  
 (см. Онтология)
- Гностики** (гностики) 198, 222, 267, 289, 336, 348, 357, 358, 360, 361, 365, 373, 378, 379, 387, 388, 395, 397, 398, 401, 447, 498, 679, 684, 690  
 — ангелология 400  
 — антиномизм 350, 379, 400, 401  
 — вера
- элементы христианские 400  
 — дуализм 379, 400  
 — магия 400  
 — мирозозерцание 343  
 — фатализм 393  
 — иудействующие 351, 378  
 (см. также Секты)
- Гностицизм** 44, 45, 136, 197, 198, 232, 269, 271, 281, 293, 341—343, 346, 347, 349, 352, 353, 357, 364, 365, 381, 391, 392, 397, 400—403  
 — как магическая концепция спасения 380  
 — как магическая форма христианства 380  
 — значение всемирно-историческое 380  
 — источник 346, 347, 401  
 — космология 381  
 — материал 357  
 — начало 403  
 — происхождение 347, 348, 364, 401, 402  
 — характер дуалистический 392  
 — элементы 389  
 — апокалиптический 293  
 — дохристианский 347, 397, 399, 400  
 — еврейский 347, 397, 399  
 — иудейский 351, 352, 399  
 — иудейско-христианский 351  
 — мистический 682  
 — ранний 361  
 — послехристианский 380, 396, 398, 399, 402  
 — христианский 351, 352, 397  
 (см. также Учение гностическое; см. Церковь)
- Господство** 168, 176, 280, 297, 363, 472  
 (см. Неправда)
- Государство** 48, 92, 225, 243, 255, 486, 487, 499, 556, 559  
 — как сверхличное нравственное существо 49  
 — античные 225  
 — вавилонское 353  
 — всемирное 50  
 — совершенное 48  
 — теократические 241, 296  
 (см. Гражданин)
- Град Божий** 377  
 — идея 92  
 — сверхчувственный невидимый 174

- Гражданин  
— отношение к государству 485
- Грамматика 483
- Граница (границы)  
(см. Бог, Мир, Понятие, Разум)
- Грех (грехи) 190, 236, 243, 259, 262, 286, 301, 338, 377, 384, 429, 437, 441, 459, 460, 542, 575, 592, 674  
— начало 377  
— познание 256  
— причина 158  
— прощение 256, 262  
— сознание 189, 255, 256, 263, 459  
— вольный 159  
— коллективный 257  
— невольный 158  
— объективный 301  
— первородный 530  
— плотский 377  
— сознательный 301  
(см. Народ, Субъект, Человек)
- Грехопадение 148, 152, 375, 376  
— история 151  
— процесс 188  
— представление о 377  
(см. Ангелы, Божество, Душа, Силы небесные)
- Грешник (грешники) 324, 339, 363
- Данное (данные) 533, 534, 630  
— догматические 598  
— чувственные 654  
(см. Опыт, Религия, Сознание)
- Двигатель 77  
— механический 77  
— мировой 58  
(см. Мир)
- Движение 58, 66, 69, 70, 76, 77, 82, 83, 112, 127, 209, 210, 219, 544, 552, 568, 585, 608, 704  
— начало 75, 209—211  
— причина 210  
— способность 75, 209  
— формы 568  
— цель 75  
— автоматическое 550  
— беспорядочное 210  
— всемирное 166  
— диалектическое 540  
— закономерное 113  
— круговое 171  
— массовые 557  
— материальное 607  
— мировое 46, 178  
— самопроизвольное 164  
— умственное 136  
— физическое 612  
— хаотические 210  
(см. Вещество, Вещь, Мир, Хаос, Человечество)
- Двоеверие 245, 343, 348, 355, 391  
— еврейское 400  
— национальное 392  
— языческое 261  
(см. также Дуализм)
- Двойственность 186
- Двоица 212  
(см. Единица)
- Дедукция 623  
— априорная 527  
— диалектическая 633  
— логическая 621
- Деизм 269
- Действие (действия) 69, 83, 166, 285, 431, 451, 486, 501, 557, 566, 579—581, 584, 589, 609, 645, 658, 662  
— категория 228  
— понятие 228, 579, 584, 647  
— свобода 584  
— сознание 580  
— субъект 656  
— божественное 108  
— Божие 176  
— внешнее 607  
— внутреннее 607  
— волевое 580, 680  
— всеобщее 583, 584, 589  
— инстинктивное 552, 553  
— истинное 584  
— причинное 579  
— реальное 577, 656  
— самопроизвольное 191  
— символические 452  
— человеческие 298, 431, 555, 560 (см. Бог, Божество, Вещь, Причина, Разум, Сила, Человек)
- Действительное 546, 646
- Действительность 52, 57, 62, 63, 65, 71, 72, 74, 76, 78—80, 99, 113, 166, 204, 228, 254, 260, 282, 292, 329, 412, 436, 485, 494, 498, 526, 532, 534, 535, 537, 544, 545, 561—563, 571, 578, 581, 588, 600, 602, 604, 605, 610, 613, 619, 624, 626, 628, 629, 631, 632, 634—636, 646, 647, 665, 690, 691, 696—699, 707, 708, 710, 712, 714—716

- как реальное другое абсолютного 715
- анализ 212, 634
- восприятие 581
- закономерность логическая 714
- идеал 229, 716
- идея отвлеченная 716
- иллюзии 604
- начало 687, 688, 716
- обусловленность универсальная 715
- основа 716
- основание 687, 688, 703, 706, 709
- отношение 715
- познание 62, 579, 580, 692
- понимание 329
- понятие 631
- потенция отвлеченная 710
- причина 687, 716
- противоречия 80, 585
- прототипы 688
- разлад 71
- реальность 714
- сознание 247
- форма (формы) 604, 714, 716
- цель 229
- конечная 716
- абсолютная 583
- вечная идеальная 543
- внешняя 76
- познание 672
- воспринимаемая 629
- всеобщая 581
- земная 260, 307
- идеальная божественная 340, 585
- индивидуальная 707
- истинная 191, 562
- историческая 266, 418, 444
- конкретная 62, 63, 626, 628, 693, 694, 707, 708, 715
- материальная 83
- мыслимая 629
- нравственная 574
- обусловленная 709
- общая 583
- объективная 604, 673
- относительная 709
- подлинная 191
- познаваемая 672, 694
- познавательная 61
- реальная 580, 627, 714
- религиозная 258
- совершенная 77
- сущая 715
- трансцендентальная 572, 585
- универсальная 708
- чувственная 83
- эмпирическая 279, 583, 701
- являющаяся 612, 632, 646, 685, 687, 688, 714, 715
- и возможность 80
- вне субъективного сознания 537
- представление о 577, 656 (см. Абсолютное, Вещь, Генезис, Дух, Идеал, Мысль, Познание, Причинность)
- Действование 272
- Демидург 66, 210, 211, 222, 223, 328, 364, 365, 379, 380, 391, 392
- учение о 400
- Демон (демоны) 90, 97, 98, 125, 167, 170, 171, 173, 188, 201, 206, 207, 216—220, 222, 224—226, 243, 278, 287, 343, 346, 357, 368, 390—392, 394, 413, 673, 674
- как реальное индивидуальное существо 224
- имена 353
- индивидуальность 98, 99
- классы 219
- культ 224
- страсти 217
- существование 219, 224
- функции 219
- божественные 349
- добрые 219
- злые 219
- в человеке 219
- вера в 349
- представление о 224 (см. Боги)
- Демонология 227
- Демонология 114, 124, 125, 136, 353, 400
- Плутарха 217, 224, 349
- Деятель 584
- Деятельность (деятельности) 79, 83, 155, 325, 445, 517, 549, 572, 573, 615
- волевая 609
- досознательные 511
- душевная 79, 571
- идеальная 501
- истинная 109
- мыслящие 79
- нервно-мозговая 701
- общественная 575
- познавательная 77, 159, 628
- практические 108, 664

- предсознательные 518
- промышлительная 370
- психическая 511, 515, 572, 653, 661
- разумная 61, 515
- творческая 370, 616
- трансцендентальная 504, 518, 533, 537
- умственная 68
- человеческая 46, 52
- чистая 164  
(см. Бог, Дух, Душа, Личность, Логос, Мир, Разум, Сознание, Христос, Человек, Чувство)
- Диавол 440
- Диалектик 68
- Диалектика 59, 108, 206, 230, 522, 523, 633, 634, 643, 665
  - мегарская 62
  - отвлеченная 638
  - скептическая 108
  - Гегеля 540, 629, 650
  - Платона 206
  - противоречий 692
  - Сократа 62, 68  
(см. Ум)
- Доблесть 222
- Добро 46, 51, 90, 152, 179, 207, 211, 212, 253, 329, 429, 430, 459, 517, 530, 538, 542, 543, 546, 561, 588
  - есть цель, норма, начало и закон творения 180
  - закон всеобщий 530
  - идеал 588
  - источник 207
  - начало 209
  - реальность 475
  - безусловное 329
  - внутреннее 431
  - высшее 442
  - имманентное 431
  - нравственное 207, 429, 586
  - объективное 228
  - полное 328
  - субъективное 444
  - и благо 228, 430
  - и зло 132, 150  
(см. Вера, Идеал, Различие, Царство)
- Добродетель (добродетели) 60, 61, 83, 147, 149, 158, 164, 185, 190—192, 587
  - идеал 222
  - источники 160
- врожденная 147
- главная 138
- конкретная 221
- нравственные 223, 446
- практические 193, 222
- приобретенные 147
- созерцательная 193, 194, 222
- социальные 216
- теоретическая 222
- частные 138
- стойков 190
- и наслаждение 138
- и счастье 138  
(см. Стоицизм)
- Догма 81
- Догмат (догматы) 103, 164, 204, 340, 446, 637, 684
  - православный 402
  - церковные 682  
(см. Вера)
- Догматизм 100, 103
  - отвлеченный 229
  - стоический 100
- Догматика
  - католическая 685
  - христианская 203, 411
- Доказательство (доказательства) 72, 103, 419, 652
  - космологическое 126, 127
  - космотелеологическое 141
  - онтологическое 653
  - опытное 716
  - рациональные 652
  - телеологическое 126, 127
  - формальное 582
  - экспериментальное 572  
(см. Абсолютное)
- Докетизм 381
  - опровержение 382
- Долг 586, 588—590  
(см. Любовь)
- Достоверное 502, 580
- Достоверность 100, 441, 442, 500, 623
  - основание 111
  - абсолютная 531, 582
  - безусловная 495, 517
  - вселенская 576
  - всеобщая 495
  - высшая 116
  - историческая 468
  - логическая 488, 512, 649
  - объективная 576
  - сверхопытная 517
  - сверхрассудочная 116
  - субъективная 100, 101, 574

- теоретическая 535
- универсальная 495  
(см. Знание, Процесс)
- Достоинство 221
- Другое 69, 70, 626, 688, 706, 712
  - реальность 688
  - элементы 707
  - возможное 711  
(см. Абсолютное)
- Дружба 587
- Дуализм 69, 70, 77, 80, 105, 106, 116, 163, 205, 206, 212, 214, 222, 223, 230, 270, 348, 379, 400, 401, 598, 614, 628, 639, 642, 664, 716
  - противоположности 229
  - абсолютный 615
  - греческий 202, 208
  - картезианский 706
  - мифологический 214
  - общезыческий 202
  - отвлеченный 195, 229
  - платонический 112, 195, 208, 214, 229
  - психологический 182
  - спиритуалистический 706
  - трансцендентный 112
  - философский 164
  - Аристотеля 77, 105
  - Бога и вещества 205
  - деятельного и страдательного начала 106, 205
  - общего и частного 71
  - Платона 105, 163
  - разумного и неразумного начала 205
  - Филона 165
  - в психологии и этике 106  
(см. Гностики, Манихейство, Метафизика, Монизм)
- Дух (духи) 65, 83, 87, 89, 97, 98, 101, 134, 153, 156, 167, 178, 182, 184, 187, 189, 193, 203, 206, 222—224, 233, 247, 278, 281, 284—289, 303, 307, 341, 361, 372, 376, 390, 398, 403, 445—447, 456, 457, 487, 500, 504, 506, 509—512, 521, 540, 541, 575, 600, 615, 616, 619, 621, 625, 627, 636, 652, 657—659, 662, 663, 668, 669, 673, 677, 679, 681, 685, 686, 689, 691, 693, 701
  - есть внутренний мир человека 598
  - есть сила Божия 284
- есть совокупность состояний сознания 500
- как Божество 663
- как дыхание жизни 182
- бесплотность 182
- бессмертие 576
- воплощение 187
- действие 445
- действительность 575
- деятельность 78, 568, 693
- единство 242
- естество 182
- индивидуальность 575
- критерий 448
- мир 281, 310, 343, 346
- множество 287
- наука 446
- норма объективная 448
- носители 283, 459
- откровение 678
- освящение 262
- очищение 221
- понятие 181
- потенция 78
- природа 180
- процессы досознательные 515
- различие 447
- реальность 475
- свойства 185, 284
- связь
  - с природой материальной 186
- смерть 158
- состояние 502
- способности 185, 568, 655, 693
- субстанция 220
- существо 181, 284, 576, 658
- существование 575
- творчество бессознательное 541
- телесность 87, 182
- часть господствующая 182
- энергия 78
- явление (явления) 398, 445, 575
- абсолютный 77, 267, 520, 522
- бесплотный 222
- бессознательный 490, 520, 534
- блаженный 67
- божественный 97, 183, 184, 371
- Божий 172, 239, 247, 255, 278, 285—288, 290—292, 440, 446, 448
- всеединый 663
- всемирный 663
- добрые 343, 362
- единый 287
- живой 267
- животворящий 163

- зиждательный 127
- индивидуальные 187
- истинный 445
- конечный 540, 542, 626
- конкретный 267
- лживый 445
- самосознание абсолютное 487, 541
- мыслящий 79, 639, 687, 693
- наш 186
- небесные
- мир 339, 341
- нечистый (нечистые) 398, 445
- ограниченный 663
- падшие 367
- подчиненные 283, 368
- познающий 628, 670, 712
- посредствующие 124, 125, 346
- пророческий 156, 293, 522
- Святой 287, 379, 437, 440, 445, 449, 450
- священный 90
- словесный 90
- служебные 171, 287, 378
- сознательный 520
- сознающие 517
- стихийные 171, 362
- универсальный 490
- человеческий 51—53, 58, 88, 185, 220, 255, 518, 575, 594, 626, 681, 683
- чувствующий 693
- благочестия 264, 286
- ведения 264
- Господа 127
- Господень 256, 257, 264, 292, 335, 448
- жизни 284
- Премудрости 127, 129, 286
- разума 286
- разумения 338
- и душа 220
- и материя 249, 598
- и плоть 151, 187, 189
- и природа 614
- и тело 177, 189, 503, 615
- и чувственность 187
- вера в 349
- власть над 349
- представления о 181, 222, 445 (см. Бог, Грех, Крещение, Мир, Помазание, Помазанник, Природа, Тожество, Человек)
- Духовность 688
- Душа (души) 66, 69, 75—77, 79, 83—85, 89, 91, 98, 107, 112, 149, 151, 156, 158—160, 168, 171—173, 177, 180, 181, 183, 184, 186—188, 190—193, 202, 209—211, 219, 221—223, 246, 284—286, 414, 436, 491, 499, 520, 535, 536, 573, 574, 576, 581, 582, 590, 666, 678, 679, 684, 689
- как самобытная субстанция 657
- бессмертие 76, 98, 574
- воплощение 187
- деятельность разумная 180
- единство 535
- материя 184
- начало страстное 221
- образ 184
- озарение 161
- органы 89
- отношение к Богу 193
- отрицание 574, 576
- очищение 220
- подобие Логосу 183
- понятие 575, 666
- предсуществование 127, 188, 341, 388
- природа 186
- происхождение 183
- разумность 186
- свобода 186
- силы 184, 185
- способность (способности) 71, 89, 170, 185 (см. также Способности)
- стихия 171
- строение нравственное 193
- субстанция 220
- судьба загробная 400
- существование 574, 657
- сущность 183
- телесность 97
- часть (части)
- высшая 158, 182
- господствующая 84, 91, 106, 158, 185
- животная 182
- неразумные 180, 221
- низшая 158, 182
- разумная 85, 180, 182
- чувственные 182
- бесплотная 182
- бессмертная 180, 188
- высшая 182
- единая 98
- живая 182

- индивидуальная 491, 512, 520, 576, 679, 687
- конечная 520
- личная 632
- мировая 66, 67, 70, 107, 112, 113, 214
- моя 574
- неразумная 210, 211, 219
- низшая 182
- праведные 179
- разумная 63, 177, 182—184, 211
- телесная 182
- универсальная 632
- хаотическая 211
- человеческая 76, 89, 97, 101, 158, 182, 187, 188, 199, 202, 218—220, 293, 340, 382, 467, 623, 654
  - как вещь мыслящая, волящая и чувствующая 623
  - грехопадение 172
  - жизнь нравственная 188
  - классы 388
- чувствующая 65
  - души 184
  - мудрого 178
  - праотцев 382
  - усопшего 361, 364
  - философа 68
  - целого 223
  - и тело 177, 220
  - вера в 345
  - представление о 575, 656
  - учение о 519
    - (см. также Логос, Процессы душевные; см. Божество, Дух, Культ, Логос, Народ, Праведник, Тело, Человек)
- Ебионеи 265, 336, 339
- Евангелие (евангелия) 196, 197, 201, 202, 233, 333, 336, 382, 410, 416, 425—428, 432, 434, 437, 439, 442, 443, 452, 453, 478, 479
  - сущность 415
  - учение богословское 419
  - синоптические 415, 416, 418, 419, 455
    - (см. также Синоптики)
  - четвертое (от Иоанна, Иоанново) 201, 265, 414, 416, 417, 419, 436, 440, 448—450, 453, 455, 457—463, 465, 466, 470
  - неподлинность 418
- подлинность 418
- учение о
  - любви 460
  - Царстве 460
- Завета Нового 419
- Луки 435
- Марка 440
- Матфея 435
- Павла 476
- Петра 440
- Христа 682
- царства 197, 413, 431, 437, 440
  - (см. также Благовестие; см. Богословие, Христос)
- Еврей (еврей)
  - догмат 234
  - идеал религиозный 233, 234
  - история 234
    - религиозная 245
      - (см. также История религиозная, История Израиля)
    - мессианизм 145, 234
      - (см. также Чаяния мессианические)
    - самосознание политическое 238
    - сознание религиозное 234
      - (см. также Народ еврейский, Народ избранный)
  - Еврейство 45, 118, 135, 136, 144, 173, 188, 265, 275, 310, 312, 314, 332, 340, 345—348, 354, 380, 388, 390, 392, 398—401
    - мирозерцание 368
    - ортодоксальное 369, 374
      - (см. также Апокалиптика еврейская, Вера Израиля, Вера иудейская, Верования религиозные, Национальность еврейская, Эллинизм)
  - Евхаристия 451
  - Единица 112, 113, 212
    - и двоица 112, 113, 115, 208
  - Единичное 63, 100
  - Единобожие 202, 208, 244, 413
    - еврейское 125
      - (см. также Монотеизм)
  - Единое 70, 114, 115, 206, 647
    - идея 68, 70
    - понятие 643
    - высшее 68
    - первородное 113
  - Единство 49, 56, 57, 69, 112—114, 177, 197, 210, 222, 554, 586, 591, 607, 610, 611, 614, 625, 631—633, 643
    - идея 70

- понятие 63, 642
- принцип 611
- абсолютное 687
- божественное 112, 642
- высшее 349
- идеальное 589
- конкретное 694
- мистическое 687
- мыслимое 642
- народное 250
- отвлеченное 267, 642
- психическое 496
- реальное 705
- реально-логическое 706
- родовое 496, 497
- субстанциональное 99, 704, 705
- субъективное 705
- физиологическое 551
- национального и религиозно-го 251
- познающего с познаваемым 102, 703
- и множество 57, 114, 205, 208, 268
- во множестве 642
- в различии 694, 706
- учение о 57
  - (см. Боги, Божество, Вещество, Вселенная, Дух, Кровь, Множество, Мысль, Мышление, Народ, Начала, Познание, Понятие, Противоположность, Разум)
- Ересь (ереси) 278, 355, 381, 389
- Ессей (ессеи)
  - (см. Секта)
- Естество 55, 208, 218
  - божественное 88, 180, 181, 684
  - духовное 89, 99
  - земное 180
  - посредствующее 219
  - «словесное» 183
  - служебное 219
  - тварное 683
  - человеческое 382
  - (см. Вещь, Дух)
- Естествознание 503, 573, 623, 636, 689, 691, 707
  - метод 528
  - научное 622
- Желание (желания) 77, 187, 677, 682, 687
  - предмет (предметы) 679, 689
  - земное 188
  - неразумное 211
- низкие 192
- Жертва (жертвы) 242, 243, 299, 470
  - понятие 241
  - божественная 475, 477
  - искупления 475
  - Богу 474—476
- Жертвоприношение 369
- Животное (животные) 551—554, 568, 580
  - альтруизм 586
  - действия 552
  - деятельность психическая 552
  - душа 554
  - жизнь 550, 554, 556
  - инстинкты 568, 586
  - организация 550, 552
  - органы 549
  - разумность 553
  - ум индивидуальный 552
  - части 549
  - высшие 549, 555, 556, 586
  - низшие 549, 550, 559
  - (см. Сознание)
- Жизнь 57, 71, 76, 86, 179, 190, 209, 224, 226, 231, 249, 255, 256, 260, 261, 263, 267, 284, 323, 325, 328, 414, 416, 427, 429—431, 437—439, 443, 444, 473, 474, 477, 500, 512, 547—549, 551, 553, 554, 560, 566, 571, 667, 678
  - как родовой наследственный процесс 548
  - единство 547
  - закон 298
  - идеал 545
  - источник 160
  - начала универсальные 405
  - полнота 249, 250, 429
  - порядок
    - новый божественный 430
  - причины 134
  - противоречия внутренние 562
  - процесс 501
    - физический 622
  - смысл 48, 52
  - стихия 82
  - цель 52
  - явление 547
  - божественная 151, 444, 446, 463
  - вечная 305, 414, 430, 431, 439, 446, 474, 477
  - всемирная 57
  - высшая 463
  - государственная 241, 278
  - действительная 477

- духовная 434, 443, 444, 447, 449, 459, 460, 671, 686
- душевная 563, 570, 601, 670
- противоречия внутренние 543
- животная 89, 559
- загробная 98, 124, 241, 255, 308, 309, 324, 375
- индивидуальная 242, 548
- истинная 124, 143, 151
- коллективная 499
- личная 48, 61, 71, 98, 485
- народная 243
- народно-государственная 252
- национальная 250, 251, 260, 261
- национально-религиозная 145
- нравственная 98, 205
- общая 549
- общественная 61, 71, 245, 263, 328, 343, 485, 563, 569
- обыденная 452
- органическая 602, 606, 607
- плотская 413, 443
- практическая 151
- предшествовавшая 548
- психическая 499, 511, 576
- разумная 221
- религиозная 205, 225, 246, 247, 302, 304, 408, 446, 575
- созерцательная 144, 151
- социальная 547, 556, 570
- телесная 446
- физиологическая 547, 551
- христианская 476
- частная 245, 278, 328, 569
- человеческая 45, 124, 141, 150, 192, 414, 521, 555, 562, 636, 670
- чувственная 158, 382, 413, 443
- элементарная 549
- духа 576
- после смерти 310
- вера в 666
- (см. Бог, Божество, Дух, Душа, Животное, Крест, Кровь, Противоречие, Целое, Церковь, Человек)
- Заблуждение (заблуждения) 153, 179, 191, 279, 369, 484, 489, 492, 495, 496
- Завет 301, 420
- идея 197, 298
- ковчег 282
- Божий 302, 425
- Ветхий 111, 118, 132, 139, 152, 153, 189, 196—199, 201, 230, 232—234, 241, 247, 265—268, 271, 277, 281, 287, 289, 291, 305, 327, 328, 330, 332, 334, 336, 343, 344, 356, 420, 424, 425, 427, 432, 455, 466
- догматическое 129
- мессионизм 237
- мирозерцание религиозное 196
- монотеизм 266
- отношение к Новому Завету 263
- к христианству 241
- предание 307
- религия 263
- смысл конкретный 197
- мессионический 241, 311
- разумный 266
- толкование (толкования) 266, 311
- еврейские 199
- традиционное 200
- Новый 112, 197, 199, 201, 231—233, 255, 256, 259, 266, 282, 284, 286, 306, 309, 318, 333, 334, 424, 427, 439, 460, 465, 474, 476, 479
- Бога 244
- с Израилем 302
- между Богом и человеком 474
- предстание о 234
- (см. Евангелие, Народ)
- Закон (законы) 88, 90, 114, 122, 124, 126, 130, 132, 139, 140, 145, 146, 150, 166, 168, 193, 198, 204, 233, 236, 244, 247, 259, 261, 262, 270, 271, 277, 283, 290, 292, 293, 297, 299—302, 317, 340, 343, 344, 348, 355, 356, 364, 373, 380, 402, 405, 409, 421, 423, 424, 426, 429, 451, 452, 473, 479, 497, 530, 556, 583, 587, 602, 607, 647
- как мудрость 124
- как начало всемирного порядка 170
- как основание вселенной 147
- богооткровение 149
- господство 302, 309
- дисциплина 304, 309, 345
- заповеди нравственные 301
- истолкование аллегорическое 348
- история 151

- источник божественный 251, 421
- конец 425
- морализация 197
- объяснение рациональное 125, 126
- понятие 636
- происхождение 350, 373
- рационализация 197
- ритуализм 299
- смысл 149, 151, 301
- содержание 146
- сущность универсальная 423
- упразднение 426
- форма юридическая 300
- божественный 143, 177, 191, 374
- Божий 262 (см. Писание)
- ветхий 420
- внешний 420
- внутренний 420
- всеобщий 586
- духовный 143
- еврейский 426
- естественный 142
- зоологические 555
- логический (логические) 605, 609, 611, 632, 633, 639, 643, 646, 700
- математические 70
- механические 716
- мнимый 505
- национальный 126, 427
- неписаные 147
- новый 420
- нравственный 172, 192, 255, 586—590 (см. Премудрость)
- универсальность 588
- обрядовый 125, 134, 145, 300, 355, 422, 423
- общие 65, 70, 555, 611, 647, 700, 716
- отдельные 147
- отечественный 409
- писаные 147
- разумный 94, 143, 152, 177, 178, 191
- реальный 609
- религиозный 237, 297
- ритуальный 150
- социологические 557
- универсальный 92, 94, 141, 152, 178, 198
- физиологические 582
- физический 255, 607
- формальный 589
- эмпирические 716
- Израиля 118, 261, 424
- левитов 427
- Моисея 123, 130, 131, 149, 230, 300, 302, 315, 402, 420, 427
- общежития человеческого 561
- представление о 415
- Павлово учение о 401, 402, 417, 422  
(см. также Отношения закономерные; см. Ассоциация, Бог, Вещь, Вселенная, Гармония, Деятельность, Добро, Жизнь, Личность, Логика, Логос, Необходимость, Природа, Причинность, Психология, Свобода, Сущее, Царство, Явление)
- Закономерность 210, 691
- Заповедь (заповеди) 263, 423, 471, 474, 586, 587
- Божии 421
- внешние 431
- новые 420
- блаженства 420, 431
- любви  
к ближнему 300, 421, 424, 471  
к Богу 263, 300, 414, 424, 471  
к врагам 421
- правдивости 420, 421
- солидарности с ближними 263
- царства 431  
(см. Апостол, Бог Отец, Закон, Христос)
- чудесное 337
- Зверь 50, 320, 329 (см. Человек)
- Зло 46, 51, 90, 101, 158, 186, 187, 192, 212, 223, 255, 258, 279, 312, 328, 375, 436, 460, 542, 543, 683
- мир 258
- начало 209
- неведение 460
- осуждение 302, 474
- причина 186, 209, 211, 379
- происхождение 91, 263, 375
- торжество 260
- упразднение 258, 263, 302, 327, 328, 467
- нравственное 189, 190, 302, 328, 467
- физическое 302, 328, 442, 467
- победа над 460  
(см. Добро, Начало, Различие)
- Знак (знаки)  
— искусственные 506

- словесные 486, 508
- условные 508
- Знамение (знамения) 272, 311, 323, 398, 406, 441, 448, 449, 451
- Божие 306
- мнимые 435  
(см. Истина, Пришествие, Спасение, Царство)
- Знание (знания) 50, 63, 79, 84, 109, 164, 183, 197, 418, 526, 543, 545, 552, 556, 566, 576—579, 583, 624, 650, 654, 658, 660, 663, 669, 684, 690, 712
- достоверность 101, 576
- критерий 85, 691, 699
- логичность 496, 624
- невозможность 108, 110
- очевидность 619
- позитивизм 624
- предмет 656
- принцип  
  верховный 618  
  логический 595, 596, 618, 620, 621  
  отвлеченный 714
- прогресс 560
- противоречия основные 526
- система абсолютная 638
- форма 585
- абсолютное 521
- божественное 61
- возможное 529, 658
- достоверное 101, 116, 194
- истинное 62, 100, 109, 543, 580, 597, 614, 617, 618, 619, 624
- конкретное 669
- лжеименное 358, 389—391, 402
- логическое 60, 62, 83, 595, 690
- магическое 346, 543
- математические 649
- метафизическое 594
- мнимое 61, 108
- общечеловеческое 555, 557
- общие 556
- объективные 491, 504, 595, 669, 690, 698
- опытные 672, 707
- относительное 673
- подлинное 597
- положительное 624, 671
- рациональное 116
- реальное 690
- сверхъестественное 310
- совершенное 78, 79
- универсальное 61
- человеческое 59, 61, 110, 521, 529, 595, 624
- эмпирические 582, 585, 618, 672
- и незнание 71  
(см. Вера, Вещь, Мысль, Опыт, Понятие, Разум, Сущее)
- Значение
  - общее 507
  - символическое 452
  - типическое 507  
(см. Имя, Логос, Образ, Разум, Символ, Слово)
- Идеал (идеалы) 67, 99, 258, 445, 517, 528, 529, 535, 536, 538, 542, 546, 561, 562, 586
- есть истинная цель бытия 72
- познание 545
- сила 546
- абсолютный 71, 72, 528
- божественный 71, 408
- верховный 69
- временные 560
- вселенский 560, 561, 590
- высший 72, 560, 586
- конечный 49, 545
- мессианический 302, 424
- национально-языческий 253
- национальный 259
- неземной 71
- нравственный 92, 197, 221, 413, 427
- общие 518, 543
- объективный 561
- отвлеченный 427
- политический 238
- пророческие 425
- религиозный 253, 590
- субъективные 524
- трансцендентный 67
- универсальный 408
- человеческий 277
- добра 560
- жизни мудрого  
  стоический 142
- Израиля  
  мессианический 425  
  религиозный 240, 251, 259, 296
- Мудреца 91, 189, 190
- Платона трансцендентный 162
- правды и блага 253, 259, 560  
(см. Абсолютное, Благо, Вера, Государство, Действительность, Добродетель, Еврей,

- Мысль, Царство Божие, Церковь)
- Идеализм 52, 57, 68, 70, 73, 80, 108, 517, 519, 536, 538, 546, 598, 601, 607, 613, 624, 628
- истины 537, 539
  - критика 516
  - начала основные 619
  - основания 703
  - основы 606
  - открытие великое 605, 606
  - положение основное 599
  - противоречия 522
  - развитие 539
  - учение 600 (см. также Учения)
  - умозрительное 681
  - формы 691
  - абсолютный 489, 530, 540, 605, 706
  - аттический 61
  - германский (немецкий) 76, 486, 487, 489, 498, 502, 518, 527, 537, 595, 597, 618, 619, 627, 635, 706
  - греческий 594
  - индийский 686
  - конкретный 715, 717
  - критический 597, 646
  - логический 616, 617, 621, 623, 624, 632, 634
  - метафизический 493, 498, 518
  - мистический 670, 671, 674, 687—689
  - немецкий см. Идеализм германский
  - новейший 598, 624, 628, 629
  - объективный 535, 539
  - ограниченный 605
  - отвлеченный 520, 522, 526, 532, 533, 623, 626, 627, 707, 708
  - религиозно-нравственный 68
  - религиозный 300
  - субъективный 489, 493, 516, 517, 518, 526, 528, 530, 531, 534, 536, 537, 539, 576, 616, 639, 705
  - трансцендентальный 532, 539, 602, 610
  - умозрительный 594, 597
  - философский 595, 597
  - эмпирический 493, 532, 629
  - Гегеля 625, 626, 634
  - древних 539
  - Канта 533
  - Шеллинга 625
- Идеалист (идеалисты) 487, 670
- Идеальное 83, 178, 536, 546
- и реальное 594
  - (см. Противоречие)
- Идеальность см. Сознание
- Идеология 638, 648
- (см. Метафизика)
- Идея (идеи) 58, 64—70, 83, 99, 107, 113—115, 135, 169—172, 178, 180, 184, 185, 188, 206, 211—215, 227, 231, 445, 486, 487, 497, 505—507, 511, 513, 515, 517, 518, 536, 538, 557, 569, 572, 590, 614, 617, 628, 636, 639, 642, 647, 651, 655, 659, 668, 711, 715
- как мыслимая вещь 69
  - как мыслимое 64
  - как объективная мысль 64—66, 68
  - как первообразы вещей 69
  - или умопостигаемая вещь 68
  - анализ философский 638
  - ассоциация 499, 505
  - бытие 209, 215
  - воплощение 135
  - диалектика 638
  - история 135
  - материал 135
  - мир 64, 66, 68, 70, 528
  - множество 226
  - понятие 639
  - происхождение 53
  - противоречия внутренние 630
  - развитие 53, 623, 638
  - реальность безусловная 535
  - связи 483
  - семя 212
  - система 513, 514
  - совокупность 69
  - соотношение 68
  - субъект 66, 67
  - существование 67, 76, 215
  - термин 506
  - царство 68
  - абсолютное (абсолютные) 517, 540, 620, 625, 626, 688, 708, 711
  - божественные 529
  - вечная 71, 76, 626
  - видовые 568
  - восточные 222
  - врожденные 506, 509
  - всеединая 688
  - высшая 67, 69, 216
  - греческая 45, 388, 488

- гностические 390
- инстинктивные 554
- конкретные 530, 638
- логические 621, 624
- мессианические 457
- метафизическая 620
- мировые 487, 557
- мистические 310, 401
- невидимые 66, 174
- необходимая 629
- нравственные 135
- общая 64
- объективная 68
- отвлеченные 74, 635, 641, 646, 663, 707
- религиозные 135, 191, 200, 204, 232, 443, 557
- родовые 64, 488, 554, 623, 636, 637
- субъективные 529, 576
- творческие 530
- умственная 135
- христианская 45, 191, 202
- чистая 646
- эсхатологические 317
- всех идей 175
- Платона 73, 107, 113, 114, 133, 214, 215, 619
- учение об 66, 69, 107
- идея — сила 177, 185  
(см. Благо, Божество, Бытие, Единое, Единство, Завет, Логос, Представление, Природа, Синкретизм, Субъект, Сущее, Царство)
- Идол (идолы) 127, 159, 218, 274  
(см. Культ)
- Идолопоклонство 487, 680
- Изменение (изменения) 165, 213, 541, 645, 704
- объективное 579
- физиологические 572
- чувственное 513
- чудесное 238  
(см. Вещь, Тело)
- Иллюзионизм 487, 600, 603, 604, 693
- абсолютный 577, 580, 692
- субъективный 523, 601
- Иллюзия (иллюзии) 52, 246, 499, 500, 515, 585
- мессианические 456
- нравственные 475
- психологические 489, 500, 604
- субъективная 600  
(см. Действительность)
- Императив
  - категорический 589, 590
  - нравственный 589
- Имя (имена) 380, 394, 395, 683
- значение 156
- сила 393
- смысл 156
- ангельские 390
- божественное 395
- Божие 249, 268, 270, 346, 369, 370, 391, 395, 428
- Господне 278
- небесное 428
- неизреченное 394
- святое 244, 395, 432
- священное 394
- собирательные 245
- собственное (собственные) 62, 155, 156, 242, 507, 508
- таинственные 403
- тайные 357
- Образа 182
- праотцев 383  
(см. Ангелы, Архонты, Бог, Боги, Божество, Силы, Христос)
- Индивид (индивиды) 64, 86, 486, 487, 497, 507, 508, 546, 547, 551, 552, 554—556, 562, 563, 573
- жизнь 551
- единство родовое 556
- понятие 486, 488
- происхождение 485
- абстрактный 485
- отдельный 495, 570
- человеческие 493  
(см. Род, Человек)
- Индивидуализм 304, 308, 505
- атомистический 485
- религиозный 307, 309  
(см. Стоики, Эмпиризм)
- Индивидуальное 63, 508
- Индивидуальность (индивидуальности) 76, 101, 404, 485, 488, 499, 546—549, 551, 573, 575—587, 611, 682, 683, 687, 698
- границы 554
- внутренняя 666
- душевная 512
- животная 553
- конкретная 627
- личная 500, 689
- органическая 548
- психическая 285
- субъективная 596, 697

- человеческая 539
- эмпирическая 486, 488, 502, 532, 573
- являющаяся 666
- (см. Боги, Божество)
- Индукция 504
- Инобытие 115, 206, 710, 714, 715, 717
- потенция 713
- формы 714
- (см. Начало)
- Иносказание 160, 161, 164
- (см. также Аллегория; см. Истина, Мир, Откровение)
- Инстинкт (инстинкты) 51, 499, 511, 550, 552, 553, 555, 559, 564, 576, 586
- как особая форма сознательности 553
- начало родовое 552
- природа 554
- происхождение 553
- государственные 559
- животные 555
- иррациональный 514
- наследственный 556
- нравственный 489, 587
- общие 557
- онтологический 536
- слепой 52
- социальные 551, 559
- суеверный 671
- физиологические 551
- масс 559
- самосохранения 559
- самоутверждения 51
- (см. Животное, Любовь, Человек)
- Интеллигенция 559
- Интерес (интересы) 509, 557, 558
- индивидуальные 586
- общественные 586
- Интуиция (интуиции) 531, 584, 690
- интеллектуальная 690
- математическая 495
- мистическая 682, 690, 691
- философская 108
- пространства и времени 501
- Ипостась (ипостаси) 380
- (см. Бог, Божество)
- Искупитель 256, 258, 330, 361
- Искупление 51, 187, 226, 233, 236, 349, 393, 429, 472, 474, 590, 591
- идея (идеи) 248, 257, 330
- понятие 241
- тайна 476
- учение об 476
- (см. Жертва, Религия)
- Искусство (искусства) 50, 71, 75, 521, 522, 560
- история 571
- магическое 346
- (см. Рассуждение, Речь, Слово)
- Исследование (исследования) 81
- критические 464
- научное 404, 406, 407, 574, 690
- отвлеченные 595
- трансцендентальные 531
- философское 406, 595
- Исступление 193, 250, 285, 446, 449
- божественное 159
- вдохновенное 446
- чувственное 447
- лжепророка 446
- Истина (истины) 47, 50, 56, 58, 59, 65, 99, 108, 131, 179, 207, 253, 255, 318, 323, 445, 463, 477, 483, 490, 495, 505, 517, 522, 528, 530, 534, 535, 546, 560, 601, 674, 677, 684, 688, 690
- видимость 59
- единство идеальное 544
- иносказание 161
- критерий 84, 691
- образы 161
- откровение 545
- познание 59, 160, 512, 637
- полнота 492, 517, 545
- самосознание 529
- связи 131
- универсальность 489, 500, 502, 578
- абсолютная 153, 198, 528, 545
- безусловная 524, 530
- богословские 417
- божественные 179, 683
- вечная 129
- вселенская 494
- всеобщие 84, 561
- высшая 525
- единая 57, 161
- логическая 524
- математические 494, 495
- метафизические 494
- необходимые 494
- нравственные 129, 150, 151, 198, 427, 452
- общепризнанные 494
- объективная 59, 99, 494, 495, 530, 560

- онтологическая 524
- опытные 494
- отвлеченная 269
- относительная 671, 691
- очевидные 581
- подлинная 560
- полная 545
- положительная 194
- практическая 414
- религиозные 452
- сверхчувственная 153
- «суцая» 55 (см. также Слово)
- универсальные 427, 494, 530
- философские символы 218
- естествоведения 164
- Христова 198  
(см. Дух, Монотеизм, Откровение, Ощущение, Писание, Познание, Премудрость, Философия, Царство)
- Истинность** 489, 517
  - критерий эмпирический 698
  - богословская 200
  - религиозная 200  
(см. Учение, Христианство)
- Истолкование**
  - аллегорическое 137  
(см. также Толкование, Экзегеза; см. Завет, Логос)
- Историография** 594
  - протестантская 44
- История** 45, 47, 55, 129, 152, 221, 227, 246, 247, 254, 258, 269, 289, 313, 322, 329, 405, 413, 424, 484, 487, 522, 542, 557, 561, 571, 595, 621, 623, 636
  - жертвы 50
  - изучение эмпирическое 714
  - конец 313, 468
  - логос 328, 329
  - оправдание и искупление 47
  - понимание 405, 408
  - построение 623
  - «потенции» 50
  - смысл 328, 329, 618
  - страдание 50
  - ход провиденциальный 312  
стихийный 312
  - цель 48, 317
  - внешняя 152
  - всемирная 124, 250, 328
  - евангельская 406, 441, 442, 448, 454
  - исследование научное 411, 419
- еврейская 122, 246
- религиозная 238
- человеческая цель 329
- Израиля 241, 245, 269, 291, 292
- мысли 346
- причинность в 404  
(см. также Процесс исторический; см. Абсолютное, Боги, Верования, Вселенная, Гностицизм, Грехопадение, Дух, Еврей, Закон, Искусство, Литература, Личность, Логос, Мир, Мораль, Мысль, Религия, Слово, Суд Божий, Творение, Умозрение, Философия, Царство, Человечество)
- Иудаизм (юдаизм)** 139, 261, 265, 349, 351, 379, 427
- Иудейство** 117, 288, 328, 346, 348, 352, 353, 356, 369, 389, 403, 424
  - апокалиптика 400
  - познания магические 400
  - система религиозная 427
  - суеврия 400
  - дохристианское 373
  - крещеное 401
  - ортодоксальное палестинское 197, 370, 379
  - официальное 391
  - правоверное 348
  - талмудическое 304  
(см. Церковь)
- Каббала** 167, 197, 357, 429
- Картезианцы** 506
- Катартика** 447
- Категория (категории)** 228, 498, 532, 534, 596, 631, 632, 646, 670
  - дедукция 629, 633
  - количественные 642
  - логические 526, 622—624, 631, 633, 654, 655, 672, 711, 716
  - отвлеченные 487, 638
  - рассудочные 535  
(см. Взаимодействие, Действие, Качество, Количество, Мысль, Опыт, Отношение, Причинность, Рассудок, Сознание, Страдание, Субстанция, Суцее)
- Католицизм**
  - принцип 498
  - римский 498
- Качество (качества)** 75, 162, 165, 218, 395, 578, 643

- категория 228, 535, 631, 639, 647
- общие 72, 508, 564
- объективные 495
- отдельные 163
- чувственные 65, 565
- и отношения 73  
(см. Божество, Вещь, Мироздание)
- Киник (киники)** 144, 189
  - новые 141  
(см. также Школа)
- Классификация** 65, 631, 647
- Количество** 610, 643
  - категория 228, 535, 631, 639, 641, 643, 647
  - понятие 609, 615, 636
- Коммунизм** 490
- Конечное** 167, 640, 693  
(см. Бесконечное)
- Конструкция (конструкции)**
  - априорная метод 528
  - психологическая 504
- Концепция** 546
  - метафизическая 128  
(см. Логос, Тело)
- Космогония** 113, 275, 343, 371—373
  - эпическая 58
  - Плутарха 211
- Космография** 273
- Космология** 273, 328, 361
  - проблема основная 227
  - еврейская 346, 361
  - Филона 173  
(см. также Теория)
- Космополитизм** 91, 142
- Космос** 146, 211
  - понятие 271  
(см. Мир)
- Красота** 71, 113, 164, 221, 222, 325, 497, 517, 530, 539, 560
- Крест**
  - как начало новой жизни 476
  - как символ христианства 476  
(см. Христос)
- Крещение** 336, 448, 450
  - Иоанна 437, 451
  - Духом 448  
(см. Вселенная, Христос)
- Критерий**
  - внешний 494
  - внутренний 494  
(см. Знание, Истина, Истинность)
- Критика** 116, 162, 229, 406, 664
  - внешняя 418, 427
  - диалектическая 640
  - научная 455, 690
  - рациональная 690
  - систематическая 638, 644
  - скептическая 194
  - философская 597, 690  
(см. Опыт, Скептики)
- Критицизм** 489, 514, 523, 532, 533, 617, 660, 696, 697
- Кровь**
  - как физическая основа жизни 242
  - единство 242
- Куль (культы)** 98, 217, 225, 226, 241, 247, 261, 269, 278, 282, 298, 344, 369, 684
  - система 301
  - формы 207, 252
  - анимистический 345 (см. также Анимизм)
  - внешний 261
  - древний 282
  - народный 214
  - национальные 97, 252
  - официальный 345
  - очистительный 302
  - публичный 392
  - религиозный 561, 662
  - семейные 245
  - семитские 344, 354
  - старинные 345
  - частные 245, 247
  - языческий 96, 224, 352
  - ваалов 301
  - душ 345
  - идолов 126
  - мертвых 345
  - Ягве 269, 270, 344  
(см. Бог, Боги, Демон, Доблесть)
- Культура (культуры)** 47, 80, 499, 555
  - прогресс 560
  - греческая 398
  - низшие 49
  - общеевропейская 49
  - семитская 353
  - философская 204
  - эллинская 117, 155
  - Германии 521
  - Греции и Рима 125, 145
  - Европы 521
  - египтян 130  
(см. Эллинизм)

- Лжепророк 298, 315, 396  
(см. Исступление)
- Литература
- история 571
  - апокалиптическая 280, 305, 327, 332, 337, 352, 356, 375, 479
  - апокрифическая 237, 271, 276, 288, 305, 356, 389
  - византийская 366
  - всемирная 206, 207
  - гностическая 391
  - древнехристианская 351, 361
  - еврейская 281, 335, 337, 343, 344, 377, 429
  - патристическая 197, 361
  - раввиническая 271, 276, 334, 337, 340
  - религиозная 315, 344
  - самарянская 355
  - святоотеческая 199
  - сивиллинская 306
  - талмудическая 237, 290, 306, 331, 367, 383, 388
  - христианская 331
  - эллинистическая 355
  - греков 221
- Личность (личности) 207, 260, 261, 263, 268, 273, 486, 488, 497, 557, 559—561, 571—573, 587, 623, 666, 683
- абсолютизм 487
  - бессмертие 575
  - взаимодействие со средою 404
  - воскресение 575
  - деятельность
  - закон 493
  - идея 490
  - норма естественная 493
  - понятие 486, 488, 491, 561, 575, 577
  - природа 561, 573
  - роль в истории 557, 561, 623
  - существование реальное 572
  - эволюция 48
  - абсолютная 713
  - благородная 222
  - великая 571
  - гениальная 404, 405
  - действительная 268
  - другие 600
  - индивидуальные 239, 496, 561, 563, 571, 578
  - исторические 558
  - нормальные 572
  - потенциальная 572
  - самобытная 167
  - человеческая 221, 239, 246, 404, 561, 572, 575
  - и вселенная
  - противоречие 562
  - и род
  - противоречие 562
  - (см. Божество, Христос, Человек)
- Логика 59, 81, 86, 103, 160, 161, 228, 484, 492, 523, 563, 582, 596, 597, 612, 618, 626, 633, 692, 711
- как наука о мысленном слове 60
  - как наука о понятии 60
  - отрицание 596, 692
  - условие реальное 597
  - объективная 483
  - философская
  - противоречия 512
  - формальная 72, 631
  - Аристотеля 110
  - Гегелева 520, 527, 620, 630
  - (см. Мысль)
- Логос (логосы) 51, 58, 60, 62, 63, 65, 76, 86, 87, 89, 90, 99, 102, 107, 115, 142, 148, 152, 159, 167, 168, 170, 172—175, 178, 180, 183—185, 193, 195, 196, 199, 202, 210, 212—216, 220, 221, 223, 228, 229, 233, 265, 289, 290, 293, 364, 386, 403, 416, 466, 594, 596, 620, 622, 625, 688, 689, 711, 712
- есть внутренний закон мира 174
  - есть душа мира 174
  - есть орган творения и откровения 174
  - есть первообраз мира и человека 179
  - есть разумное основание мира 233
  - есть связь мира 174, 177
  - есть смысл мира 233
  - есть тварно-личный посредник между миром и Богом 174, 195
  - есть то, что делает человека человеком 89
  - есть универсальный принцип нравственного и физического мира 94
  - как Божество 87
  - как внутренний божественный закон 87
  - как всемирный божественный Разум 44, 82

- как всеобщая потенция всех идей 175
- как всеобщее место 175
- как закон всех вещей 82
- как истинное слово 54
- как мировой принцип 81
- как начало мира 45
- как начало познания 228
- как образ Божий 200
- как понятие 99
- как разум человека 89
- как рассуждение 55
- как смысл творения 200
- как универсальный разум 266
- как универсальный разумный закон 95
- абстракция 203
- бесплотность 184
- деятельность 89
- единство 207
- значение религиозное 200
- идея 44, 45, 53, 82, 184, 200, 230
- история 57
- концепция 202, 203
- оболочка материальной 184
- отношение к душе 184
- понятие 44, 54, 59, 99, 199—203, 266
- происхождение эллинское 403
- противоречие 195
- смысл 202
- содержание 202
- свет 179
- символ 129, 133
- существование объективное 101
- теория 77
- термин 54, 55, 58, 59, 81, 82, 99, 128, 170, 231
- характер бестелесный идеальный 170
- эманация 183
- абсолютный
  - саморазвитие 618
  - самораскрытие 618
- безотносительный 711
- бесплотные 115
- божественный 101, 146, 147, 169, 182, 188, 477
- Божий 478
- верховный 177
- вечный 625
- видимый 177
- Всемирный
  - как семья мира 86
- евангельский 477
- единый 106, 169, 174, 208
- истинный 126, 143
- научный 59
- объективный 99, 195
- отвлеченный 56, 226, 230, 711
- подчиненные 177
- «правый» 91, 126, 143, 189
- предвечный 231, 233
- семенные 115
- софистический 60
- сперматические 114, 167, 215
- стоический 128, 134, 167, 170
- субъективный 99, 176, 228
- творческие 170
- умопостигаемые 213
- универсальный 45, 85, 88, 90, 99, 101, 102, 177, 229, 230, 266, 290, 393, 711, 716
- частичный 220, 221
- частные
  - множества 169
- чистый 73, 213, 626
- вещи 75
- греческой философии 201, 477
- Филона 195, 201, 230
- представление о 133, 200
- учение о 44, 54, 55, 66, 87, 99, 139, 174, 198, 199, 201, 202, 227, 231, 232, 264, 265, 274, 347, 402, 403, 478, 594—696
- история 204, 467
- понимание историческое 419
- судьба 200
- богословское 419
- греческое 232
- дохристианское 201
- евангельское 265
- умозрительное 268
- философское 81, 87, 114, 594, 595
- христианское 45, 201, 257
- Филона 152, 174, 179, 198
- в ранней Церкви 200
- слово — логос 171
- (см. также Закон, Начало разумное, Начало универсальное, Разум всемирный, Речь, Слово, Смысл внутренний; см. Душа, История, Мир, Стоики, Человек)
- Ложь 65, 179, 445, 569, 589, 623, 679, 683, 685
- (см. также Неправда)
- Любовь 50, 414, 432, 475, 586, 587
- как благодать 590
- как долг 590
- как инстинкт 590

- полнота 586
- совершенство 432
- абсолютное 586
- божественная 586, 591
- Божия 401, 430, 474, 475
- всеобщая 588
- естественная 586
- истинная 589
- отчая 460, 476
- совершенная 432, 586, 588, 590, 591
- сыновняя 432
- человеческая 587  
(см. Бог Отец, Дух, Заповедь, Мораль, Плоть)
  
- Магия 125, 139, 225, 226, 344—346, 352, 357, 358, 390—392, 396, 399, 400
- источник 397
- сила тайная 393
- дохристианская 396
- иудейская 394
- черная и белая 391
- вера в 343
- Макрокосм
- и микрокосм 178
- Манас 677
- Манихейство 381
- Мантанист (мантанисты) 447
- Мантика 392
- Математика 531, 610, 649
- Материал 74, 75, 209, 212, 214, 221, 372  
(см. Мир, Процесс, Форма)
- Материализм 58, 70, 83, 158, 226, 490, 494, 503, 516, 523, 524, 572, 582, 583, 594, 613, 623, 639, 640, 695
- антифилософский 489
- научный позитивный 516
- чистый 700
- экономический 623
- эпикурейский 206
- Бюхнера и Фохта 519
- Эпикура 226  
(см. Эпикурейцы)
- Материалист (материалисты) 101, 218, 573, 608, 699
- Материальность 643
- Материя 58, 65, 69—71, 73, 74, 76, 77, 79, 80, 82, 84, 109, 112—114, 128, 165, 172, 184, 188, 209, 211—215, 218, 229, 274, 364, 388, 500, 502, 516, 534, 599, 608, 614, 619, 635, 663—665, 667, 701, 714
- есть реальное объективное явление 665
- как особое состояние сознания 502
- как потенция, возможность или способность формы 74
- как представление 502
- как самобытное начало 69, 70
- бытие самостоятельное 209
- определение 664
- отношение к божеству 274
- понятие 127, 636
- природа 210
- реальность 503, 665
- чувственная 667
- свойства 70, 165, 210
- силы 165
- строение 66
- существо 69
- форма 74, 165
- энергия 74
- аморфная 164
- бескачественная 177, 208
- вещественная 170
- небесная 181
- неразумная 73
- несотворенная 202
- оформленная 74
- пассивная 210, 643
- Платонова 211
- предметная 198
- предсуществующая 164
- психическая 548
- хаотическая 274
- чистая 70
- чувственная 516
- Платона 215
- Плутарха 215
- и сила 83
- и форма 77, 82, 115
- взаимодействие 82
- вне сознания 513
- представление о стоическое 165
- учение о 205  
(см. также Первоматерия; см. Бог, Вещь, Дух, Душа, Единство, Мир, Начало, Отношение, Творец, Тожество, Форма)
- Мера 59, 128, 210, 222
- Мессианизм 236, 237, 239, 240, 293, 303, 309, 412
- история 310
- содержание религиозное 240

- ветхозаветный 258
- вселенский 267
- всемирный 265
- еврейский 237, 265, 278, 296, 330, 334, 342, 411, 435
- земной 412
- ложный 435, 468, 472
- национально-иудейский 318
- национально-политический 270
- национальный 259, 455
- новозаветный 241, 258
- политический 240  
(см. также Верования мессианические, Идея мессианическая, Чаяния мессианические; см. Еврей, Завет Ветхий, Христос)
- Мессия 237, 238, 260, 264, 286, 289, 295, 307—310, 313—321, 323, 329, 333, 334, 336, 338, 341, 342, 411, 415, 425, 427, 433, 434, 454—457, 463—465, 473, 475
- есть предвечное небесное существо 339
- божественность 239
- два
- учение о 331
- идея 332
- имя 317, 335, 340, 456
- личность 330, 340
- образ 260, 309, 315, 334, 340
- предсуществование 340
- предтеча 311, 313—315
- пришествие 319, 476
- происхождение 336
- смерть 476
- страдание 311, 330, 470
- строение 331, 332
- судьба 315
- существо 336
- существование предвечное 341
- термин 335
- царство 310, 320, 321, 340
- царствование тысячелетнее 322
- явление 473
- грядущий 334
- еврейский 455
- индивидуальный 316, 320, 329, 330, 333
- коллективный 329
- предвечный 341
- верования относительно 305
- представление о 232, 237, 239, 280, 316—318, 330, 332, 333, 338, 457
- учение о 333  
(см. также Искупитель, Помазанник, Спаситель, Христос; см. Народ, Пришествие, Религия, Царство, Царь)
- Место  
общее 174, 185
- Метафизика 45, 79, 80, 103, 485, 490, 519, 520, 522, 534, 543, 594, 595, 597, 598, 602, 604, 613, 614, 619, 621, 636, 639, 647—650, 652, 663, 690, 691, 695, 704, 706, 711, 714, 716
- как систематическая идеология 635, 638
- борьба с эмпиризмом 619
- задача 635, 644
- критерий 691
- отвлеченность 649, 671
- предмет 228
- принцип 538
- противоречия 544
- античная 228
- аттическая 80, 105, 170, 205
- дуализм 226
- германская 519
- греческая 231, 264, 620
- диалектическая 641
- догматическая 635
- древняя 535
- критическая 635—637, 649
- логическая 638
- ложная 498, 695, 714
- мистическая 488
- научная 635
- немецкая 541
- объективная 636
- отвлеченная 522
- рассудочная 671
- рациональная 715
- границы 638
- субъективная 636
- универсальная 620
- элементарная 648
- Аристотеля 83, 86, 648
- вещества 516
- Гегеля 73, 74
- Филона 179, 187  
(см. Логос, Разум, Сознание, Эмпиризм)
- Метод (методы) 159, 648
- аллегорический 156
- априорный 528
- критический 154
- философский 137
- Гегеля 622

- Филона 153, 154, 194, 195  
(см. также Психологии методы, Философия; см. Естественное, Завет, Конструкция, Писание, Познание, Толкование)
- Микрокосм** 177  
(см. Макрокосм)
- Милитаризм** 490
- Милосердие** 168  
— божественная 190
- Мир (миры)** 49, 51, 66, 67, 69, 77, 82, 85, 87, 88, 90, 91, 94, 95, 97, 98, 101, 106—108, 112, 114, 124, 126—129, 141, 143, 151, 158, 162, 164—166, 170, 174, 177, 178, 180, 190, 191, 195, 199, 201, 205, 206, 208—211, 213—216, 222, 223, 226, 233, 235, 246, 258, 265, 270, 271, 273, 274, 279, 280, 292, 293, 298, 311, 321, 346, 351, 368, 375, 377, 379, 383, 391, 393, 404, 406, 407, 410, 412, 416, 431—433, 436, 439—444, 459, 460, 466, 473, 474, 476, 477, 513, 521, 535, 564, 581, 597, 598, 603, 607, 611, 615, 618, 622, 625, 627, 632, 646, 651, 652, 663, 673, 675, 677—679, 681, 682, 685, 686, 689, 716
- есть аллегорическое откровение Божества 160
- есть живое существо 66
- есть иносказание Божества 160
- есть мое представление 600
- есть образ Божий 177
- есть образ образа 179
- есть органическая система 97
- есть сновидение 179
- есть совокупность моих представлений 500
- есть «третий бог» 202
- есть храм Божий 177
- есть явление 597, 598
- как вещь в себе 612
- как воля 489
- как воплощение Логоса 178
- как единое вселенское целое 535
- как идея 669
- как мыслимый логический объект 669
- как организованный космос 212
- как откровение Сущего 178
- как представление 489, 688
- как продукт воображения 489
- как продукт понятия 489
- как совокупность существ 628, 647, 691
- как целое 703
- как чувственный объект 669
- как явление 178, 624, 669, 691
- бесконечность 210
- божественность 96
- бренность 166
- вечность 106, 166
- возникновение во времени 166
- вражда с Богом 433
- генезис 77
- гражданин 190
- грех 474
- два 371
- двигатель первый 79
- движение 77
- деятельность 179
- душа 85, 112, 211, 215, 626
- закон 56, 85, 108
- искупитель 380
- история 542
- князь 379
- конец 426
- материал 209
- материальность 166
- материя 85
- множество 216
- начало 329, 383
- необходимость 108
- образование 209, 210
- основание 147
- первообраз 176
- первооснова 685
- познание 686, 698
- понятие 271
- построение логическое 628
- потенции 211
- призрачность 285
- причина (причины) 56, 249, 619, 625
- происхождение 133, 209
- развитие 66
- разум 67, 85
- реальность 652, 653, 693
- «самость» 663
- свойства 128
- сил полнота 407
- совершенство 166, 271, 274
- содержание 66
- создание 164, 209, 211, 213, 291, 386, 540, 542
- создатель 379
- состояния 610

- сотворение 146, 148, 274, 275, 277, 379
- спасение 259 (см. также Спасение)
- стихи 85, 96, 128
- строение 56
- субстанция 82, 85
- субъект 663
- судьба 108
- существа 128
- существование реальное 495
- сущность истинная 522
- устройство 128
- форма 67, 85
- целесообразность разумная 178
- цель 233
- части 177, 178, 199, 213
- число 210
- эволюция 46
- зон божественный 49
- бестелесный 274
- богопротивный 467
- божественный 186, 221, 380
- вещественный 68, 564, 702
- видимый 57, 66, 213
- внешний 60, 64, 65, 77, 78, 179, 180, 502, 503, 539, 594, 598—600, 615, 631, 653, 673, 680, 690, 701, 702, 715
- бытие 495
- восприятие 654, 655
- познание 690
- реальность 413, 489, 652, 663, 664
- внутренний 600, 631, 653, 680 (см. также Дух)
- горный 68, 215, 223, 361
- грядущий 214
- действительный 62, 214, 532, 540, 627, 687, 702, 708—710
- древний 124, 226, 347, 392
- другой 675
- духовный 207, 271, 391, 513, 590, 674
- загробный 98, 220, 309, 325, 342, 344, 348
- идеальный 67, 169, 206
- изменчивый 209
- материальный (материальные) 77, 78, 227, 513, 688
- мыслимый 614
- небесный 310, 346, 356
- неорганический 170, 177, 606
- нравственный 143, 144, 455, 458
- объективный 531, 605, 686, 688, 690, 699
- органический 75, 505, 547, 548
- познаваемый 78, 228
- плотский 186
- реальный 497, 540, 622, 656
- сей 304
- боги 392
- князь 307, 318, 433, 439
- царь 321
- сотворенный 528
- социальный 505
- телесный 179
- умный 174, 176
- умопостигаемый 169, 174, 213, 214
- физический 143, 144, 271, 505
- человеческий 377
- чувственный 68, 158, 166, 174, 176, 178, 186, 213, 537, 614, 622, 648, 686, 688, 690
- эмпирический 541
- являющийся 174, 612, 653
- языческий 227, 261, 270, 380
- видений 678
- духов 513, 515, 565
- идей 626
- объектов 680
- света 371
- тьмы 371
- и Бог 114, 413
- и человек 178
- в его целом 598
- борьба с 460
- власть над 374, 393
- господство над 433
- отречение от 226, 433 (см. Бог, Божество, Дух, Зло, Идея, Логос, Представление, Противоречие, Спасение, Спаситель, Творец, Царство, Человек, Явление)
- Мироздание 56, 74, 109, 112, 209, 210, 360, 379, 690
- загадка 57
- качества 166
- основа 116
- план 166
- свойства 166
- творец 66
- части 166, 169
- Мирообновление 328
- Мироуправление
- нравственное 300
- провиденциальное разумное 92
- Мирозерцание 80, 139, 160, 217, 232, 375, 393, 434, 534, 638, 648

- античное 59, 178
- гностическое 391, 402
- греческое 205
- дуалистическое 391
- идеалистическое 716
- иудейское религиозное 349
- механическое 272, 583, 612, 667, 716
- мифологическое 55, 58, 59
- монотеистическое 391
- народное 376
- научное 272
- обыденное 607
- отрицательное 52
- первобытное 582
- политеистическое 216
- положительное 52
- рациональное 81
- религиозно-философское 199, 206
- телеологическое 75
- философское 58, 80, 81, 86, 96, 109
- греков 206
- Платона 68, 70
- Плутарха 223
- Филона 164, 167, 179, 186, 187, 194  
(см. Гностик, Еврейство, Завет, Народ, Синкретизм)
- Миротворение** 170
- процесс 214  
(см. также Творение, Сотворение)
- Мистерия (мистерии)** 217, 380, 392
- Мистик (мистики)** 144, 223, 491, 492, 542, 669, 673, 681, 684, 689—693
- индийский 687
- немецкие 490, 682—684, 689
- христианские 679
- Мистика** 350, 498, 527
- греческая 447, 682
- западноевропейская 682
- индивидуалистическая 248
- индийская 675, 682, 685
- монашеская 248
- практическая 391
- христианская 685
- экстатическая 359
- чувства 498
- Мистицизм** 108, 111, 116, 141, 160, 497, 670, 671, 678, 682, 691—696
- греческий 350
- западноевропейский 682
- отвлеченный 691
- созерцательный 247
- чистый 685
- эмпирический 671  
(см. также Философия)
- Миф (мифы)** 55, 59, 65, 97, 142, 218, 372
- аллегоризация 209
- форма 212
- греческие 98
- народные 96
- священные 111
- языческие 134, 142  
(см. также Миросозерцание мифологическое; см. Логос)
- Мифология** 126, 214, 344, 673  
(см. Церковь)
- Мнение (мнения)** 57, 61, 62, 180, 227
- субъективные 228, 408
- философские субъективные 156
- человеческие 111, 227
- Многобожие** 122, 243, 270, 413
- отрицание 278
- народное 207
- стихийное 663  
(см. также Политеизм)
- Множество** 64, 68—70, 73, 78, 168, 607, 610, 611, 631—633, 643, 647
- как отрицание единства 70
- понятие 63
- бесконечное 616
- видимое 178
- действительное 114
- изменчивое 56
- мыслимое 114
- реальное 688
- явлений 56  
(см. Боги, Вещь, Дух, Единство, Идея, Начало, Понятие, Предмет, Религия, Форма)
- Модальность**
- категория 631, 646, 647
- Мозаизм** 137, 139, 140, 143
- универсализм 143
- характер космополитический 143
- Мозг** 600, 602
- Молитва (молитвы)** 193, 263, 289, 443, 446  
(см. Вера, Мир)
- Монада** 115, 514, 611, 668, 700
- верховная 107, 113
- духовная 113

- первая 115
- первоначальная 115
- пифагорийцев 161
- Платона 161
- Монадология 695
- Лейбница 415
- Монархианство 202
- Монархия
  - человеческая 433
- Монизм 80, 81, 85, 112, 229, 642
  - античный 116
  - конкретный 204
  - натуралистический 66
  - нравственный 223
  - отвлеченный 195, 204, 695
  - рационалистический 96
  - рациональный 98
  - стоический 85, 99, 112, 223
  - философский 96
  - и дуализм 229
    - (см. Стоики)
- Монотеизм 242, 269
- Монотеизм 96, 119, 125, 198, 225, 270, 299, 305, 392, 414
  - значение 305
  - истина 267
  - торжество 283
  - абсолютный 117, 163, 201, 203, 224, 292, 297
  - духовный 252
  - еврейский 373
  - конкретный 292, 293
  - ложный 293
  - отвлеченный 216
  - религиозный 230
  - универсальный 117, 124, 145, 265
  - философский 125, 173, 207
  - эклектический 244
  - Израиля 265
    - (см. также Единобожие, Однобожие; см. Завет)
- Мораль 44, 93—96, 101, 104, 126, 432, 586
  - аскетическая 221
  - греческая 222
  - личная 140
  - общественная 140
  - прикладная 189
  - рассудочная 452
  - религиозная 373, 685
  - риторическая 108
  - родовая 587
  - стоическая 93, 142, 189
  - христианская 222
  - чистая 427
- языческая 149
- истории 152
- любви 432
- обряда 152
- откровения 152
- Плутарха 225
- Филона 190
  - (см. Академики, Стоицизм)
- Мотив (мотивы) 509, 530
  - (см. Воля)
- Мудрость 147, 149, 152, 158, 160, 199, 221, 255, 272, 291, 292, 338, 449
  - откровение 130, 152
  - блудная 379
  - божественная 139, 153, 156, 190, 521
  - Божья 292, 477
  - вечная 130
  - высшая 152, 292, 379
  - греческая
    - источники 131
  - житейская 290
  - истинная 151
  - практическая 290
  - философская 197
  - человеческая 130, 156, 290, 594
  - эфирная 181
    - (см. Божество, Писание, Творец)
- Мученик (мученики) 257
  - (см. Пророк)
- Мыслимое и мыслящее 73, 78, 79, 625, 668, 672
- Мыслимость
  - логическая объективная 703
- Мысль (мысли) 54, 56, 58, 59, 64—69, 71—73, 76, 78, 80, 84, 99—101, 111, 116, 128, 161, 178, 477, 485—487, 492, 496, 507, 510, 512, 519, 528, 541, 569, 570, 581, 600, 605—607, 609—614, 617—619, 625, 626, 628, 629, 631, 639—642, 645, 650, 651, 653—657, 659, 660, 662, 663, 666, 669, 670, 672, 685—688, 692—695, 697, 708, 711, 712
  - как орган положительного знания 694
  - акт 642
  - движение внутреннее 618
  - закон (законы)
    - внутренний 610
    - логические 594, 596, 632
    - общие 596
  - идеал 206

- история 640
- категории 486, 632, 698, 712
- начало 58, 712, 714
- необходимость 692
- объект 639, 647, 656, 659, 662, 672, 673, 703, 711, 715
- определения логические 611, 618, 633
- основание 712
- отношение (соотношение) к объекту 659
- к сущему 624, 630—633, 634, 642, 647, 693, 694, 696, 712
- предмет 206, 231, 617, 631
- принцип всеобщий объективный 596
- противоречия 634
- развитие 79, 111, 198, 597, 637
- содержание 99
- субъект 573, 656, 660, 662, 666, 689, 711
- субъективность 486
- универсальность 692, 693, 694, 695
- форма 99, 403, 705
- функции 659
- характер логический 692
- эмансипация 498
- энергия 79
- эпохи 484
- явления 658
- абсолютная 79, 486, 618
- актуальная 78
- апокалиптическая 328
- безотносительная 696, 711
- богословская 45, 416, 417
- божественная 80
- акт 529
- логика 522, 528, 530
- божия 477
- ветхозаветная 268, 284, 467
- германская 498
- греческая 80, 90, 116, 204, 229, 230
- деятельная 78
- еврейская 263, 484
- единая 489
- живая 620
- коллективная 483, 556
- логическая 99, 540, 605, 617, 619, 620
- научная 407, 408, 412
- граница 406, 408
- необходимая 620
- нравственная 104
- общехристианская 492
- объективная 73, 74, 78, 99, 620 686, 688
- отвлеченная 57, 452, 540, 628—630, 633, 634, 649, 651—653, 672, 692, 698
- познающая 195, 634, 703
- пророческая 467
- религиозная 87, 136, 200, 204, 206, 265, 310, 340, 345, 349, 403, 445, 476
- свободная 492
- современная 486
- средневековая 132, 195, 476, 492
- субъективная 65, 612
- универсальная 605
- философская 52, 103, 116, 125, 136, 223, 229, 230, 268, 349, 408, 492, 624, 636, 682
- христианская 53, 87, 196, 198, 204, 231, 232, 274, 346, 399, 403, 409, 412, 415, 416, 459, 474, 476, 477, 478
- человеческая 53, 61, 160, 198, 223, 483, 584, 597, 625, 628, 635, 637, 638, 639, 641
- чистая 68, 77, 79, 534, 539, 540, 618, 626, 647, 650, 660, 692, 696
- эллинистическая 136
- языческая 87
- и бытие
- всеединство 706
- и вещество
- взаимодействие 86
- и действительность 99
- и опыт 76
- и предмет 642
- и природа
- единство 99
- различие 614
- (см. Взаимодействие, Единство, Идея, История, Слово, Человек)
- Мышление 46, 58, 64, 73, 74, 76, 78, 100, 566, 570, 599, 617, 623, 633, 650, 652, 654, 659, 665, 670, 686, 694, 697, 698, 703
- есть волевой процесс 570
- акт 642
- источник 660
- логика 624, 660
- начало 594
- природа 72
- процесс 78, 620
- содержание 624

- способность 78
- теория 72
- условие (условия) 535
- форма (формы) 599, 631
- характер логический 624
- актуальное 78
- деятельное 78
- конкретное 659
- логическое 615
- отвлеченное 628, 692
- рассудочное 268
- чистое 629, 692
- и бытие 77, 594
- единство 78
- противоречие 533
- тождество 625
- учение о 618
- (см. Единство, Противоречие, Слово)
  
- Наблюдение (наблюдения) 502,**  
551, 622
- нравственные 222
- умозрительное 695
- (см. также Самонаблюдение;  
см. Психология)
- Наитие 285, 292**
- Назорей (назорей) 336**
- Народ (народы) 239, 243, 244, 248,**  
255, 258, 259, 263, 270, 271,  
278—281, 283, 288, 296, 298—  
302, 306, 308, 320, 322, 323,  
409, 466, 473, 487, 556, 557,  
559—561, 571, 575, 667
- как естественная церковь 243
- Бог 244, 270
- боги 274, 275
- воспитание 261
- грехи 256
- душа единая 243
- жизнь 297, 300, 575
- единство 243, 426
- история 571
- освящение 286
- очищение 286
- просвещение 263, 425
- религия 261
- судьба 254, 378
- существо 243, 257
- Божий 239, 247, 250, 252, 253,  
257, 259, 268, 289, 296, 302,  
317, 320, 328, 375, 378, 420,  
424, 425
- еврейский 245, 404
- избранный 240, 263, 424, 425
- иудейский 307, 337, 389
- первобытные 662
- языческие 321, 338, 378
- завета 427
- земли 320
- святых 313, 323, 338
- Ягве 250
- (см. Бог, Боги, Воскресение,  
Работа, Спасение, Хаос, Цер-  
ковь, Человек)
- Наслаждение 188, 190, 571**
- плотское 376
- чувственное 187, 382
- (см. Добродетель)
- Наследственность 51, 499, 554, 556,**  
567, 568, 576
- Настоящее 500, 501, 556, 576, 680**
- Натурализм 96, 526, 534**
- Натурфилософия 523, 526—528,**  
621—623, 625, 690
- Наука (науки) 47, 65, 147, 159,**  
161, 191, 193, 406, 407, 412,  
418, 521, 522, 524, 525, 595,  
620, 621, 635—637, 649, 664,  
668, 671
- данное 668
- гипотезы 636
- история 638
- абсолютное 528
- естественные 690
- исторические 690
- критическая 635
- новейшая 273
- отвлеченная 650
- положительная 46, 483, 622, 707
- словесные 93
- тайные 671
- физические 485
- эмпирическая 613, 623, 625, 664
- (см. Логика, Разум, Сущее)
- Национализм 123, 409, 410**
- евреев 125
- еврейский 145
- Национальность**
- еврейская 118
- Израиля 261, 265
- Начало (начала) 45, 115, 208, 277—**  
280, 290, 292, 360, 363
- борьба 562
- два 209, 212
- множество 642
- соотношение 614
- существование 70
- абсолютное 112, 114, 175, 229,  
541, 594, 621, 633, 672, 688,  
706—708, 715
- абстрактные 489, 707

- активное 83
  - и пассивное 205
  - безотносительное 228
  - безусловное 644—646
  - бессознательное 48, 493, 612, 627
  - бестелесное 115, 180
  - благое 112, 211
  - богопротивное 460
  - божественное 51, 106, 112—114, 173, 179, 211, 220, 221, 287, 290
  - верховное 67
  - вечное 76
  - вещественное 89, 113, 297
  - внесознательное 612
  - внутреннее 431
  - вселенское 536
  - всеобщее 228
  - высшее 512
  - движущее 209, 210
  - демоническое 220
  - деятельное 109, 113, 164, 214, 706
  - духовное и материальное 114, 205, 278, 431, 435, 491, 672, 681, 691
  - единое 83, 115, 208
  - злое 211
  - идеальное 66, 67, 71, 79, 211, 605, 607, 611—614, 626, 629
  - иррациональное 533, 627
  - космическое 195
  - культурные 557
  - логическое 60, 76, 486, 605, 612, 622, 632, 716
  - материальное 67, 113, 214
  - метафизическое 61, 76, 618
  - мировое 595
  - мыслящее 79
  - невидимые 371
  - нематериальное 66, 70
  - новое 491
  - нравственное 458
  - образующее 210, 545
  - общее 115, 486, 507, 557, 612
  - объективное 61, 228
  - организующее 75
  - основные 77
  - отвлеченные 520, 546, 645, 707
  - относительное 708
  - охраняющее 210
  - пассивное 83
  - первые 67, 141, 178, 212
  - положительное
  - и отрицательное 639
  - посредующее 166, 167, 290, 299
  - противоположные 205, 209, 214, 223
  - психические 664, 702
  - разрушительное 211
  - разумное 77, 82, 86, 106, 210, 216, 227, 230, 491 (см. также Логос)
  - рациональное 85, 226
  - реальное 76, 536, 537, 540, 629
  - религиозное 117
  - родовое (родовые) 487, 493, 503, 507
  - самобытное 175
  - самодовлеющее 228
  - сатанинское 433
  - седьмое 169
  - сверхиндивидуальное 76
  - сверхличное 492, 496, 497
  - сверхразумное 112
  - связующее 505
  - созидательное 211
  - сознающее 687
  - страдательное 109, 113, 164
  - творческое 66
  - телесное 82, 86
  - традиционные 560
  - умозрительные 103
  - умопостигаемое 115, 180
  - универсальное 58, 60, 143, 227, 228, 487, 493, 501, 505, 545, 596, 605, 607, 618
  - физическое 58, 702
  - чувственные 605
  - единства 112, 206
  - инобытия 212, 215
  - зла 112, 211
  - материи 113
  - множества 112, 200
  - настоящего и будущего 341
  - откровения 195
  - познаваемого 228
  - порядка 112
  - причинности 113
  - раздвоения 206
  - разделения 70, 112
  - различия 206, 215
  - самооткровения 215
  - света 371
  - тьмы 371
  - и конец 275
- (см. Бог, Божество, Борьба, Бытие, Вещество, Движение, Добро, Дуализм, Жизнь, Зло, Знание, Логос, Материя, Мир, Мысль, Нравственность, Пре-

- мудрость, Природа, Разум, Сознание, Спасение, Сущее, Творение, Человек, Число)
- Небытие 56, 57, 70, 71, 74, 165, 209, 292, 617, 618, 630, 631, 640
- абсолютное 640
  - относительное 165
  - чистое 165, 209, 696 (см. Бытие)
- Неверие 46, 410, 441
- Незнание см. Знание
- Необходимость 88, 273, 530, 647
- закон 186
  - понятие 631, 636
  - абсолютная 583
  - безличная 583
  - божественная 91, 233, 254, 258, 467
  - внешняя 90, 186, 584, 710, 714
  - внутренняя 166
  - всеобщая 716
  - естественная 101
  - закономерная 178
  - идеальная 588
  - логическая 87, 652
  - математическая 178
  - нравственная 588
  - разумная 91
  - реальная 651
  - роковая 584
  - слепая 186, 583
  - универсальная 91, 98
  - физическая 87, 101 (см. Мир, Явление)
- Неокантианство, неокантианцы 523, 524, 526, 537
- Неопифагорейство, неопифагорейцы, новопифагорейцы 106, 107, 111, 112, 115, 116, 163, 189, 208, 226
- Неоплатонизм 116, 197, 204, 230
- история 114
  - философский 682
- Неоплатоник (неоплатоники) 222, 226, 350, 683, 688
- Непознаваемое 668
- Неправда 255, 279, 280, 312, 323, 328, 375, 379
- господство в истории 378
  - внутренняя 437
  - земная 263 (см. Жизнь)
- Неравенство социальное 252
- Не-сущее 56
- Не-я 656, 708
- природа 616
  - реальное 663, 699 (см. Я)
- Нигилизм абсолютный 581, 640
- Нирвана 677, 686, 691, 696
- Ничто 177, 274, 280, 535, 574, 630
- чистое 229
- Номинализм, номиналист 485, 486, 508
- Норма (нормы) 46, 48, 260, 555, 561, 587
- Ночь 51
- как темная, бессознательная основа существования 51
  - абсолютная 545
  - идеальные 545
  - логические 46
  - математические 114
  - нравственные 228, 402
  - объективные 561, 682
  - положительные 682 (см. Деятельность, Добро, Мысль, Писание, Понятие, Сущее)
- Нравы патриархальные 251
- Нравственность 109, 221, 299, 486, 487, 539, 557, 586, 588, 661, 691
- начало основное 430
  - безличная 587
  - общественная 241
  - первобытная 587
  - совершенная 585
  - Израиля 249 (см. также Мораль)
- Обобщение 63, 486, 495, 501, 504, 511, 522, 608, 631, 649, 657, 662
- эмпирическое 79
- Образ (образы) 69, 71, 131, 160, 161, 171, 178, 179, 216, 292, 380, 452, 507, 565, 569, 570, 663, 675
- значение 157
  - антропоморфные 298
  - апокалиптические 275
  - божественный 283
  - Божий 177, 179, 183, 184
  - идеальный 71
  - мифологические 223
  - Бога 200
  - Отца 199
  - и подобие 184, 186, 187 (см. Бог, Дуализм, Душа, Имя, Красота, Логос, Откровение, Писание, Слово, Сущее, Человек)
- Обряд (обряды) 261, 262, 299—301, 380, 417

- значение космическое 150
- понимание 152  
(см. Мораль, Секты)
- Общее 78, 100, 485, 495, 505, 515, 546, 627
- познание 496, 515, 518
- и частное 508, 565  
(см. Противоречие)
- Общение 497, 499, 547, 556, 575, 585, 587
- организация 547
- социальное 554
- физиологическое 552, 554
- между существами 547  
(см. Бог)
- Общество (общества) 48, 80, 241, 547, 555, 558, 560, 561, 563, 575
- развитие 560, 561
- эволюция 48
- абсолютное 575, 576
- еврейское 252
- естественное 243
- организованное 243, 428
- нравственное 438
- совершенное 438
- человеческое 329, 539
- верующих 439
- Организм общественный  
(см. Отношения общественные, Целое)
- Общность родовая 508
- Объект (объекты) 67, 77, 163, 617, 625, 630, 655, 658—660, 662, 666—669, 672, 676, 679, 681, 697, 706, 715
- понятие 616
- реальность 698
- существование 699
- внешние 539, 626, 673, 679, 689
- материальный 626, 702
- мыслимый 78, 99, 655, 658
- познаваемый 228, 574
- универсальный 715
- чувственный 66, 658  
восприятие 702
- и субъект 78, 535, 537  
(см. Божество, Взаимодействие, Единство, Отношение, Субъект, Тожество)
- Объективное 530, 607, 679
- Объективность 496, 557, 576  
(см. Пространство)
- Объяснение
- аллегорическое 156
- научное 716
- этимологическое 154
- Обычай (обычай) 297, 512, 556, 587
- древние 337
- Ограничение 643, 679
- Однобожие 245
- национальное 274
- племенное 125  
(см. также Монотеизм)
- Озарение 154, 193, 222, 690
- божественное 191
- непосредственное 193  
(см. Душа)
- Оккультизм 671, 678
- Олицетворение 667
- Онтология 228, 562, 596, 694, 696, 699
- общая  
предмет 228
- Филона 199
- и гносеология 228  
(см. Стоики)
- Операция (операции)
- психические 580
- умственные 488, 552
- Оправдание 255, 257, 302, 590
- внешнее 256
- учение об 262  
(см. Бог, Божество, Вера)
- Определение (определения) 62, 64, 68, 69, 161, 162, 617, 642, 708
- отрицание 161
- абстрактные 707
- внутреннее 618
- диалектические 206
- идеальные 610
- количественные 610, 642, 644
- конечные 163
- конкретные 205, 642
- логические 611, 612, 618
- математические 649
- метафизические 620, 649
- мыслимые 618
- общее 64, 642
- ограниченные 162
- отверженные 642
- отрицательные 640, 715
- положительное 715
- противоположные 649, 665
- философское 209
- формальные 649
- частные 162, 620  
(см. Божество, Вещь, Мысль, Сущее)
- Опыт (опыты) 45, 52, 73, 79, 84, 85, 89, 100, 101, 398, 491, 493, 498, 501, 502, 504, 516, 522, 526,

- 530, 531, 533—535, 554, 564, 566, 577—580, 582, 584, 599, 601, 603, 604, 610, 612, 614, 616, 632, 633, 653, 654, 658, 664, 670, 684, 686, 688, 689, 691, 693, 694, 697, 698, 711, 717
- есть источник знания 693
- анализ 658
- возможность 520
- данные 624
- категории объективные 531
- критика 605
- материал 604
- метод 622
- мир 532, 604, 615
- объект 599, 600, 655, 659, 672, 673, 692
- основания
  - априорные 691
  - рационально-логические 691, 692
- относительность 692, 714
- позитивность 496
- предмет 227, 231, 477, 599, 656
- природа 692
- совокупность 693
- содержание 532, 533, 704
- субъект 599
- условие (условия)
  - общие 691
  - субъективные 615
  - трансцендентальное 531
- факт 292
- формы 532, 584
- внешний 501, 580, 600, 614, 712
- внутренний 532, 580, 600, 614, 658, 662, 671, 689, 690, 712
- возможный 495, 531, 534
- действительный 268, 495, 500, 531, 603, 658, 693
- духовный 444
  - объективация 434
- индивидуальный 565
- исторический 649
- личный (мой, наш) 414, 483, 490, 492, 493, 495, 500, 501, 509, 514, 552, 553, 556, 601, 603, 655, 680, 698
- мистический 693
- непосредственный 671, 693
- нравственный 52, 205, 221, 434, 435, 478
- общий (всеобщий, всех, других) 495, 504, 514, 698
- объективный 501, 603
- относительный 673
- предшествующий 503, 505
- религиозный 163, 246, 408, 671
- сверхчувственный 693
- физиологические 551
- чистый 696
- чувственный 73, 100, 495, 654, 663, 670, 672, 691, 693, 695
  - данные 649
  - (см. также Эмпирия; см. Мысль, Природа, Философия)
- Орган (органы) 556, 564
  - система 547
  - центральные 558, 559
  - человеческие 162
  - (см. Божество, Душа, Логос, Разум, Тело)
- Организация (организации)
  - вселенская 516, 517
  - душевная 543
  - индивидуальная 555
  - политическая 558, 559
  - предшествовавшие 555
  - психофизиологические 564
  - разумная 537
  - «сознающая» 516, 517
  - социальная 555, 559
  - телесная 543
  - физиологическая 555
  - чувственная 543
  - чувствующая 565, 567, 702
- Животное
  - (см. Общение, Сознание, Чувственность)
- Организм (организмы) 85, 242, 548, 549, 551, 559, 563, 602, 611, 716
  - как внутренне связанное целое 75
  - форма 75
  - функции 75
  - части 548
  - высший 547
  - живой 75
  - низшие 548, 549
  - общественный 242, 556
  - сложные 548
  - целесообразный 86
- Ортодоксия 389
- Орфики 350
- Освящение 263, 302, 429
  - закон 427
  - внешнее и внутреннее 427
  - Духом 302
  - (см. Духом)
- Отбор естественный 51
- Отвлечение 162, 163
- Отвлеченность 62, 162, 229, 278,

- 293, 540, 562, 599, 608, 617, 629, 630, 644, 646, 649, 650, 653, 693, 696, 704, 706, 707, 709, 710
- Откровение 51, 111, 124, 128, 131, 160, 164, 170, 195, 196, 199, 200, 204, 212, 230, 246, 247, 262, 266, 292, 310, 318, 338, 346, 349, 358, 386, 397, 398, 406, 443, 447, 448, 454, 456, 458, 466, 467, 491, 571, 670, 682
- авторитет внешний 195
  - аспекты 178
  - данные 684
  - иносказание 166
  - истина 178
  - истинность 195
  - источник 195
  - образы конкретные 166
  - орган 193
  - посредник (посредники) 179, 283
  - проявление 193
  - реальность 268
  - смысл 152, 180, 196
  - формы 178
  - абсолютное 689
  - апокалиптическое 312
  - божественное 111, 137, 195
    - полнота 289
    - свет 137
    - сила 122
  - Божие 153, 170, 233, 309
  - ветхозаветное 126, 127, 233, 267, 333
    - принцип общий 195
  - всеобщее 280
  - действительное 266
  - естественное 266, 289
  - конкретное 289
  - личное 299, 490
  - местное 265
  - мистическое 380, 689
  - национальное 265
  - непосредственное 498, 690
  - новое 233
  - новозаветное 233, 333
  - полное 293
  - реальное 289
  - сверхъестественное 391
  - универсальное 265, 267, 289
  - христианское 594
    - (см. Абсолютное, Апокалиптика, Бог, Божество, Добро, Дух, Завет, Логос, Любовь, Мир, Мораль, Мудрость, Премудрость, Слово, Тайна, Философия)
- Относительное 680  
(см. Абсолютное, Безотносительное)
- Относительность 635
- Отношение (отношения) 70, 115, 205, 567, 608, 611, 613, 641, 643, 646, 652, 696, 697, 699, 704, 705, 708, 709, 711, 714
- категория (категории) 228, 535, 643
  - объект 699
  - основа 706
  - отрицание 205
  - понятие 645
  - потенции 705
  - предмет 672
  - субъект 699
  - внутренние 599
  - действительные 704
  - духовные 205
  - закономерные 65
  - идеальные 599
  - количественные 113
  - конкретные 644, 704, 710
  - логические 631
  - математические 58, 59, 113
  - нравственные 452, 458, 463, 575
  - общественные 48, 547
  - общие 63, 65, 69, 596
  - патриархальные 251, 252
  - правовые 575
  - причинные 609
  - реальные 452
  - религиозные 245
  - субъективные 609
  - частные 62
  - человеческие 561
  - Отца и сына 282
    - (см. Абсолютное, Вещь, Качество)
- Отражение 600
- Отрицание 70, 72, 106, 640
- путь 162
  - абсолютное 640
  - логическое 634
  - отвлеченное 640, 641
  - теоретическое 278
  - философское 278
    - (см. Многобожие, Множество, Определение, Отношение)
- Отрицательное
- и положительное 205
- Оценка (оценки)
- нравственные 222
- Очевидность 84, 503, 611

- Очищение религиозно-ритуальное 321
- Ошибка
- нравственно-религиозная 330
  - эмпирические 330
- Ощущение (ощущения) 63, 65, 76, 156, 160, 495, 501, 504, 530, 564, 577, 579, 601, 603, 604
- как критерий истины 84
  - аффект 83
  - виды 488
  - возможность 513
  - причина 185, 604
  - разумность 84
  - совокупность 495
  - способность 75
  - мышечные 513
  - субъективные 63, 501, 578, 663 (см. Суждение)
- Память 89, 509, 551, 565—568, 570, 571, 576
- способность 567
  - явления 567, 568
  - индивидуальная 565
  - коллективная 555
  - родовая 567, 568
- Пандемонизм 226, 392
- Панлогизм 73, 525, 540, 620, 622—624, 626, 628
- Пантеизм 96, 107, 163, 186, 686, 716
- германский 489
  - гностический 684
  - индийский 691
  - спиритуалистический 663, 687
  - стоический 108, 163, 206
  - философский 96 (см. Стоики)
- Пансизм 309, 328, 353, 400
- Партикуляризм 304
- Патристика 45, 110, 366
- Педагогика 93
- Первоматерия 547
- Первообраз (первообразы) 192, 215
- божественные 177
  - творческий 180
- Перипатетики 106—109, 141, 173 (см. также Аристотелики)
- Пессимизм 52, 489, 490, 685, 708
- метафизический 537
- Пессимист (пессимисты) 521, 538, 627
- Писание 118, 131, 134, 140, 141, 151, 154, 155, 161—163, 174, 177, 180, 182, 267, 417, 422
- есть закон Божий 161
  - есть истинная мудрость Божия 161
  - есть истинное Слово Божие 161
  - как норма и выражение истины 153
  - авторитет 121, 131
  - буква и дух 266
  - истолкование аллегорическое 129
  - мысль религиозная 267
  - образы 131
  - аллегорические 154
  - представление о Боге 267
  - символы 131
  - смысл 153, 154, 155, 160
  - тайны 161
  - толкование 134, 152, 290
  - еврейское 389
  - пророческое 307, 308
  - Священное 153, 198, 204, 241
- Пифагорейство 69, 107, 108, 111, 141, 388 (см. также Школа, Неопифагорейство)
- Пифагорейцы 68, 112, 113, 116, 137, 161, 189, 206, 218, 356, 643, 649
- арифметика 110
  - древние 113 (см. Монада)
- Пизитизм 498
- протестантский 662
- Пизитисты 454
- Платонизм 107, 109, 113, 114, 128, 139, 141, 163, 164, 222, 398
- противоречия 230
  - элементы пифагорейские 208
  - христианский 594
  - эклектический 110
- Платоник (платоники) 67, 131, 165, 169, 173, 183, 189, 205, 206, 208, 215, 218, 223, 224, 506
- Плоть 99, 187, 201, 213, 231, 233, 284, 286, 292, 299, 417 (см. Бог, Дух, Человек)
- Плюрализм 642
- Пневма 82, 84, 99, 108, 112, 183
- понятие 181
  - природа эфирная 181
  - божественная 194
  - духовная 99
  - живая 182
  - телесная 99
  - эфирная 192, 193
  - представление о 181

- Пневматик (пневматики) 222, 388, 397, 398, 447, 449, 451  
 Пневматология 343, 368, 398, 447  
 — еврейская 381  
 Поведение 60, 81  
 (см. Разум)  
 Подвиг  
 — аскетический 193  
 — молитвенный 443  
 (см. Благотворение)  
 Подобие 179, 182, 215  
 (см. Душа, Образ)  
 Позитивизм 490, 594, 624, 634  
 Познаваемость 72  
 Познание (познавание) 47, 52, 62, 65, 74, 77—79, 89, 100, 109, 112, 161, 178, 191, 488, 491, 496, 530, 533, 535, 544—546, 557, 560, 565, 578, 585, 602, 612, 615, 616, 624, 626, 651, 653, 654, 659, 670, 678, 692, 701, 703, 715  
 — анализ 228  
 — возможность 596  
 — данное 670  
 — деятельность 78  
 — идеал 545  
 — истина 594  
 — источник (источники) 73, 650, 656, 658, 694  
 двойственность 100  
 третий 650, 658  
 — критерий 690  
 — метод 111, 528  
 — начало  
 логическое 79  
 психологическое 79  
 универсально-логическое 692  
 — объект 99  
 — объективность 65  
 — орган 690, 691, 694  
 — предмет 64, 99  
 — природа 179  
 — причина 79  
 — проблема 100, 109, 694, 706  
 — процесс 78  
 — содержание 533, 545  
 — способность 78  
 — субъект 99, 616, 688  
 — теория 63, 84, 140, 141, 520, 538, 577, 597, 598, 602, 613, 654, 694, 699, 715  
 — универсальность логическая 545  
 — условия общие трансцендентальные 596  
 — факторы 694  
 — форма (формы) 582, 589, 705  
 общие 691  
 трансцендентальные 602, 670  
 — всеобщее 577, 596  
 — действительное 518, 582  
 — достоверного источник 160, 195  
 — истинное 78, 596  
 — логическое 62, 63, 617  
 — магические 400  
 — объективное 78, 101, 178, 619, 673  
 — опытное 689  
 — положительное 494, 694  
 — рассудочное 445  
 — рациональное 100, 108, 494, 663, 678, 689  
 — реальное 516, 577, 694, 701  
 — сверхъестественное 115  
 — теоретическое 52  
 — человеческое 141, 503, 520, 617, 692  
 — чувственное 100, 663  
 — эмпирическое 533, 659  
 — неба и земли 192  
 — и бытие  
 единство 72  
 — и действительность 76  
 — и природа 616  
 — учение о 672  
 (см. также Самопознание; см. Абсолютное, Благо, Вещь, Грех, Единство, Истина, Логос, Общее, Природа, Реальное, Сущее, Человек)  
 Покаяние 191, 263, 340, 437, 438, 459, 460  
 Покой 178, 542, 678, 679, 686  
 — вечный 685, 687  
 (см. Проповедь)  
 Полемика религиозная 278  
 Полидемонизм 204, 208, 224  
 Полис 146  
 Политизм 55, 124, 126, 217, 224, 279, 283, 414, 673  
 — корень нравственный 227  
 — основа национально-государственная 230  
 — греческий 226  
 — монархический 125  
 — народный 98, 204, 216  
 — римский 226  
 (см. также Многобожие; см. Боги)  
 Политейсты 173  
 Политика 482, 485, 559

- (см. Бытие, Жизнь)
- Полнота 585, 586
- Помазание 335, 336, 338
- Помазаник 259, 296, 320, 322, 334, 473
- Божий 258, 329, 335, 336
  - Духа 450
  - представление о 336 (см. также Христос; см. Царь)
- Понимание 65, 162
- границы 407
  - ограниченность 408
  - принцип 619, 624
  - взаимные способность 496
  - непосредственное 690
  - ограниченное 412
  - совершенное 624 (см. Действительность, История, Причина, Сущее, Христианство)
- Понятие (понятия) 59, 60, 62—64, 67—69, 72—74, 76, 83, 84, 100, 103, 113, 136, 161, 163, 164, 195, 212, 228—230, 298, 455, 485, 486, 488, 492, 493, 499, 506—509, 518, 526, 527, 529, 533, 544, 556, 565, 569, 573, 582, 585, 606, 616, 617, 619, 626, 627, 629, 631, 636, 640, 642, 643, 646, 650, 651, 653—655, 658—660, 663, 666, 670, 672, 697, 698, 712
- как принцип и критерий человеческого знания 60
  - восприятие 73
  - граница 77
  - наука 59
  - норма 64
  - образование 499
  - объем 229
  - отношение 206
  - предмет 64, 72, 660
  - противоречия 628
  - связь логическая 631 объективная 701
  - следствия логические 153
  - содержание 68, 229
  - соотносительность 712
  - философия дуалистическая 81
  - форма логическая 61, 627
  - характер объективный 73
  - цель 64
  - абстрактные 529, 630
  - богословские 282
- врожденные 498
  - гипостазированное 506
  - диалектическое 599, 631
  - догматические 291
  - индивидуальные 485
  - конкретные 206, 229
  - логическое 45, 57, 99, 116, 228, 496, 540, 604, 605, 616, 622, 631, 650
  - начало универсальное 228 система 73 универсальность 228
  - ложное 542
  - необходимые 531, 647, 712
  - общее (общие) 62, 63, 76, 84, 100, 228, 229, 484, 543, 627, 631
  - общераспространенные 606
  - объективные 651, 659
  - опытные 534, 624
  - отвлеченное (отвлеченные) 63, 68, 72, 86, 99, 204, 206, 214, 228, 229, 230, 291, 485, 506—508, 520, 540, 565, 599, 617, 623, 627, 629, 630, 633, 636, 638, 641, 643, 646, 647, 656, 660, 661, 665, 694
  - относительные 175
  - рассудочные 531, 532, 615
  - рациональные 659
  - религиозные 241, 575
  - субъективные 72, 74, 228, 485, 532, 616, 706
  - универсальные 496, 531, 583
  - философские 127, 170, 181, 200, 282
  - человеческие 66, 229
  - чистые 498, 578, 651, 659
  - этическое 458
  - Аристотеля 86
  - всех понятий 73, 77, 80, 229, 489, 534
  - разума 64, 100
  - и бытие единство 82 (см. Абсолютное, Бессмертие, Божество, Бытие, Величина, Вещество, Вещь, Воскресение, Генезис, Действие, Дух, Душа, Единство, Жертва, Жизнь, Испупление, Личность, Логика, Множество, Необходимость, Пневма, Причина, Процесс, Развитие, Саморазвитие, Свойство, Сила, Сознание, Субъект, Субстанция, Сущее, Сходство, Тожество, Философия, Цель)

- Порядок 165, 166, 187, 209, 210, 221  
 — божественный 431, 472  
 — единый 647  
 — естественный 88  
 — космический 377  
 — логический 68  
 — мировой 88, 90, 393  
 — необходимый 90  
 — нормальный 91  
 — нравственный 575  
 — онтологический 68  
 — провиденциальный 90  
 (см. Вещь, Время, Вселенная, Жизнь, Закон, Начало, Царство, Явление)  
 Порок (пороки) 158, 217  
 Потенциальное 76  
 (см. Генезис)  
 — потенция (потенции) 77, 86, 163, 202, 205, 209, 508, 543, 612, 674, 681, 688, 704, 711  
 — божественные 212  
 — космические 217  
 — отвлеченная 712  
 — реальные 280  
 — чистая 566, 567, 707, 708  
 (см. Бытие, Дух, История, Логос, Мир, Разум, Субъект)  
 Поэзия 71, 221  
 Правда 156, 176, 207, 235, 237, 249, 254, 255, 257, 258, 261, 263, 270, 290, 302, 323, 329, 338, 424, 429, 436, 442, 459, 465, 474, 497, 517, 561, 589  
 — закон вселенский 584  
 — реальность 300, 475  
 — сознание 590  
 — Божия 238, 253, 254, 255, 257, 261, 263, 300, 375, 436  
 — безусловная 588  
 — вечная 328  
 — вселенская 560, 590  
 — всеобщая 588  
 — высшая 254, 410, 442  
 — историческая 409  
 — мироправящая 168  
 — нравственная 254, 409  
 — объективная 561  
 (см. Бог, Божество, Царство)  
 Праведник (праведники) 258, 322, 375, 383  
 — души 359  
 — страждущий 257  
 (см. Предание)  
 Праведность 162, 163, 192, 256, 263, 338, 384, 427, 430  
 — мнимая 262  
 Право 242, 539, 560, 575  
 — источник 251  
 — общественное 241  
 — на власть 561  
 Прагматизм  
 — эмпирический 636  
 Прана 677  
 Предание (предания) 154, 208, 218, 304, 309, 320, 376, 391, 412, 484  
 — авторитет 123  
 — толкование 262  
 — апокалиптическое 275, 362  
 — древнее 281, 300, 306  
 — еврейское 389  
 — космологические 275, 276, 328  
 — местные 217  
 — нравственное 207  
 — отечественное 216, 410  
 — раввиническое 379  
 — устное 345  
 — христианское апокалиптическое раннее 439  
 — церковное 201, 381, 416—418  
 — человеческое 421  
 (см. Церковь, Человечество)  
 Предвидение 288  
 Предикат 62, 459  
 Предмет (предметы) 63, 206, 219, 535, 566, 577, 604, 610, 611, 654, 662  
 — множество 506  
 — формы чувственные 663, 664  
 — внешний 654, 663, 673  
 — внутренний 654  
 — действительные 517  
 — единичные 484, 507  
 — индивидуальные 64, 507, 668  
 — конкретные 229  
 — представляемый 658  
 — реальный 64, 504  
 — чувственные 64, 187  
 (см. Метафизика, Мысль, Онтология, Опыт, Представление, Сознание, Умозрение)  
 Предопределение 288, 490  
 Предрассудок 588  
 Предсказание 311  
 — эмпирическое 258  
 — будущего 287  
 Представление (представления) 62, 76, 83—85, 99, 136, 164, 179, 229, 455, 485, 486, 488, 496, 499, 500, 504—510, 515,

- 516, 518, 544, 554, 565, 566, 569, 570, 577, 578, 599, 600, 606, 627, 631, 636, 646, 650, 651, 653—655, 657—659, 663—665, 667, 670, 672, 673, 697—699
- ассоциации 604
- идеи 509
- комбинации 509
- мир 488, 500, 704
- объект 662
- предмет 660
- причинность
  - внутренняя 505
  - психологическая 505
- процесс 507
- ряд субъективный 488
- связь 701, 704
  - объективная 701
- содержание 72, 704
- форма 72, 508
- античные народные 324
- апокалиптические 326
- богословские 170
- ветхозаветные 300
- внешнее 608
- гипостазированные 506
- греческие 182, 188
- догматические 446
- древние 273
- евангельские 445
- еврейские 182, 188
- единичное (единичные) 63, 486, 507
- индивидуальное 62, 64, 486
- истинные 85
- конкретные 212
- ложные 85, 90, 153
- мессианические 307, 471
- мифологические 343, 345
- наглядные 700
- народные 281
- новозаветные 428
- общие 565
- объективные 63, 605, 651, 659
- отвлеченные 635, 661
- «понимательное» 85
- психологические 520, 600, 692, 693
- реалистические 179, 607
- реальное 204, 205, 540
- религиозные 98, 232, 332, 356, 362, 455, 575
- социальное 571
- субъективные 577, 600, 602, 605, 616, 698, 701
- универсальное 605, 689
- фантастические 343, 362
- человеческие 110, 111
- чувственные 100
- эстетическое 576
- эсхатологическое 260, 307, 310, 428, 429
- языческое 283
- Израиля 282
- толпы 332
- и вещи
  - противоположность 695
  - (см. Бог, Вещь, Душа, Жизнь, Логос, Материя, Мир)
- Предсуществование 127, 330, 340
  - (см. Душа, Мессия, Сознание, Храм)
- Преемство 483
- Премудрость 127, 148, 155, 158, 192, 259, 290, 291, 379, 390, 432
  - как ипостась Божества 127, 128
  - как источник истины, правды и блага 127
  - как космическое начало 128
  - как начало откровения 128
  - как посредница откровения 127, 128
  - как принцип нравственного закона 128
  - как принцип универсального разума 128
  - понятие 127
  - учение 164
  - Божия 278, 290, 291
  - вечная
    - откровение 129
  - халдейская 136, 192, 361
  - эллинская 192
  - (см. Дух)
- Преображение
  - (см. Природа, Тварь)
- Признак (признаки) 70, 631, 632, 642, 644, 645
  - отношение 644, 645
  - общие 72, 485
  - и субстанция 643
- Принцип (принципы) 486, 517, 533, 623
  - логический 634
  - методологический 526
  - мировой 140, 619, 624
  - нравственные 512
  - объективный 596
  - отвлеченный 666
  - стоический 146

- субъективный 596
- телеологический 716
- теоретические 512
- универсальный 60
- (см. Бытие, История, Логос, Метафизика, Разум, Сущее, Философия, Этика)
- Природа (природы) 47, 58, 59, 61, 64, 65, 73—80, 87, 90, 91, 97—99, 101, 102, 132, 143, 146, 147, 150, 156, 174, 189, 213, 221, 223, 224, 246, 254, 258, 269—273, 278, 281, 286, 288, 297, 359, 482, 483, 498, 514, 515, 527—530, 532, 539—541, 550, 556, 566, 579—582, 598, 602, 615, 616, 621, 623, 625—627, 647, 673, 689, 690, 707, 708
- как лестница форм 75
- как причина вещей 57
- как совокупность возможного опыта 535
- возможность 520
- восприятие 74
- закон (законы) 57, 58, 272, 495, 530, 582, 680
- изучение эмпирическое 622, 714
- начала активное и пассивное 164
- обоготворение 273
- определения онтологические 647
- организация 74
- познаваемость 594
- познание 74, 226, 579, 655, 671, 713
- понимание научное 270
- построение априорное, логическое, рациональное 622
- преобразование 329
- противоборство идее 209
- силы 488
- устройство 58
- части 172, 224, 359
- формы органические и неорганические 622
- явления 97, 378, 452, 598
- бессознательная 487, 543
- божественная 183
- вечная 169
- внешняя 58, 60, 615
- живая 170, 177, 273
- животная 89
- земная 238
- материальная 190
- мужская 158
- низшая 89—91
- объективная 616
- разумная 182, 559
- реальная 626
- словесная 182
- телесная 115
- человеческая 51, 142, 189, 360, 388, 459, 561
- чувственная 65, 90, 91, 626
- и дух 76, 625
- наука о 522
- порядок в 378
- умозрение о 598  
(см. Абсолютное, Бог, Вещь, Дух, Душа, Единство, Личность, Материя, Познание, Сознание, Стихия, Тело, Тождество, Явление)
- Причина (причины) 66, 112, 209, 580, 581, 583, 585, 589, 603, 609, 645, 646, 656, 665
- понимание 404
- понятие 228, 656
- безотносительная 229
- верховная 112
- внешние 557
- движущая 158
- действующая 579, 580, 643
- деятельная 159, 164
- единая 112
- конечные 69
- материальная 74
- метафизические 645
- первая (первые) 178, 584
- производящие 75
- разумные 69
- реальные 577, 656
- страдательные 159, 164
- частные 583, 584, 644
- эмпирические 166
- и действия 581—583, 604, 631, 645
- и следствия 579, 584, 609, 643  
(см. Божество, Бытие, Вещь, Восприятие, Генезис, Движение, Действительность, Жизнь, Зло, Мир, Ощущение, Познаваемость, Познание, Рок, Сущее, Существование, Явление)
- Причинность 112, 486, 515, 531, 580—583, 587, 589, 596, 603, 604, 606, 607, 609, 632, 633, 635, 643—645
- есть общее логическое условие действительности 604

- есть объективный закон вселенной 603
- есть универсальный закон действительности 579
- антиномии 583
- восприятие 577
- закон 488, 582, 589
- категория 579, 582, 631, 656
- понятие 580, 583, 584, 604, 609, 616, 636, 644, 645
- сознание 577, 579, 581, 584
- явление 647
- всеобщая 583
- действительная 580
- действующая 609, 645, 656
- истинная 584
- реальная 580
- физические 716
- эмпирическая 490, 583
- представления о 580, 656
- учение о 604  
(см. История, Начало, Суждение)
- Пришествие 264, 339, 467
  - второе 411
  - Господне 311, 312, 315, 375, 468
  - дня Господня 467
  - Отца 438
  - пророка 314
  - Спасителя 332, 340, 398  
(см. Мессия, Христос, Царство)
- Проблема  
(см. Гносеология, Космология, Этика)
- Провидение 514
  - стоическое 273  
(см. Вера)
- Прогресс 46—49, 156, 546, 548, 560
  - цель 48
  - общественный 560  
(см. также Человечество; см. Знание, Культура, Отношение)
- Произвол
  - личный субъективный 91
  - слепой бессознательный 627
- Промысел 94, 98, 166, 168, 207, 208, 328, 373
  - всемогущество 273
  - действия 272
  - посредники 370
  - путь (пути) 248
  - неисповедимость 375
  - божественный
  - идея 143
  - универсальный 87
- учение о 88, 97, 141, 273, 370  
(см. Бог)
- Проповедь 453
  - апостольская 440, 447, 454
  - евангельская 267, 418, 429, 444
  - нагорная 420, 465
  - пророческая 269, 312, 352, 446
  - христианская ранняя 247
  - Иоанна 438
  - отречения 436
  - покаяния 437  
(см. Закон, Пророк, Христос)
- Пропорциональность 222
- Пророк (пророки) 257, 262, 271, 272, 283, 288, 291, 292, 297, 298, 302, 303, 312—315, 317, 320, 322, 330, 335, 343, 344, 388, 410, 421, 422, 424, 426, 427, 431, 432, 438, 445, 446, 449, 451, 452, 459, 466, 468, 473, 474, 477
  - богосознание 246, 248, 254—256, 293, 466
  - вера 261, 262, 270
  - проповедь 261, 309
  - религия 260, 315
  - слово 262, 264, 302
  - учение 468
  - эпоха 262
  - древние 403, 451, 466
  - истинные 286
  - страдающий 259
  - Божий 270
  - Израиля 467  
(см. Пришествие)
- Пророчество (пророчества) 258, 288, 303, 315, 446, 464
- Просвещение
  - история 110
  - греческое 44
  - европейское 110
  - религиозно-нравственное 124
  - римское 110
  - умственное 193
  - эллинское 80, 117
  - греко-римского мира 145  
(см. Религия)
- Пространство 64, 68, 70, 82, 162, 486, 495, 500, 501, 504, 514, 515, 520, 531, 535, 537, 538, 540, 543, 557, 584, 585, 600, 602—609, 612, 655, 656, 664, 667, 680, 700, 702—705
  - бесконечность 705
  - идеальность 601
  - объективность 501

- относительность 609
- реальность 503
- сознание 567, 577
- субъект 603
- теория 665
- формы 531, 693, 695, 714
- абсолютное 608
- бесконечное 624, 700
- пустое 70
- универсальное 603
- учение о 600  
(см. Интуиция)
- Противоположность (противоположности) 69, 71, 113, 116, 205, 214, 304, 508, 544, 625, 629
  - взаимодействие 212
  - соотношение 212
  - абстрактная 693
  - действительные 546
  - несовместимые 477
  - реальные 546
  - и единство 214  
(см. Борьба, Дуализм, Дух, Единство, Начало, Представление, Христос, Я)
- Противоречие (противоречия) 71, 80, 84, 86, 109, 153—155, 182, 217, 223, 257, 268, 427, 477, 485, 486, 490, 496, 515, 516, 533, 538, 544—546, 563, 582, 583, 589, 610, 612, 629, 641, 645, 707, 708
  - как внутренний двигатель диалектического процесса 540
  - разрешение 71, 544, 545
  - система 529
  - антиномическое 626
  - внутренние 110, 162, 516, 517, 540, 585, 599, 620, 628, 644, 646, 665, 694, 696, 707, 711  
(см. Идея, Мысль, Понятие)
  - действительное 562
  - диалектические 99, 230
  - иррациональное 698
  - логические 56, 630, 639
  - мировое 562
  - необходимые 535
  - органические 537
  - основное 534, 546
  - противоположные 488
  - частные 522
  - Филона 167, 194
  - между Богом и человеком 477
  - между божеским и человеческим 459
  - между жизнью и смертью 477
- между индивидуальным и родовым 546
- между мышлением и бытием 538
- между необходимостью и свободой 584
- между общим и частным 63, 546
- между разумом и волей 538
- между реальным и идеальным 546
- между содержанием и формой 546, 629
- между субъективным сознанием и реальностью 538  
(см. Бог, Бытие, Вселенная, Действительность, Жизнь, Идея, Личность, Метафизика, Мысль, Начало, Платонизм, Понятие, Природа, Свобода, Сознание, Стоицизм)
- Процесс (процессы) 75, 544, 614
  - понятие 57
  - бессознательные 510, 511
  - всемирно-исторический 327
  - всемирного цель 328
  - душевные 180, 511, 574
  - зоогенетический 548
  - идеальный 626
  - исторический 49, 50, 52, 245, 271, 312, 329, 404, 540, 557, 618, 623
  - конструкция 623
  - космогонический 312
  - логический 58, 621—623, 626, 656
  - мировой 57, 73, 82, 212, 427, 541, 561, 564, 609, 618, 621, 626, 627, 689
  - материал 210
  - начало и конец 328
  - основание разумное 233
  - смысл 233
  - субъект 686
  - философия 380
  - цель 199, 444, 541, 627
  - мозговые 510
  - мыслительные 631
  - нравственный 256
  - органические 574
  - познавательный 52, 576, 582, 654, 655, 670
  - характер объективно-логический 596
  - провиденциальный 487
  - психические 574, 576, 647

- психологические 517, 518, 615
- разумный 621, 626
- рациональный 656
- реальный 623
- родовой 548, 698
- стихийный 548
- теогонический 49, 542, 557
- универсальный 494
- физиологические 568
- физические 97, 564
- формальный 529
- припоминания 509
  - (см. Генезис, Грехопадение, Жизнь, Миротворение, Мышление, Познание, Понятие, Представление, Противоречие, Сознание, Сознание)
- Прошедшее 566, 623, 680
- Прошлое 576, 658
- Прощение 460, 465, 657
  - (см. Бог)
- Психик (психики) 222, 388, 397
- Психология 106, 140, 181, 482, 490, 492, 500, 505, 511, 520, 563, 602, 623, 652, 654, 667, 707
  - вопросы 484, 517
  - законы 505
  - методы
    - научный 574
    - экспериментальный 502, 503
    - интенсивного наблюдения 502
  - английская 488, 498, 499, 502, 503—506, 515, 519
  - индивидуалистическая 553, 576
  - ложная 493
  - метафизическая 574
  - научная 652
  - немецкая 488
  - нигилистическая 505
  - нравственная 179, 180
  - опытная 500
  - платоническая 388
  - подобная 511
  - потенцированная 520
  - социальная 571
  - теоретическая 180
  - умозрительная 519
  - физиологическая 550
  - философская 509
  - эмпирическая 502, 660
  - Аристотеля 75
  - Платона 71, 107
  - Плутарха 220
  - Филона 179, 184, 185, 187, 189, 199
  - эмпиризма 498, 510, 512
    - (см. Восприятие, Дуализм, Эмпиризм)
- Психофизика 499, 519, 566, 574
  - научная 574
- Психофизиология 570
- Пуруша 677, 679
- Пустота 69, 82
- Пятикнижие 118, 121, 140, 145, 154, 180, 298
  - эксегеза аллегорическая 194
- Работа
  - теургическая 49
  - народов 49
- Развитие 48, 534, 541, 543, 548, 552
  - понятие 542
  - процесс 66, 75, 160, 542, 621, 637
  - цель 543
  - диалектическое 57, 625
  - историческое 524
  - космическое 543
  - нравственное 91, 560
  - общественное 48, 563
  - религиозное 225, 226
  - эмбриологическое 568
    - (см. также Саморазвитие; см. Мир, Мысль, Общество, Сила, Способность, Человечество)
- Различение
  - между Богом и Его Логосом 282
- Различие 68, 70, 165, 206, 282, 607, 611, 617, 625, 632, 633, 639, 641—643
  - понятие 63
  - действительное 694
  - имманентное 215
  - отвлеченное 640
  - и единство 215
    - (см. Добро, Начало)
- Размышление 670
- Разум 45, 46, 48, 49, 51, 52, 57, 60, 61, 64, 67, 69, 76, 79, 80, 84—86, 88, 90, 97—99, 117, 122, 124, 126, 128, 143, 156, 159, 162, 166, 171, 175, 178, 180, 182, 184—188, 190, 196, 210, 212, 213, 215, 216, 219, 221—223, 226, 259, 290, 477, 492, 512, 514, 517, 522, 528, 532, 535, 536, 543, 544, 589, 596, 597, 602, 615—617, 650, 663, 673, 682, 684, 687—689, 691, 698, 703, 713
  - есть начало всякого знания 61
  - есть принцип истинного поведения 61

- есть принцип науки 61
- есть принцип практической деятельности 61
- есть универсальное божественное начало 76
- есть универсальное начало всего сущего 86
- как метафизическое начало мира 72
- как сущее всемирное и сверхмировое начало 52
- как форма всех форм 73, 76, 78
- антиномии 582
- божественность 101
- граница 77
- действие 164
- деятельность 659
- достоверность 227
- закон (законы) 596
- субъективный 604
- значение 47, 228
- идея 535
- источники 160
- метафизика 77
- начало универсальное 78
- немощь 162
- объективность 228
- органы 181
- первообраз 184
- понятие 76, 79, 532, 616, 626
- потенции 181
- предмет 64
- природа 47, 546
- свет 52, 178
- способность 89
- торжество 52
- универсальность 228, 693
- формы 533
- царство 522
- энергия 77
- абсолютный 66, 594
- актуальный 51
- безотносительный 713
- божественный 61, 66, 79, 88, 101, 109, 114, 129, 177, 211, 214, 229, 249, 393
- Божий 174, 198
- всеединый 689
- вселенский 81, 90, 491
- всемирный 595
- всеобщий 88, 594, 595, 597
- высший 52, 227
- деятельный 79
- единый 90, 209
- естественный 178
- истинный 146
- коллективный 521
- логический 595, 672
- мироправящий 163
- мыслящий 67, 79, 630, 643
- небесный 151, 188
- объективный 48, 102, 195
- отвлеченный 530
- понимающий 73
- «правильный» («правый») 84, 143, 146
- практический 538, 589, 661
- собирательный 48
- совершенный 51, 101
- сознающий 616
- субъективный 630
- творческий 588
- теоретический 52
- универсальный 52, 61, 73, 76, 79—81, 195, 594
- идея 88, 517, 595
- концепция 102
- цель конечная 75
- учение о 596
- философствующий 521, 528
- человеческий 46—48, 77, 79, 101, 102, 137, 221, 289, 521, 538, 582, 594, 636
- лживость 526
- индивидуальный 48
- чистый 61, 72, 73, 76, 77, 520, 528, 532, 534
- идеи 517, 534
- критика 531, 534
- понятие 621
- «вещей» 57
- человека 79
- и бытие
- единство 703
- и вера 223
- и внешний мир 82
- и материя
- единство 84
- и чувственность 177
- вера нравственная в 227 (см. Бог, Божество, Вера, Взаимодействие, Вещь, Двойственность, Дух, Единство, Логос, Мир, Понятие, Противоречие, Слово, Философия, Человек)
- Разумение 490, 491
- Разумность 67, 594
- Рай 325, 326, 359, 363, 383, 385
- Рассудок 51, 52, 192, 215, 227, 444, 497, 498, 529, 533, 604, 616, 632
- Рассуждение 58—60

- Рационализм 59, 81, 84, 488, 497, 582, 671, 692, 694, 695  
 — абсолютный 524, 534, 595, 624, 626  
 — отвлеченный 625, 654, 661, 670  
 Рационалист (рационалисты) 454, 491, 492  
 Реализм 84, 247, 266, 486, 489, 514, 523, 533, 540, 607, 613, 628, 664, 665, 692, 693, 700  
 Реалист (реалисты) 485, 507, 540, 636  
 Реальное 83, 504, 515, 672  
 Реальность 64, 215, 247, 279, 340, 443, 493, 500, 504, 511, 513, 515, 532—536, 539, 564, 569, 577, 579—583, 587, 596, 599—601, 611, 614, 617, 628, 636, 639—641, 643, 646, 647, 652—655, 664—668, 674, 678, 694, 696, 697, 701, 708, 712  
 — восприятие 514, 577, 628, 653, 669, 694  
 — познание 496, 518, 578  
 — сознание 84, 577, 579  
 — абсолютная 534, 640, 673 (см. также Сущее)  
 — внешняя 515, 540, 577, 589, 599, 607, 628, 651—653, 697, 698, 702  
 — духовная 243, 443, 452, 663  
 — вера в 599, 607, 663, 665, 666, 668  
 (см. Вещь, Время, Действительность, Дух, Идея, Материя, Мир, Пространство, Противоречие, Сознание, Субъект, Факт, Форма, Я)  
 Религиозность 122, 242, 246, 262, 301, 308  
 Религия (религии) 96, 97, 124, 125, 131, 139, 195, 207, 224—226, 241—244, 247, 249, 250, 252, 261, 265, 266, 297, 301, 332, 345, 350, 392, 406, 522, 539, 560, 571, 613, 663, 668, 670, 672, 682, 684, 691  
 — как форма национального самосознания 242  
 — история 413, 557  
 — форма (формы) 380, 392, 662  
 — вавилонская 352, 353  
 — греческая 204  
 — еврейская 124, 309, 349, 350  
 — ложные 122, 279  
 — народная 96, 115, 293  
 — политеистические 225, 392  
 — положительная 124, 685  
 — универсальная 125, 204, 265  
 — закона 392, 400  
 — Израиля 249, 250, 260, 264, 273  
 — искупления 302  
 — Филона 197  
 — Ягве 245, 249, 343  
 — и философия 163, 214  
 (см. Богочеловек, Завет, Моонтеизм, Народ, Философия)  
 Релятивизм 639, 643, 645, 692  
 Рефлекс 553  
 Рефлексия 284, 529  
 Риторика 59, 60, 93, 94, 104, 105, 137, 138, 160, 161  
 Ритуализм 123, 262, 304, 344, 348  
 Род (роды) 64, 65, 72, 94, 485, 486, 494, 507, 508, 546, 551, 562, 567, 587, 630  
 — понятие 486, 488, 615, 631  
 — и вид (виды) 73, 74, 78, 86, 556  
 — и индивид 484, 485, 491, 496, 497, 548, 562  
 (см. также Начало родовое)  
 Рок  
 — как неизвестная причина 583.  
 Саддукеи 308, 325, 356, 390  
 Самарянство 315, 401  
 Самирасада 676, 677  
 Самонаблюдение 502, 569, 571  
 Самооткровение 194  
 (см. Сущее)  
 Самопознание 192, 580, 657  
 Саморазвитие 540, 542  
 Самосознание 73, 512, 535, 541, 573, 576, 578, 580, 584, 588, 625, 656—660, 662, 665, 699, 704  
 — личное 246, 247, 405, 562, 571, 587, 699  
 (см. Абсолютное, Еврей, Истина, Личность, Религия)  
 Самость 529, 576, 669, 670, 673, 674, 677, 678, 681, 685—688, 709, 710, 713  
 — абсолютная 673, 679, 685, 689  
 (см. также Атман; см. Вещь, Мир, Сущее, Человек)  
 Сатана 316, 319, 376, 434, 435, 441, 460  
 (см. Христос)  
 Свобода 49, 81, 90, 101, 143, 151, 186, 226, 421, 423, 427, 451, 499, 560, 562, 583, 587, 681, 717

- (см. Абсолютное, Бытие, Воля, Действие, Душа, Царство, Человек)
- Свойство (свойства) 65, 70, 72, 74, 75, 83, 127, 154, 155, 162, 170, 209, 485, 495, 501, 516, 555, 567, 568, 643
- понятие 631
  - общее (общие) 62, 69, 493, 507, 508
  - чувственные 507, 516, 564, 565 (см. Бог, Божество, Вещь, Вселенная, Материя, Мироздание)
- Связь (связи) 508, 551, 556, 563, 573, 589, 604, 610, 642
- внешняя 505, 583, 610
  - внутренняя 55, 609, 610, 644
  - логическая 69, 609, 610, 622, 623, 635, 641, 644, 646, 655
  - материальная 549, 551
  - причинная 545, 579, 582, 610, 655, 656, 693
  - психологические 551, 556, 602, 604 (см. Понятие, Представление, Явление)
- Святой (святые) 293, 325, 375 (см. Народ, Царство)
- Святость 222, 260, 421, 427, 433, 459, 575 (см. Бог)
- Секта (секты) 136, 142—144, 198, 265, 339, 342, 346, 348, 350, 356, 357, 360, 361, 364, 369, 371, 377—379, 381, 385, 386, 388, 390—394, 396, 399, 402, 454
- Семья 556, 587
- Сенсуализм 84, 603, 654
- Сила (силы) 69, 77, 83, 86, 109, 153, 169—175, 185, 186, 191, 207, 211, 214, 217, 221, 223, 227, 233, 237, 249, 270, 285, 286, 288, 291, 321, 329, 331, 346, 351, 386, 390, 392, 394, 395, 407, 432, 439, 440, 442—446, 450, 451, 456, 464, 501, 526, 579, 609, 619, 625, 635, 662—668, 681
- взаимодействие 185, 705
  - понятие 636, 647
  - божественные 67, 107, 108, 115, 125, 167, 169, 171, 174, 176, 182, 185, 207, 216, 285, 288, 395
  - Божья 127, 227, 238, 261, 280,
- 284, 286, 287, 289, 290, 320, 370, 383, 391, 403, 406, 407, 429, 431, 438, 450, 477
- высшая 89, 186, 329
  - действующие 107, 614, 656, 666
  - духовные 127, 170, 250, 261, 280, 388, 445, 662, 681
  - душевные 186, 677
  - небесные 347, 348, 375, 378, 391
  - нравственная 227, 431, 448
  - противоборствующие 209, 212, 312, 319
  - служебные 172, 173, 177, 187, 207
  - творческая 64, 113, 288, 351, 369, 370, 504, 538
  - умные 173, 188, 193 (см. Бог, Божество, Вещество, Идеал, Идея, Имя, Магия, Материя, Мир, Слово, Творец, Человек)
- Символ (символы) 108, 111, 112, 115, 116, 129, 131, 134, 137, 150, 155, 156, 193, 208, 212, 565 (см. Боги, Вещь, Воскресение, Истина, Логос, Писание, Страсть, Ум, Чувственность)
- Символика 108, 111, 112, 115, 116, 155
- Синкретизм 136, 197, 200, 348, 352, 400
- религиозный 217, 224, 346, 348, 352, 354—356, 380, 395, 464 (см. Верование)
- Синоптики 417—419, 432, 437, 440, 448, 450, 451, 455—458, 462, 464—466, 470, 471 (см. также Евангелия синоптические)
- Синтез 197, 522, 611, 705 (см. Анализ)
- Система (системы) 56, 67, 80, 137, 196, 214, 242, 257, 328, 350, 380, 493, 520, 521, 523—526, 534, 546, 560, 614, 618, 622, 624, 625, 628, 629, 645, 686, 706
- Скептик (скептики) 100, 101, 109, 111, 126, 138, 141, 489, 544, 644
- Скептицизм 59, 61, 101, 102, 105, 108—111, 116, 162, 229, 230, 488, 512—514, 526, 583, 594, 596, 636
- Слава 173, 262, 587
- Божия 168, 172, 251, 264, 267, 407

- Израиля 238, 244, 259, 303  
(см. Бог)
- Словесность 59, 60
- Слово (слова) 51, 54—57, 59, 62, 87, 88, 94, 99, 117, 128, 129, 138, 142, 146, 156, 160, 161, 170, 171, 178, 183, 192, 193, 201, 208, 225, 230—232, 264—267, 283, 285, 289, 290, 403, 416, 417, 439, 440, 442, 445, 467, 477, 485, 496, 497, 506—508, 546, 556, 596
- есть воплощение соборного сознания 496
- есть существенная объективная форма мышления 496
- как сила и разум Божества 128
- как способ выражения мысли 48
- как способ мышления 48
- как способ самообъективирования 48
- как «сухая истина» 55
- форма 59, 155, 496
- божественное 90, 94, 124, 153, 160, 175, 188, 208
- Божие 129, 161, 170, 172, 180, 195, 196, 198, 200, 202, 204, 230, 233, 246, 249, 254—256, 259, 262, 264, 278, 283, 288, 290—292, 370, 403, 423, 430, 438, 444, 466, 473, 477  
(см. также Логос, Писание)
- истинное 56, 65, 90, 161, 188  
(см. Бог, Божество, Логос, Пророк, Творец)
- Следование 584, 645, 665
- Случай 208—210, 485, 486, 495, 583
- Случайность 486, 527, 583
- Смерть 158, 189, 219—223, 258, 295, 325, 327, 328, 382, 385, 407, 429, 436, 437, 442, 467, 475, 552, 676, 678, 679, 685, 704  
(см. Возмездие, Дух, Жизнь, Противоречие, Христос)
- Смысл 45, 46, 55, 57, 58
- внутренний 65 (см. также Логос)
- здоровый (общий) 496, 497, 513, 514, 516  
(см. Бог, Жизнь, Закон, Имя, История, Логос, Мир, Процесс, Существование, Творение, Человечество, Явление)
- Сновидение 491, 686
- Событие (события) 487, 506, 512 515, 557, 560, 561, 571, 579—581, 602, 623, 651, 655, 657
- Совершенство 191
- Совость 255, 588, 589, 591
- Согласие 494—496, 547, 589
- Соглашение 497
- Содержание 589  
(см. Личность, Логос, Мессанизм, Мир, Понятие, Представление, Противоречие, Слово)
- Создание 191
- Созерцание (созерцания) 68, 114, 178, 188, 620, 673, 678, 682, 686  
(см. Бог, Мир, Форма)
- Сознание (сознания) 52, 76, 85, 200, 242, 246, 255, 256, 301, 445, 448, 455, 456, 458, 487—489, 491—494, 496—498, 501—503, 505, 506, 508—510, 512—518, 528—530, 532—534, 536—539, 541, 543—550, 553—555, 557—559, 561, 563, 565, 566, 568—572, 574, 578, 580, 581, 584, 585, 588, 589, 596, 600, 603, 605, 612, 616, 626, 650, 653—655, 656—658, 666—669, 672, 679—681, 684, 686, 687, 696, 697, 701, 703, 704, 707, 708
- есть коллективная функция человеческого рода 494
- есть субъективная функция 518
- как личная (индивидуальная) функция 497, 499, 515, 531, 573
- как логическая функция 511
- как родовой наследственный процесс 548, 567
- как психологическая функция 511
- акт 500, 501, 504
- анализ 570, 602
- данное (данные) 565, 695, 699, 712
- деятельность 530, 531, 546, 693
- единство 555, 556, 559, 561, 573, 705, 710
- категория 538, 579
- коллективность 499, 556, 561
- компетенция 503, 514, 515, 535
- начало (начала) 512, 515, 517, 518, 543, 544, 563, 565
- орган (органы) 555, 677, 702
- предмет 249, 697
- природа 490, 494, 497, 498, 537, 544—546, 554, 576, 577, 585
- соборность 496, 516, 548, 576, 577, 581, 582

- содержание 500, 505, 515, 543, 556, 563, 582, 631, 697
- состояние (состояния) 500, 501, 504, 506, 512—515, 530, 531, 601, 655, 657, 696, 698, 701
- субъект 517, 518, 520, 536, 538, 539, 573, 574, 657, 658, 660, 695
- условие (условия) 502, 503, 518, 530, 531, 544, 563, 572, 680, 681, 697
- факт (факты) 499, 502, 508, 509, 599, 652, 653, 657, 693, 701, 702
- форма (формы) 454, 518, 532, 535, 537, 538, 547, 548, 560, 561, 563, 577, 582, 697, 699
- функция (функции) 489, 501, 537, 545, 548
- элементы 486, 504, 505, 509, 544, 546
- явления 488, 489, 505, 572, 577, 657, 672
- абсолютное 517, 536, 537, 543
- возможное 495, 536, 543, 548
- вселенское 517, 518, 536, 543, 545
- всеобщее 576, 585, 667
- действительное 489, 510, 545
- живое 505, 508, 686
- индивидуальное 489, 494, 495, 499—503, 506, 510, 511, 513—517, 532, 540, 551, 563, 584, 600, 620, 673, 704
- коллективное 492, 494, 496, 497, 513, 554, 577
- конкретное 505, 686, 688, 691
- личное 188, 486, 488, 490—495, 500, 501, 503, 511, 531, 576, 603 (см. также Самосознание)
- нравственное 94, 186, 207, 230, 300, 463, 515, 538, 575, 585, 587—589
- общее 494, 496, 515, 549, 553, 557, 559, 560, 571, 578
- ограниченное 494, 536, 543, 681, 704, 706, 709
- отдельные 517, 518, 541
- предшествовавшее 563, 568, 576
- религиозное 223, 224, 226, 230, 252, 268, 286, 298, 344, 356, 716
- родовое 264, 270, 283, 293, 333, 554—556, 576
- соборное 492, 496, 497, 545, 576, 578, 579, 585
- субъективное 66, 517, 521, 535, 536, 610, 614, 626, 695
- теоретическое 490, 585, 587, 589
- человеческое 66, 481, 487, 489, 492—494, 497, 499, 500, 502, 503, 510—515, 518, 520, 531, 532, 543, 544, 546, 549, 551, 553, 554, 557, 569, 582, 585, 602, 613, 686, 707 (см. Божество, Время, Грех, Действительность, Долг, Дух, Еврей, Материя, Опыт, Правда, Причинность, Пространство, Слово, Церковь, Человек, Человечество)
- Солидарность 248, 298, 308, 463, 556, 561, 587—589, 661 (см. Заповедь)
- Сомнение 162, 514
- Соотносительность 698, 706, 714 — универсальный закон 695, 697, 705, 713, 714, 716 (см. Понятие, Субъект, Сущее, Существо)
- Соотношение 699—702, 705 (см. Дух, Существо)
- Состояние (состояния) 83, 156, 235, 285, 445, 446, 567, 569, 574, 577, 596, 604, 655
- душевные 132, 152, 155, 512, 596
- субъективные 597, 604, 651, 693, 697, 699 (см. Вера, Мир, Человечество)
- Сотворение 177, 275
- Сотериология 380
- Софист (софисты) 59, 93, 96, 99, 105, 181
- Софистика 62, 103, 131, 583
- София 400
- Социализм 576, 700
- Социология 557
- Союз 243, 244, 298, 556, 591 (см. Бог, Боги, Божество, Народ)
- Спасение 234, 235, 249, 253—255, 257, 258, 260, 302, 303, 306, 307, 312, 340, 342, 361, 380, 381, 386, 425, 431, 432, 436—439, 442, 444, 462, 464, 474
- Израиля 235, 254, 274, 302, 309, 310, 333, 425, 426 (см. Гностицизм, Душа, Солидарность)
- Спаситель 257, 265, 308, 315, 331, 332, 380, 418, 472, 474, 478, 479 (см. Мир, Пришествие, Человек)
- Спиритизм 671

- Спиритуализм 688  
 Способность (способности) 77—79, 175, 180, 181, 185, 190, 191, 493, 497, 499, 556, 565, 566, 573, 576, 604, 656, 680, 691, 695  
 (см. Воображение, Память, Субъект, Ясновидение)  
 Справедливость 168, 351, 421, 676, 678, 685  
 Сравнение 511  
 Среда 404, 555, 556  
 Стихия (стихии) 56, 66, 70, 82, 85, 86, 96—98, 115, 127, 164, 173, 177, 181, 186, 188, 208, 210, 211, 216, 218, 273, 367, 369, 374, 491, 564, 662, 673  
 (см. Ангел, Борьба, Власть, Душа, Жизнь, Мир)  
 Стоик (стойки) 80, 82—85, 87, 101, 106—109, 115, 116, 126, 131, 138, 141, 155, 162, 165, 169, 173, 175, 180, 189, 190, 195, 205, 208, 216—218, 221, 223, 224, 226, 273, 356, 614  
 — пантеизм 87, 101, 205, 226, 229, 273  
 — учение 86, 88, 146, 220  
 — физика 85, 87, 98, 101, 223  
 (см. также Учение, Философия стоическая, Школа; см. Добродетель)  
 Стоицизм 81, 87, 92, 93, 96, 98, 100, 105—107, 109, 110, 112, 127, 128, 139, 143, 150, 162, 163, 179, 184, 189, 190, 196, 205, 230  
 — мораль 122  
 Страдание (страдания) 69, 91, 220, 228, 257, 260, 263, 331, 386, 474, 475, 569, 571, 676, 678, 685  
 (см. История, Мессия)  
 Страсть (страсти) 89, 90, 122, 132, 149, 151, 154, 179, 191, 192, 219, 221, 222, 258, 569, 570, 576  
 Страх 91  
 — Божий 290, 432  
 — человеческий 436  
 Стремление 77  
 Строй 296  
 (см. Бог, Царство)  
 Субординационализм 202  
 Субстанциональность 609, 643, 644  
 Субстанция 56, 82, 83, 182, 205, 228, 268, 614, 615, 631, 644—646, 657, 702, 704, 706, 708  
 — единство 82, 205, 704—706  
 — множество 644, 647, 695  
 — понятие 67, 615, 616, 645, 705, 706  
 — безотносительная 229, 696, 708  
 — единая 82, 619, 695, 704  
 (см. Божество, Дух, Душа, Мир, Сущее)  
 Субстрат 83, 182  
 Субъект (субъекты) 59, 64, 67, 68, 70, 77, 228, 487, 489, 496, 497, 500, 502, 517, 518, 530, 531, 533, 539, 573, 581, 598, 601, 607, 609—612, 616, 624—626, 630, 643, 656—662, 664, 666—670, 672—674, 676, 679, 686, 688, 691, 696, 697, 699, 700, 702, 704—706, 708, 710—713, 715  
 — понятие 704, 706, 711  
 — абсолютный 489, 520, 534, 672, 673, 679—681, 683, 685, 686, 708, 710, 712, 713  
 — индивидуальный 672, 673, 683, 703  
 — мой (наш) 666, 697, 698, 710  
 — мыслящий 64, 65, 66, 99, 534, 599, 605, 612, 625, 643, 665, 669, 686, 687  
 — ограниченный 626, 653, 664, 667, 673, 705, 712, 715  
 — реальный 459, 661, 669, 697, 706, 711  
 — сознающий 533, 691, 704  
 — трансцендентальный 532, 603  
 — универсальный 70, 489, 664, 668, 672  
 — чувствующий 65, 66, 599, 605, 612, 665, 667, 669, 686, 687, 702, 703  
 — и объект 68, 78, 79, 85, 99—101, 228, 504, 539, 541, 581, 607, 609, 612, 614—617, 620, 625, 642, 644, 658, 659, 662, 664, 669, 672, 682, 703, 704, 706, 715  
 (см. Божество, Взаимодействие, Воля, Единство, Идея, Мир, Мысль, Религия, Сознание, Тожество, Чувство, Явление)  
 Субъективизм 486, 492, 637  
 Субъективное 530, 594  
 Субъективность 486, 488, 495, 609  
 Суд 224, 258, 260, 286, 303—305, 307, 315, 319—321, 324, 328, 329, 339, 363, 374, 378, 431, 432, 436—438, 442, 460, 463—466, 473, 474, 575

- Божий 254, 279, 280, 303, 307, 311, 312, 315, 316, 318, 320, 333, 375, 436, 468, 473, 474
- грядущий 305, 319—321, 436, 438, 465
- Страшный 311, 324, 331, 460 (см. Спасение)
- Судья 473
- Судьба 88, 273 (см. Мир, Человек, Человечество)
- Суеверие (суеверия) 217, 224, 226, 227, 233, 261, 313, 314, 343, 345, 347, 353, 356, 368, 380, 390, 391, 396, 583, 671
- Суждение (суждения) 60, 62, 72, 100, 448, 475, 511, 530, 631, 655
- Сущее 56, 60, 64—66, 69, 72, 82, 87, 99, 126, 129, 152, 160, 161, 164, 168, 173, 176, 178, 179, 192, 194, 195, 205, 206, 208, 213—215, 228, 377, 535, 594, 596—598, 605, 607, 611, 612, 614, 617, 618, 621, 624—626, 629—636, 641, 643—647, 650, 651, 653, 654, 660—663, 669, 670, 672, 679, 685, 689, 691—697, 699—701, 703, 705, 707, 711—715
- как абсолютная реальность 640
- как возможное 646, 647
- как всереальность 641
- как действительное 647
- как духовное начало 669
- как идея 613, 617, 619, 633, 634, 636, 647, 649, 669
- как конкретное единство 642
- как конкретное существо 669
- как мыслимое 619, 626, 628, 635, 636, 646
- как необходимое 647
- как объективная мысль 617
- как предмет веры 651, 662
- как предмет опыта 693
- как субъект 662, 668, 669
- как умопостигаемое 620
- как являющееся 597—601, 603, 612, 613, 628, 651, 669
- не есть явление 629, 669
- восприятие 669, 670, 692, 694, 696
- всеединство 682, 697, 699, 705, 714
- закон 56, 596, 617
- идея (идеи) 176, 629, 630, 638, 646, 688, 689, 713, 716
- категория (категории) 596, 633—635, 637—639, 646, 647, 668, 713
- концепция (концепции) 620, 635, 637, 638, 648, 655
- начало (начала) 58, 70, 80, 112, 116, 208, 229, 535, 595, 596, 620, 710, 713
- определение (определения) 57, 597, 598, 606, 612, 613, 617, 619, 620, 629, 630, 633—635, 637—646, 648, 650, 662, 669, 694, 709, 711, 713, 717
- основание 706, 707, 710, 713
- отношение (отношения) 195, 646, 701
- познание 128, 634, 671, 672, 682, 691, 698, 703, 713, 714
- понимание 625, 631, 632, 634, 635, 637, 638, 640, 644, 645, 648, 691, 713
- понятие 66, 638, 640—642, 682, 688, 693
- причина 66, 164, 228, 377, 535
- соотносительность 695, 698, 705, 706, 710, 712
- форма (формы) 596, 604, 713
- явление (явления) 693, 694, 698, 703, 713
- абсолютное 56, 195, 682, 687, 688, 694, 711, 713, 717
- конкретное 634, 646, 650, 696
- реальное 650, 652, 654, 668
- вне мысли 618, 643, 654
- наука о 598, 648, 663
- истинно-сущее 64, 173, 619
- как абсолютный Атман 685 (см. Дух, Мир, Мысль, Слово)
- Существо (существа) 76, 83, 107, 112, 161—163, 171, 172, 174, 183, 209, 210, 213, 216, 249, 268, 279, 281, 289, 291, 318, 365, 380, 381, 384, 386, 515, 539, 548, 563, 574, 578, 581, 584, 586, 587, 602, 627, 630, 644, 652, 653, 656, 667—670, 678, 685, 687, 692, 694, 695, 699, 703, 704, 708
- соотносительность 699, 700
- абсолютное 161, 268, 535
- внешние 580, 652, 653
- другие 578, 581, 582, 586, 589, 590, 596, 662, 663, 670, 676, 679, 693, 694, 702

- живые 74, 162, 284, 491, 540, 628, 651, 652, 665, 667
- конкретные 113, 268, 627, 629,
- наше 671, 678, 679, 694 и другие 665, 666, 694, 698, 699
- небесное 316, 342, 381, 383, 384
- ограниченное 162, 163, 678, 697
- относительные 162, 673, 709
- предвечное 239, 316, 339, 340
- разумное 555, 570, 575, 585, 615
- создающие 513, 514, 541, 606, 696, 701, 702, 715
- чувствующее 65, 603, 606, 607 (см. Бог, Божество, Вещь, Дух, Мир, Народ, Свойство, Человек)
  
- Существование 49, 52, 69, 72, 77, 98, 249, 260, 292, 317, 485, 489, 495, 530, 574, 578, 606, 652, 654, 655, 658, 667, 673, 683, 685, 686, 704, 706—708, 714
- объективное 574, 672, 681, 691, 706
- относительное 672, 681, 686 (см. также Предсуществование; см. Борьба, Вещь, Душа, Идея, Логос, Мир, Ночь, Существо, Явление)
- Сущность (сущности) 67, 72, 83, 98, 108, 165, 167, 185, 209, 488, 529, 535, 608, 620, 645, 647, 686
- божественная 107, 128, 184, 186 (см. Вещь, Душа)
- Схема (схемы) 229, 507, 508, 529, 655
- богословская 309, 417
- Сходство 63
- Схоластика (схоластики) 103, 484, 491, 492, 498, 499, 506, 519, 648, 684
- Счастье 224 (см. Добродетель)
  
- Таинство (тайнства) 168, 398
- откровение 346, 356 (см. Ведение, Гнозис, Искупление)
- Тайна (тайны) 167 (см. Писание, Царство)
- Талмуд 118, 120, 121, 135, 139, 146, 155, 172, 197, 269, 271, 274, 297, 304, 312, 340, 353, 357, 358, 361, 362, 364, 369, 373, 379, 415, 422
- Тварь (твари) 96, 98, 151, 166, 171, 173, 180, 183, 188, 191, 202, 216, 273, 274, 286, 291, 307, 308, 322, 339, 360, 366, 383, 432, 452, 542, 679, 680, 683—685 (см. Бог)
- Творение 122, 126, 151, 166, 170, 174, 178, 198, 199, 275, 286, 290, 328, 329, 370—372, 379 (см. Логос)
- Творец 47, 67, 88, 124, 125, 151, 164—166, 176, 188, 273—275, 328, 366, 369, 370, 384, 432
- Вселенной 124, 328 (см. Бог, Мироздание)
- Творчество 71, 165, 168, 170, 214, 274, 289, 497, 511, 517, 524, 540, 541, 556, 557, 560, 561, 571, 625 (см. Бог, Божество)
- Теизм 96, 195, 204, 269
- Телеология 716
- Телесность 70, 83, 86 (см. Сила)
- Тело (тела) 70, 75—77, 82—84, 89, 97, 98, 112, 113, 115, 134, 175, 177, 180, 182, 184, 185, 186—190, 205, 209, 210, 213, 215, 216, 218—220, 222, 242, 324, 330, 365, 367, 372, 381, 403, 436, 491, 495, 496, 501, 506, 516, 527, 529, 535, 549, 553, 558, 559, 563, 575, 597, 666, 675, 676, 678, 679, 702 (см. Божество, Взаимодействие, Вселенная, Дух, Душа, Материя, Человек)
- Теогония 49, 50
- Теодицея 88, 95, 101, 187, 223, 263, 327, 374 (см. Стоики)
- Теократия 251, 327
- Теология 163 (см. также Богословие)
- Теория (теории) 81, 269, 508, 664, 702 (см. Логос, Познание)
- Теософия 141, 160, 204, 214, 293, 350, 498, 673 (см. также Умозрения теософские)

- Термин (термины) 127, 396, 494,  
641, 652, 705  
(см. Логос)
- Теургия 346
- Техника 50
- Тожество (тождества) 165, 282,  
526, 529, 540, 544, 607, 611,  
614, 617, 625, 632, 633, 639,  
640, 642, 643, 647
- понятие 62, 609  
(см. Бог, Дух, Закон, Материя,  
Мышление, Природа, Субъект,  
Философия)
- Толкование 120, 131, 133, 140, 199,  
312  
(см. также Истолкование, Эксе-  
гега; см. Завет, Писание, Преда-  
ние, Религия)
- Традиционализм 418
- Традиция (традиции) 493, 556,  
587
- Трансцендентность 223
- Троица 168, 269, 527
- Тьма 49, 107, 270, 372, 436, 467  
(см. Начало, Свет, Эон)
- Убеждение (убеждения) 109, 111,  
406, 699
- Удовольствие 676  
(см. также Наслаждение)
- Ум (умы) 58, 59, 64, 67, 68, 78, 80,  
112, 133, 219, 222, 492, 493,  
506—508, 517, 530, 543, 554,  
556, 570, 636, 671, 677, 691
- божественный 114, 133
- индивидуальный 486, 491, 494,  
497
- человеческий 58, 498, 526, 636
- Умозаключение 72, 100, 101, 511,  
517, 535, 628, 651, 660, 663
- Умозрение (умозрения) 44, 45,  
52, 67, 71, 101, 163, 195,  
198, 268, 271, 370, 380, 493,  
498, 519, 524, 526, 527, 545,  
576, 590, 595, 597, 613, 622,  
625, 636, 649, 671, 691, 711,  
717
- предмет 246, 477
- греческое 45, 54, 126, 129, 200,  
619
- мистическое 684, 686, 691
- теософские 167  
(см. Метафизика)
- Умопостигаемое 67, 215
- Универсализм 304, 307
- Универсалии 485
- Универсальное 511, 515, 519  
(см. также Универсальность)
- Универсальность 228, 530, 585  
— объективная 495, 584  
(см. Истина, Понятие)
- Унитарянство 318
- Упанишады 673, 675
- Условие (условия) 700  
(см. Опыт, Сознание)
- Утверждение 70, 71
- Утилитаризм 490
- Учение (учения) 81, 102, 105, 108,  
112, 168, 273, 342, 389, 393,  
402, 446, 464, 483, 484, 488,  
489, 499, 513, 519, 522, 524,  
526, 533, 538, 539, 576, 613,  
672, 684, 687, 688
- богословское 128, 278
- ветхозаветное 124, 273, 327
- гностические 214, 350, 351, 361,  
362, 379
- нравственное 143, 207, 588
- умозрительные 525, 533, 640
- философские 109, 266, 485, 539,  
597, 639, 640, 644, 648
- христианское 45, 265, 331, 346,  
412, 417, 476, 595
- Аристотеля 73, 80, 109
- Беркли 515
- Гегеля 595, 618, 626
- Канта 525, 539, 605
- Платона 109, 523
- Плутарха 210
- Сократа 59, 90, 221
- Филона 194—196, 202  
(см. Атомисты, Бог, Материя,  
Философы)
- Факт (факты) 227, 407, 445, 454,  
490, 493, 499, 505, 522, 531,  
590, 603, 666, 702
- нравственный 405, 434, 455
- психические 508, 660, 664, 667
- психологический 246, 434
- реальный 249, 493, 613  
(см. Ассоциация, Сознание)
- Фанатизм 126, 409, 410
- Фантазия (фантазии) 511, 529,  
570, 571, 689—692
- Фарисей (фарисен) 356, 373, 390,  
408, 410, 432, 452  
(см. Гностики)
- Фарисейство 304, 411, 420
- Фатализм 91, 186
- Феноменизм 644, 645, 701, 714
- Феноменология 528

- (см. также Явлений теория)
- Фетиш** 662
- Фетишизм** 392
- Физика** 57, 81, 86, 96, 161, 178, 199, 273, 622, 701
- Физиология**
- мозга 573
- Фикция** 515
- Филонизм** 203
- Философ (философы)** 151, 161, 195, 207, 218, 224, 225, 268, 284
- греческие 55, 137, 142, 189, 194, 196, 200, 201, 304, 349, 399
  - элейские 62, 645
- (см. Душа)
- Философия** 45, 52, 55, 57, 59, 61, 66, 70, 80, 81, 92—94, 96, 100—105, 107—111, 115, 130, 140, 141, 144, 163, 164, 193—196, 214, 217, 221, 224—227, 229, 230, 266, 482—493, 497, 498, 508, 512—515, 519, 521—525, 527, 537—539, 544—546, 560, 562, 594, 595, 597, 598, 606, 613, 615—617, 619, 620, 622, 625, 627, 636—639, 642, 648, 663, 664, 668, 670, 681, 688, 692, 697, 699, 700, 703, 707, 713
- есть сознающая себя истина 528
  - вопрос (вопросы) 484, 517, 696
  - история 45, 100, 137, 483, 484, 620, 637, 638, 641, 642, 645, 646, 648, 668
  - принцип 488, 628, 629
  - развитие 521, 533, 672
  - александрийская 102, 135, 202
  - божественная 137, 194
  - греческая 44, 53, 55, 58, 74, 88, 96, 99, 104, 111, 126, 137, 139, 161, 182, 190, 192, 195—197, 203, 205, 206, 229, 230, 232, 249, 276, 346, 478, 491, 506
  - (см. также Мысль греческая)
  - древняя 54, 227, 491, 598, 627
  - истинная 109, 131, 137, 208
  - критическая 613, 621, 659, 664, 671
  - немецкая (германская) 73, 489, 498, 518—520, 524, 525, 530, 537, 539, 542, 594, 596
  - новая 484, 487, 490, 492, 497, 521, 542, 704
  - нравственная 142, 150, 538, 716
  - стоическая 87, 92, 93, 111
  - теоретическая 76, 81, 178, 195, 487, 538, 594, 699
  - умозрительная 45, 74, 594, 597, 688
  - христианская 126, 231, 595
  - «бессознательного» 525, 534, 537, 541, 625, 626, 692
  - Гегеля 540, 595, 617, 625, 627—629, 706
  - иррационального 524, 534, 541, 625, 626, 692
  - Канта 523, 524, 601, 605
  - Плутарха 214, 224
  - разума 61, 90, 595
  - Филона 152, 180, 184, 194, 198, 199, 266, 306
  - Шеллинга 523, 527
  - Юма 513
  - и богословие 111, 204
  - и религия 195, 204
- (см. также Мирозерцание философское, Мысль философская, Системы, Школы; см. Религия, Слово, Софисты)
- Философствование** 483
- Форма (формы)** 70, 71, 73—75, 78—80, 83, 85, 86, 96, 113, 114, 169, 170, 182—185, 212—214, 220, 221, 229, 392, 529, 543, 551, 565, 568, 589, 600
- множество 229, 508
  - потенция 74, 77
  - всеобщая 80, 229, 582, 603
  - логическая (логические) 61, 72, 212, 596, 597, 631
  - общая (общие) 65, 596
  - чистая 80, 229, 531, 692
  - чувственные 71, 154, 213
  - Аристотеля 83, 86, 113, 115, 167, 177, 229
  - всех форм 73, 77
  - и материя 79, 229
  - и содержание 229
- (см. Бытие, Взаимодействие, Восприятие, Время, Вселенная, Культ, Материя, Мир, Начало, Опыт, Откровение, Отношение, Понятие, Представление, Природа, Пространство, Противоречие, Разум, Слово, Сознание, Тело, Человечество, Чувственность)
- Формула (формулы)**
- магические 506
  - (см. Ассоциация)

- Функция (функции) 75, 76, 287, 496, 547, 568, 612  
(см. Демоны, Организм, Сознание, Тело)
- Хаос 49, 51, 166, 173, 177, 209, 222, 275, 286, 329, 372, 609, 610  
— движение 51, 215  
— древний 271, 277
- Хилазм 318, 320, 322, 350
- Храм 251, 261, 295, 304, 328, 340, 341  
— Господень 259  
— Иерусалимский 252, 273, 274 (см. Вселенная, Мир)
- Христианин (христиане) 336, 411, 468
- Христианство 44, 51, 52, 94, 96, 118, 124, 135, 136, 196—201, 203, 204, 214, 226, 227, 250, 265, 266, 271, 293, 301, 304, 308, 309, 311, 318, 330, 332, 333, 337, 341, 342, 346, 347, 349—351, 380, 389, 394, 400, 402—406, 408, 411, 421, 434, 445, 448, 454, 586, 595, 682  
— история 117, 304, 402  
— секты 135  
— эллинизация 44, 347, 352, 402  
— первоначальное 232, 347, 380, 399, 402, 445  
— раннее 197, 347, 348, 352, 442 (см. также Богословие христианское, Идея христианская, Учение христианское; см. Гностицизм, Завет Ветхий, Крест)
- Хриология 237, 242, 381 (см. Церковь)
- Христос 44, 51, 93, 94, 135, 146, 197—203, 227, 231—237, 239, 258, 262—267, 280—282, 287, 293, 299—301, 304—310, 313, 314, 318—320, 329, 330, 332—334, 336, 342, 347, 348, 350, 373, 374, 380—382, 388, 389, 392, 393, 398, 401—419, 434, 435, 438, 441, 442, 444—447, 451—479  
— как Сын Божий 233, 237, 244, 334, 339, 340, 342, 375, 403, 405, 412, 416, 429, 435, 438, 439, 457, 459, 463, 467, 470, 473—475, 478  
— как Сын Человеческий 334, 336, 338—340, 342, 384, 411, 438, 450, 457, 463—465, 468, 471—473, 475, 478—480  
— как человек 381, 411, 412, 434, 475  
— богосознание 407, 412—416, 418, 419, 428, 430, 435—437, 443, 445, 452, 453, 459, 460, 463, 467, 468, 470, 474, 475, 478  
— воскресение 265, 406, 476  
— дело 407, 408, 412, 424, 445, 453, 475, 478  
— деятельность 305, 417—419, 448, 449, 453, 456  
— душа 471, 472, 474  
— евангелие 197, 407, 409, 419, 438, 444, 454  
— жизнь 406, 412, 417, 439—444, 449, 450, 454, 460, 470, 476  
— крест 435, 470, 476  
— крещение 381, 434, 440, 454, 456, 471, 472  
— личности 197, 201, 265, 282, 404, 405, 411, 412, 415, 418, 475, 682  
— мессианизм 332, 333, 454, 455, 467, 470, 471  
— образ 232, 381, 408, 418, 419, 447, 449, 460  
— отношение 281, 335, 405, 421, 423, 427, 455, 458, 466  
— пришествие 333, 374, 393, 468  
— проповедь 233, 411—415, 418, 432, 436—439, 443, 444  
— противоположность 410, 462, 463  
— слава 450, 468, 472, 475, 476  
— слово 407, 408, 412, 415, 419, 424, 435, 445, 447, 449—451, 453, 454, 456, 468, 475, 478  
— самосознание 332, 407, 415—417, 427, 453, 457, 459, 464, 469, 478  
— смерть 265, 409, 412, 425, 440, 448, 455, 468—474, 476, 477  
— сознание 202, 401, 405, 408, 412, 418, 420, 432, 445, 452, 455—458, 460, 470, 475  
— страдание 330, 411, 450, 455, 468—473, 477  
— судьба 410, 411, 461, 475  
— существо 200, 202  
— тело 476  
— учение 232, 333, 407, 414—419,

- 425—428, 430—433, 436, 438, 453, 463, 466—468, 470  
 нравственное 414, 436, 458, 463, 480
- отношение к 202, 408, 411, 418
  - представление о 202, 232, 381, 403, 429, 438, 446, 459, 463
  - учение о 309, 347, 478 (см. Церковь)
- Царство 168, 197, 223, 237, 239, 240, 250, 255, 259—261, 263, 270, 277, 278, 280, 286, 292, 303, 305, 307, 308, 318, 321, 328, 329, 411, 429, 430, 441, 442, 444, 464, 472, 551
- как владычество 429
  - знамение 439, 440, 449
  - вечное 244, 269, 277, 316
  - грядущее 257—259, 269, 277, 286, 303, 304, 307, 317, 318, 342, 427, 436, 439, 467
  - духовное 129, 296
  - национальное 234, 237, 243, 244, 295
  - небесное 238, 383, 420, 428, 437, 440, 472
  - языческое 253, 254, 294
  - Давида 244, 294, 308, 340
  - закона 263, 423
  - Мессии 316, 425
  - славы 263, 321, 325, 327, 474 (см. также Бога царство; см. Бог, Дух, Евангелие, Заповедь, Мессия, Народ, Разум, Сатана)
- Царство Божие 145, 199, 200, 233, 234, 237, 239—241, 244, 249, 250, 252, 263, 264, 277, 286, 303, 307, 312, 313, 316, 318, 322, 323, 329, 410, 412, 414, 424—431, 433, 437—439, 441, 443—445, 467, 470, 472—474
- пришествие 306, 425, 426, 439, 444, 452, 456
  - мессианское 234, 319, 321, 324, 342
  - в человеке 312, 313
  - на земле 50, 318, 329, 468
  - представление о 233, 239, 250, 252, 333, 415, 428, 443, 445, 453 (см. Царство)
- Царь 262, 266, 280, 303, 316, 330, 334, 429, 456, 477
- есть Мессия 251
  - есть помазанник Божий 251
- грядущий 317, 333—335, 338
  - мессианский 260, 299, 300, 313
- Целесообразность 58, 210, 626 (см. Мир)
- Целое 48, 82, 113, 146, 214, 547, 548, 551, 575 (см. Вселенная, Душа)
- Цель (цели) 46, 47, 165, 187, 196, 220, 253, 444, 490, 509, 543, 552, 570, 588, 589, 615, 661
- понятие 636, 647
  - конечная 77, 683
  - провиденциальная 290, 542
  - разумная 46, 47, 444, 594, 615
  - и средства 552, 575 (см. Бог, Бытие, Воля, Движение, Действительность, Добро, Жизнь, Идеал, История, Личность, Мир, Понятие, Прогресс, Развитие, Разум, Сущее, Царство, Человечество)
- Церковь 50, 198, 202, 248, 267, 313, 346, 347, 380, 381, 398, 402, 403, 439, 446, 447, 470, 492, 576, 591
- как народ Божий 243
  - отцы 87, 319, 492
  - апостольская 233, 398, 419, 422, 425, 441, 446, 448, 449, 475, 478, 492
  - христианская 120, 202, 255, 442 (см. Логос)
- Цивилизация европейская 44
- Цикл мировой 98
- Циник (циники), киник (кинники) 60, 69, 81, 87, 126 (см. также Школы)
- Частное 100, 485, 486, 546, 565 (см. Дуализм, Общее, Противоречие)
- Часть (части) 82, 191
- и целое 86, 162, 299, 547, 689 (см. Бог, Вселенная, Дух, Мир, Мироздание, Разум)
- Чаяние (чаяния) 115, 238, 249, 265, 274, 307, 308, 332
- мессианские 197, 232, 235, 237, 263, 271, 294, 296, 297, 302, 304, 306, 309, 455
- Человек (люди) 44, 46, 47, 50—52, 60, 72, 76, 78, 80, 87—92, 94, 97, 101, 125, 128,

- 150, 152, 158—161, 173, 176—178, 180, 182, 184, 185, 187, 190—193, 198, 202, 207, 216, 220, 224—227, 230, 239, 247, 255, 263, 265, 273, 278, 281, 284—286, 289, 291—293, 297, 299, 300, 310, 318, 320, 321, 324, 328, 336, 337, 339, 340, 360, 369, 375, 380, 381, 383, 388, 397, 403, 405—407, 409, 410, 414, 416, 420, 427, 434, 435, 438, 439, 443—446, 449, 462, 475, 477, 478, 480, 483, 485—487, 490—492, 495, 496, 500, 508, 512, 514, 520, 521, 541, 542, 545, 549, 551, 555—559, 563—565, 569, 572, 573, 575, 581, 582, 585—590, 594, 602, 630, 651, 671, 684, 685, 690, 698
- есть в своем Логосе сын Божий 89
- есть малый мир 202
- есть образ Логоса 177
- есть физический индивид 499
- вера 233, 255, 446
- воля 97, 437, 520
- грехи 256
- деятельность 144, 431, 451, 570, 594, 654
- дух 249, 284, 285 (см. также Дух человеческий)
- душа 151, 179, 184, 321, 349, 414, 506, 510, 516, 519
- образ 319, 338
- природа 86, 187, 408, 590
- разум 99, 108, 160, 220, 223, 520
- сила (силы) 189, 286, 300
- сознание 87, 485
- сотворение 158, 179, 185
- тело 186, 499
- небесный 176, 177, 180, 388, 479
- и боги 218, 219  
(см. также Бытие человеческое, Деятельность человеческая, Жизнь человеческая, Природа человеческая, Разум человеческий; см. Демон, Логос, Мир, Общение, Разум, Царство Божие)
- Человечество 45—52, 72, 92, 94, 199, 207, 224, 227, 248, 307, 318, 321, 328, 330, 340, 374, 410, 428, 457, 484, 490, 541, 556—558, 562, 563, 592, 618, 627
- история 46, 73, 405, 487, 542
- организация 428, 439, 463, 475, 557
- развитие 410, 415, 428, 541
- цель 47—52, 591
- Число (числа) 58, 59, 68, 106, 107, 109, 112—114, 128, 643
- как счисляющие начала 113 (см. Мир)
- Чувственное 63, 65, 68, 178, 617
- формы априорные 537
- Чувственность 65, 100, 133, 151, 156, 158, 160, 161, 178, 187, 188, 219, 220, 227, 247, 376, 377, 435, 499, 532, 537, 538, 547, 548, 564, 565, 567, 576, 584, 585, 599, 601—603, 605, 623, 627, 628, 650, 664, 670, 672, 681, 687, 702, 703, 705
- есть родовой базис индивидуального сознания 564
- всеобщая 543, 602, 667
- субъективная 531, 532, 601, 703, 715
- универсальная 537, 577, 602, 603, 702, 703, 715  
(см. Двойственность, Дух, Противоречие, Разум)
- Чувствительность 547, 548, 550, 617
- Чувство (чувства) 59, 63, 66, 84, 101, 159, 162, 487, 488, 499, 502, 507, 511, 530, 554, 564, 565, 570, 572, 599, 600, 603, 606, 607, 609, 612—614, 623, 628, 650, 652—663, 666, 669, 670, 672, 673, 681, 682, 685, 687, 691, 694, 697, 698, 701, 708
- предмет 599, 603, 651, 663, 665, 673
- субъект 656, 662, 689
- нравственное 153, 556, 661
- субъективное (субъективные) 574, 603, 628, 650, 653, 670  
(см. Мистика, Человек)
- Чувствование (чувствования) 501, 502
- Чудо (чудеса) 272, 274, 406, 407, 417, 439, 441, 557
- Божие 272, 439
- Шеллингянец (шеллингянцы) 540

- Шеллингизм 525
- Школа (школы) 56, 58, 61—63, 93, 96, 100, 103—105, 107, 109—114, 116, 118, 120, 133, 198, 227, 389, 400, 483, 488, 514, 519, 542, 562, 573, 604  
(см. также Академизм, Академики, Александрийцы, Аристотелики, Гегельянство, Картезианцы, Критицизм, Неокантианство, Неопифагорейство, Неоплатонизм, Перипатетики, Пифагорейство, Платонизм, Софисты, Стоицизм, Философы элейские, Циники, Шеллингизм, Эпикурейцы)
- Эволюция 47, 88, 701  
(см. Личность, Мир, Общество, Человек)
- Экзорцизм 226
- Эклектизм 102, 105, 107, 108, 110, 111, 117, 135, 138, 140, 141, 160, 170, 194, 388
- Эклектик (электики) 109, 111, 128, 137, 141, 195, 223, 523
- Эклектика 81, 110
- Эксегега 195, 199, 241, 267, 331, 332, 381  
(см. также Истолкование, Толкование; см. Пятикнижие)
- Эксегет (эксегеты)  
— христианские 282
- Эксегетика  
(см. Школа)
- Эксперимент 551, 563, 571
- Экстаз 193, 222, 398, 447, 448, 586
- Экстатика древнесемитская 447
- Элемент (элементы) 71, 547—549, 607  
(см. Стихия, Человек)
- Эллинизм 117, 122, 123, 135, 136, 204, 344, 347, 354, 355, 403
- Эллинист (эллинисты) 134, 136, 137, 198, 199
- Эманация (эманации) 88, 674  
— система 688  
— учение об 198  
(см. Абсолютное, Божество, Естество, Логос)
- Эмпиризм 84, 488—490, 497, 498, 501—505, 510, 513—517, 523, 525, 597, 598, 609, 613, 621, 622, 624, 639, 645, 671, 692, 694, 695, 714  
— критика 518
- метафизика 523
- посылки 499, 514, 515
- противоречия 513
- английский 486, 487, 489, 499, 519
- отвлеченный 624, 627, 661
- сенсуалистический 628, 693  
(см. также Учение; см. Психология)
- Эмпирик (эмпирики) 486, 487, 491, 492, 500, 540, 636, 680, 691
- Эмпирия 522, 526, 540, 597, 624, 636
- Энергия (энергии) 74—76, 164, 172, 175, 185, 269, 370, 448, 491, 543, 554, 583, 654, 665, 667  
(см. Божество, Вселенная, Дух, Логос, Материя, Мысль, Разум, Тело)
- Эон (эоны) 271, 342, 360, 364, 365, 371, 378—381, 388, 396, 400, 403  
(см. Мир)
- Эпикурейцы 84, 92, 105, 141, 229, 356
- Эпос  
(см. Логос)
- Эпоха 306, 312, 323, 343, 344, 412, 446, 557, 560, 595, 623  
— христианская 344, 346, 352, 480  
— Христа (Спасителя) 304, 307—309, 313, 325, 332, 335, 348, 373, 389, 445, 455, 479
- Эра христианская 305
- Эрос 71, 187, 212 (см. также Влечение)
- Эстетика 639
- Эсхатология 306, 310, 311, 330, 333, 353, 430, 465, 467  
(см. Воззрение, Царство)
- Этика 80, 81, 96, 103—105, 109, 140, 180, 227, 228, 430, 485, 490, 538, 563, 639, 648  
— Платона 71  
— Плутарха 221  
— Филона 187, 189, 199  
(см. Дуализм, Стоицизм)
- Этимология 155
- Эфир 183, 184, 676 (см. также Пневма эфирная)
- Я 497, 532, 539, 540, 573, 574, 576—578, 581, 600, 602, 616,

- 656—658, 661, 666, 673, 676, 683, 685, 696—699, 702, 712
- «абсолютное» 486, 539, 708
- и «не-Я» 539, 577, 579, 695, 696, 704—706
- (см. Взаимодействие)
- Явление (явления) 56, 58, 64, 65, 70, 71, 74, 177—179, 227, 256, 272, 298, 445, 446, 485, 489, 502, 504, 505, 508, 509, 520, 532, 536—538, 541, 566, 572, 574, 577, 579, 581, 583, 584, 597—603, 605, 608—616, 619, 631, 632, 643, 644, 647, 651, 655—657, 659, 660, 663—669, 673, 674, 676, 685, 687, 689, 691—693, 696, 700—702, 704, 714—717
- есть отношение объекта к субъекту 598, 612
- мир 65, 70, 488, 535, 537, 539, 602, 604, 612, 616, 620, 632, 645, 666, 680, 686, 692, 700, 704, 707, 714, 715
- порядок 113, 488, 579, 598, 604, 614, 701, 702
- связь 537, 584, 598, 603—605, 623, 646, 647, 665, 704, 705, 713, 715
- соотношение 74, 601, 603
- теория 598, 603, 604, 606, 614
- внешнее 178, 532, 573, 580, 600, 604, 605, 608, 614, 615, 651, 652, 663, 701
- душевные 498, 511, 614, 657
- объективное 574, 659, 698
- призрачное 381, 485, 620, 678
- психические 544, 574, 614, 652, 660, 701
- психологическое 596, 601, 605, 652
- субъективное 576, 632, 701
- физические 97, 574, 614
- чувственные 564, 603, 651, 656, 664, 705
- (см. Бог, Божество, Взаимодействие, Материя, Мессия, Мир, Множество, Причинность, Противоречие, Сознание, Существование)
- Ягвизм 345
- Язык (языки) 55, 285, 298, 496, 499, 556, 570, 573, 580, 667
- Язычество 227, 261, 265, 270, 274, 278, 283, 297, 301, 328, 344—346, 349, 351, 355, 392, 396, 400—402
- (см. также Мир языческий; см. Борьба)
- Язычник (язычники) 305, 317, 321, 336, 339, 354, 374, 375, 409, 424, 425, 442
- Ясновидение 680, 681, 689

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>П. П. Гайденко. «КОНКРЕТНЫЙ ИДЕАЛИЗМ» С. Н. ТРУБЕЦКОГО . . . . .</i>	3
<b>УЧЕНИЕ О ЛОГОСЕ В ЕГО ИСТОРИИ . . . . .</b>	<b>43</b>
<b>Введение . . . . .</b>	<b>44</b>
<b><i>Часть первая. ИСТОРИЯ ИДЕИ ЛОГОСА В ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФИИ . . . . .</i></b>	<b>54</b>
Глава I. Учение о Логосе в связи с развитием греческого умозрения до эллинистической эпохи . . . . .	—
I. Философия до Сократа (54). II. Софисты и Сократ (59). III. Платон (63). IV. Аристотель (72). V. Стоики (80). Разложение стоицизма (100)	
Глава II. Схоластика, эклектизм и зарождение религиозной философии . . . . .	103
Глава III. Филон и его предшественники . . . . .	117
I. Предшественники Филона (117). II. Филон и его литературная деятельность (136). Аллегорический метод Филона (153). Учение Филона о Боге и Его силах (161). Учение о Логосе (174). Психология Филона (179). Этика Филона (189). Оценка учения Филона (194)	
Глава IV. Греческая теософия до неоплатонизма . . . . .	204
Плутарх (204)	
<b><i>Часть вторая. ИСТОРИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ХРИСТИАНСКОГО БОГОПОЗНАНИЯ . . . . .</i></b>	<b>231</b>
Глава I. Религиозный идеал евреев . . . . .	233
Глава II. Идея Бога . . . . .	265
Глава III. Еврейская апокалиптика . . . . .	294
Глава IV. Начатки гностицизма . . . . .	343
Глава V. Христос . . . . .	404
Общие замечания (404). Ветхий и Новый Завет (419). Учение о царстве Божием (428). Богосознание Иисуса Христа (445). Приложение (478)	
<b>О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ . . . . .</b>	<b>483</b>
1. Предварительное понятие о природе сознания . . . . .	491
2. Критика эмпирического учения о сознании . . . . .	499
Критика идеализма . . . . .	517
Жизнь и сознание . . . . .	548
Внутренний анализ сознания . . . . .	564

ОСНОВАНИЯ ИДЕАЛИЗМА . . . . .	594
I. Первая ступень критического идеализма. Сущее как являющееся . . . . .	597
II. Объяснение предыдущего. Переход ко второму определению сущего . . . . .	606
Вторая ступень идеализма. Сущее как идея . . . . .	613
Критика логического идеализма . . . . .	621
Логическая и диалектическая дедукция категории . . . . .	629
Метафизика как систематическая идеология или наука о способах понимающего сущего . . . . .	635
Третья ступень идеализма. Вера как фактор знания . . . . .	651
Сущее как предмет веры . . . . .	662
Критика мистического идеализма . . . . .	671
Конкретное единство познавательных способностей . . . . .	691
Закон универсальной соотносительности . . . . .	695
Конкретное определение абсолютного . . . . .	703
ПРИМЕЧАНИЯ . . . . .	718
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН . . . . .	738
УКАЗАТЕЛЬ БИБЛЕЙСКИХ ИМЕН . . . . .	744
ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ . . . . .	748

Научно-исследовательское издание

*Сергей Николаевич Трубецкой*

### СОЧИНЕНИЯ

Редактор *Е. Д. Вьюнник*

Младший редактор *Т. В. Евстегнеева*

Оформление серии художника *В. В. Максина*

Художественный редактор *А. Л. Сальников*

Технический редактор *О. А. Барабанова*

Корректоры *Ф. Н. Морозова, З. Н. Смирнова*

ЛР № 010150 от 25.12.91.

Сдано в набор 23.05.91. Подписано в печать 21.10.93. Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>.  
Обыкновенная новая гарнитура. Высокая печать. Усл. печатных листов 42,94  
с вкл. Усл. кр.-отт. 42,94. Учетно-издательских листов 52,32 с вкл. Тираж  
10 000 экз. Заказ № 744 «С» — 38.

Издательство «Мысль». 117071, Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

ГПП «Печатный Двор». 197110, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 15.

