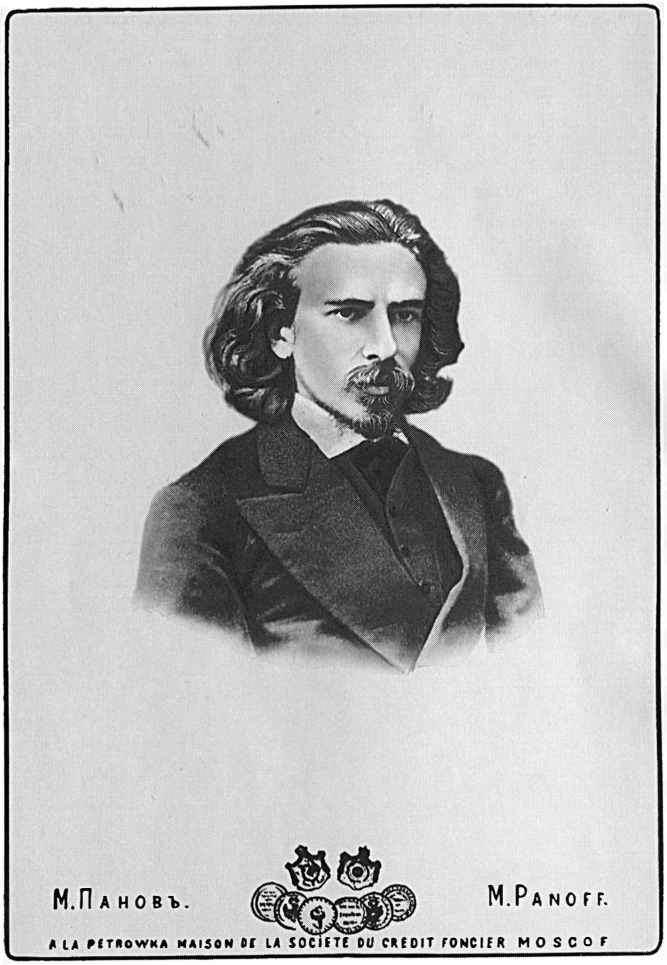
В.С. СОЛОВЬЕВ

2

В.С. СОЛОВЬЕВ


М. Пановъ.
M. Panoff.
A LA PETROWKA MAISON DE LA SOCIETE DU CREDIT FONCIER MOSCOF

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ



В. С. СОЛОВЬЕВ

ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ И ПИСЕМ
в двадцати томах

СОЧИНЕНИЯ
в пятнадцати томах

МОСКВА
«НАУКА»
2000

В. С. СОЛОВЬЕВ

СОЧИНЕНИЯ

Том второй
1875 — 1877

МОСКВА
«НАУКА»
2000

УДК 1/14
ББК 87.3
С 60

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) проект 98-03-16090

Редакционный совет
И.В. БОРИСОВА, А.П. КОЗЫРЕВ, Б.В. МЕЖУЕВ, Н.В. МОТРОШИЛОВА, А.А. НОСОВ, В.С. СТЕПИН

Ответственный редактор
А.А. НОСОВ

Составители
А.П. КОЗЫРЕВ, Н.В. КОТРЕЛЕВ

Перевод с французского
А.П. КОЗЫРЕВ

Подписное

ISBN 5-02-013280-2
ISBN 5-02-013714-6

© Издательство "Наука", 2000

НЕЗАВЕРШЕННОЕ



LA SOPHIA
СОФИЯ
1875(?)—1876

<25> LA SOPHIA
[SOPHIE]
PRINCIPES DE LA DOCTRINE UNIVERSELLE

Première partie

Chapitre premier

DU BESOIN MÉTAPHYSIQUE DE L'HOMME

Il est évident que le but général et définitif de toute activité humaine est le bien-être de l'homme, c'est-à-dire la satisfaction la plus complète de tous les besoins de la nature humaine. [Ici il n'y a pas de différence entre l'homme et tous les autres êtres animés et] Sur ce point l'homme ne diffère en rien du reste des êtres animées: tous [également] tendent également à satisfaire leurs besoins naturels, tous aspirent au bien-être. La différence entre l'homme et les autres animaux n'apparaît que dans le caractère spécial des besoins dont la satisfaction constitue leur bien-être [relatif] respectif. L'homme en effet [n'est pas] ne se contente pas [du bien-être qu'il] des jouissances <25 v.> que lui [donne] procure la satisfaction de ses [besoins physiologiques] appétits physi[ologi]ques [a]et qui lui sont communes avec les bêtes; pour être heureux[a] il doit encore satisfaire un besoin qui lui appartient exclusivement, [c'est le besoin] celui d'agir moralement et de connaître la vérité; — agir moralement, c'est-à-dire selon des principes généraux et universels et non pas sous l'impulsion des [appetits] instincts animaux; connaître la verité, c'est-à-dire connaître les choses dans leur universalité et totalité et non pas dans leur réalité apparente [qui se présente immédiatement aux sens] [b]toujours partielle et passagère[b]. [Ce n'est pas la place ici d'expliquer l'origine historique ou la genèse de ce besoin supérieur] [c]En constatant ce besoin suprême comme un fait nous n'avons rien à faire avec son oriqine historique ou sa genèse: s'il y avait ou non un temps où il n'existait pas et où l'homme vivait de la vie des brutes, cela [nous est parfaitement indifférent] ne nous occupe pas pour le moment[c]. Il [me] nous suffit de [constater son existence] savoir qu'il existe et que sans lui l'homme n'est pas homme.

[a-a] Вставка на полях рукописи.
[b-b] Вставка на полях рукописи.
[c-c] Вставка на полях рукописи.

<25> СОФИЯ
НАЧАЛА ВСЕЛЕНСКОГО УЧЕНИЯ

Часть первая

Глава первая

О МЕТАФИЗИЧЕСКОЙ ПОТРЕБНОСТИ У ЧЕЛОВЕКА

Общая и последняя цель всякой человеческой деятельности есть, несомненно, благосостояние человека, то есть возможно полное удовлетворение всех потребностей человеческой природы. [Здесь нет различия между человеком и всеми другими одушевленными существами и] С этой точки зрения человек ни в чем не отличается от остальных одушевленных существ: все равным образом стремятся к удовлетворению своих естественных потребностей, все стремятся к благосостоянию. Различие между человеком и другими животными проявляется только в особом характере потребностей, удовлетворение которых составляет [относящееся к] соответствующее каждому из них благосостояние. Человек не довольствуется лишь [благосостоянием, которое он] теми наслаждениями, <25 об.> которые ему [дает] доставляет удовлетворение его [физиологических потребностей] природных желаний, и [a-]которые являются для него общими с животными; чтобы быть счастливым[-a], он должен удовлетворить одну потребность, присущую исключительно ему, потребность в моральном деянии и в познании истины. Действовать морально — означает действовать в соответствии с общими и универсальными принципами, а не под влиянием животных [желаний] инстинктов; знать истину — означает знать вещи в их всеобщности и цельности, а не в их кажущейся реальности [которая дается чувствам непосредственно], [b-]всегда частичной и преходящей[-b]. [Здесь не место объяснять историческое происхождение, или генезис, этой высшей потребности.] [c-]Отмечая эту высшую потребность как факт, мы не исследуем ее историческое происхождение, или ее генезис: было или не было время, когда ее не существовало и когда человек жил жизнью зверей, это [нам совершенно безразлично] не должно нас пока занимать[-c]. [Мне] Нам достаточно [констатировать ее существование] знать, что она существует и что без нее человек не является человеком.

---

a-a Вставка на полях рукописи.
b-b Вставка на полях рукописи.
c-c Вставка на полях рукописи.

En parlant du besoin d'agir moralement et de celui de connaître la vérité, je les considère comme un seul, car ils sont identiques dans leur caractère essentiel. Comme, dans l'être psychique de [l'animal] la bête, le côté subjectif, qui consiste dans les appétits animaux[a], et le côté objectif, qui consiste dans la perception sensuelle des objets extérieurs, servant à la satisfaction de ces appétits, ne forment qu'une seule vie animale, [b-]dont le caractère essentiel est l'assujettissement complet à la réalité physique donnée, tant extérieure qu'intérieure[-b]; de même, dans l'être spirituel de l'homme, le côté subjectif ou moral, qui consiste dans les aspirations vers les buts généraux et universels, <26> et le côté objectif ou intellectuel, qui consiste [dans] à connaître les vérités universelles par lesquelles ces buts suprêmes sont déterminés, ne forment qu'une seule vie spirituelle dont le caractère essentiel est de dépasser la [réalité] nature donnée, la réalité apparente aussi bien dans les objets extérieurs que dans le sujet lui-même. Ni les buts [de l'action] universels de l'activité morale, ni les vérités universelles de la connaissance ne sont[c] donnés dans la nature apparente ou immédiate des choses; [pour les atteindre il faut] et ainsi le besoin moral et le besoin intellectuel de l'homme s'unissent dans un seul besoin: celui de s'élever au-dessus de la réalité apparente, de s'affirmer comme un être supérieur à la nature immédiatement donnée. Ce besoin spirituel a été déjà désigné comme *besoin métaphysique*, et je retiens ce nom comme exprimant suffisamment la nature de la chose. [d-]Partant que ce besoin métaphysique, avec l'activité intellectuelle et morale qu'il produit, forme[e] le caractère distinctif ou l'essence spéciale de l'homme, celui-ci peut bien être défini comme être métaphysique — définition qui, comme nous le verrons après, est strictement vraie dans un autre sens encore[-d].

Le produit direct [du besoin] de l'homme comme être métaphysique, <voilà ce que> sont tous les systèmes de religion et de philosophie qui veulent donner à l'intelligence humaine les vérités universelles qu'elle cherche et à l'activité. humaine ses principes et ses normes suprêmes. [f-]Par ces systèmes, l'homme s'affirme dans les régions métaphysiques et les exp<lore>[-f]. Mais cette même [besoin] qualité d'être métaphysique se [trouve] manifeste encore [au fond] par d'autres phénomènes de la nature humaine, — phénomènes qui au premier regard ne présentent aucun rapport <26 v.> avec la métaphysique, et qui sont même regardés par le vulgaire comme tout à fait naturels et ordinaires, mais qui ont toujours arrêté l'attention des plus grands philosophes; car il est connu que la différence entre les esprits superficiels et les esprits profonds consiste principalement en ce que les premiers passent sans réfléchir sur des choses qui pour les derniers sont un objet d'admiration et un problème à résoudre.

---

[a] В рукописи: «animales».
[b-b] Вставка на полях рукописи.
[c] В рукописи: «ne sont pas».
[d-d] Вставка на полях рукописи.
[e] В рукописи: «forment».
[f-f] Вставка на полях рукописи.

Говоря о потребностях в моральном деянии и в познании истины, я рассматриваю их как одну, ибо они тождественны в своем существенном характере. Как в природном бытии животного субъективная сторона, которая заключается в животных желаниях, и объективная сторона, которая состоит в чувственном восприятии внешних объектов, служащих удовлетворению этих желаний, составляют одну животную жизнь, [a]существенный характер которой — в полном подчинении данной природной реальности, как внутренней, так и внешней[a]; таким же образом в духовном существе человека субъективная, или моральная, сторона, которая заключается в стремлениях к целям общим и универсальным, <26> и объективная, или интеллектуальная, сторона, которая заключается в познании всеобщих истин, определяющих эти высшие цели, составляют одну духовную жизнь, существенный характер которой состоит в том, чтобы превзойти данную нам [реальность] природу, кажущуюся реальность как во внешних объектах, так и в самом субъекте. Ни всеобщие цели [действия] моральной деятельности, ни всеобщие истины познания не даны в видимой, или непосредственной, природе вещей; [чтобы их достичь, нужно] таким образом, моральная потребность и интеллектуальная потребность соединяются в одну потребность: подняться над кажущейся реальностью, самоутвердиться в качестве существа, превосходящего непосредственно данную природу. Эта духовная потребность уже была обозначена как *потребность метафизическая*, и я оставляю это название как в достаточной степени выражающее природу предмета. [b]Поскольку эта метафизическая потребность вместе с умственной и моральной деятельностью, которую она производит, создает отличительный характер, или особую сущность, человека, то он вполне может быть определен как существо метафизическое, — определение, как мы увидим потом, совершенно верное еще и в другом смысле[b].

Прямым произведением [потребности] человека как метафизического существа являются все религиозные и философские системы, желающие дать человеческому разуму всеобщие истины, которые он ищет, а человеческой деятельности — ее высшие принципы и нормы. [c]Посредством этих систем человек утверждается в метафизических сферах и их исследует[c]. Но [эта же потребность] это же свойство метафизического существа [находится] проявляется также и [в глубине] в других феноменах человеческой природы, в феноменах, которые, на первый взгляд, не представляют никакой связи <26 об.> с метафизикой, рассматриваются в обиходе как совершенно естественные и заурядные, но которые всегда останавливали на себе внимание самых великих философов; ведь известно, что принципиальное различие между умами поверхностными и умами глубокими заключается в том, что первые оставляют необдуманными вещи, которые для последних являются предметом восхищения и задачей, требующей разрешения.

[a-a] Вставка на полях рукописи.
[b-b] Вставка на полях рукописи.
[c-c] Вставка на полях рукописи.

[Le plus commun de ces phénomènes] Le plus commun de ces phénomènes qui pour un examen approfondi révèlent [la nature] le caractère métaphysique de l'homme, est le phénomène du *rire*. Il est connu que c'est l'homme seul qui possède cette faculté; les animaux pleurent bien quelquefois, mais ils ne rient jamais; même le plus léger sourire leur est impossible. [Et si l'homme par son caractère intérieur est défini comme l'être métaphysique] Et, si l'on me demandait de définir l'homme par un signe aussi caractéristique qu'apparent, je le nommerais l'être qui rit. Nous verrons tout à l'heure que [cette définition] cela revient à la définition précéndente de l'homme comme être métaphysique.

<27> L'animal, complètement absorbé par la réalité donnée, ne peut pas se mettre dans une position critique et négative envers elle, et c'est pour cela qu'il ne [rit pas] peut pas rire; car le rire suppose un état libre: l'esclave ne rit pas. Le monde des phénomènes, les états de sa conscience sensuelle sont pour l'animal tout son monde; [c'est pour cela qu'] il ne peut pas s'en affranchir, [car] il en est préoccupé et c'est pour cela qu'il est si sérieux. L'homme peut être frivole, peut rire et c'est la preuve de sa liberté naturelle. Mais il est évident que l'homme ne peut être libre de la nécessité extérieure du monde phénoménal que partant qu'il n'appartient pas tout à fait à ce monde, que partant qu'il n'est pas exclusivement un être physique. Il ne peut[a] être libre d'un monde que parce qu'il appartient aussi à un autre. Ainsi le rire humain, prouvant la liberté naturelle de l'homme, prouve par là même sa qualité d'être métaphysique. Dans le rire [ordinaire] naturel, dans le rire d'un enfant ou d'une jeune fille, la liberté métaphysique de l'homme se manifeste inconsciemment pour lui-même. Elle acquiert la conscience de soi [même] dans le rire réfléchi de l'homme qui pense. Celui-ci a une connaissance claire d'un autre monde idéal, <27 v.> qu'il oppose à cette réalité apparente qui est toute la réalité pour la brute et pour l'homme abruti — il voit le contraste et il se moque de la fausse réalité, il rit. Comment pourrait-il rire s'il croyait vraiment à cette réalité misérable; mais il rit parce qu'il sait bien que la vraie réalité appartient à l'autre monde, au monde idéal, dont celui-ci n'est qu'une ombre difforme. Il ne se sent libre dans ce monde que parce qu'il est citoyen d'un autre; [il peut bien se moquer] ce n'est que dans sa qualité d'être métaphysique qu'il peut se moquer de son être physique. Ce même rire et vraiment humain est produit en nous par les grands poètes satiriques et comiques et par les grands humoristes. Qu'on ne me dise pas que la satire, en se moquant de la réalité actuelle d'une époque et d'une société, a pour idéal non pas une réalité transcendante mais la même réalité phénoménale seulement d'une autre époque ou d'une autre société. Cela n'est vrai que d'une satire superficielle qui s'attaque au mal apparent sans atteindre ses racines. Mais la vraie satire ne nous représente par les misères de tel[b] ou tel phénomène partiel mais de l'état de l'humanité elle-même, elle

[a] В рукописи: «peut pas».
[b] В рукописи: «d'un».

Самый общий из этих феноменов, который при углубленном изучении выявляет [природу] метафизический характер человека, — это феномен *смеха*. Известно, что только человек обладает этой способностью; животные хоть и плачут иногда, но никогда не смеются; даже самая легкая улыбка у них невозможна. [И если человек по своему внутреннему характеру определяется как метафизическое существо] И если бы меня попросили определить человека через признак столь же характерный, сколь и явный, я бы назвал его существом, которое смеется. Мы скоро увидим, как это [определение] связано с предыдущим определением человека как существа метафизического.

<27> Животное, полностью поглощенное данной реальностью, не может занять по отношению к ней позицию критическую и отрицающую, именно поэтому оно не [смеется] способно смеяться; ведь смех предполагает состояние свободы: раб не смеется. Мир явлений, состояния чувственного сознания животного представляют для него весь его мир, [именно поэтому] оно не может от них освободиться, оно ими поглощено, и потому оно столь серьезно. Человек может быть легкомысленным, может смеяться, и это является доказательством его природной свободы. Но очевидно, что человек может быть свободен от внешней необходимости мира явлений лишь постольку, поскольку он не принадлежит к этому миру целиком, поскольку он не является исключительно природным существом. Он может быть свободен от одного мира лишь в том случае, если принадлежит также и к другому. Таким образом, человеческий смех, доказывая природную свободу человека, доказывает тем самым его качество метафизического существа. В [обычном] естественном смехе, в смехе ребенка или девушки метафизическая свобода человека проявляется бессознательно для него самого. Она приобретает самосознание в осмысленном смехе думающего человека. У него имеется ясное сознание другого, идеального мира, <27 об.> противополагаемого им этой кажущейся реальности, которая является всей реальностью для зверя или озверевшего человека, — он видит контраст и насмехается над ложной реальностью, он смеется. Разве мог бы он смеяться, если бы он действительно верил в эту ничтожную реальность; но он смеется, потому что хорошо знает, что подлинная реальность принадлежит другому миру, миру идеальному, искаженной тенью которого является этот мир. Он чувствует себя свободным в этом мире лишь потому, что он гражданин мира другого, [он может насмехаться] и лишь в качестве существа метафизического он может насмехаться над своим природным существом. Тот же подлинно человеческий смех вызывают в нас великие сатирические и комические поэты, а также великие юмористы. Пусть мне не говорят, что сатира, насмехаясь над современной реальностью некоей эпохи или некоего общества, имеет в качестве идеала не трансцендентную реальность, но ту же феноменальную реальность, только иной эпохи или иного общества. Это верно лишь в отношении сатиры поверхностной, которая набрасывается на мнимое зло, не достигая его корней. Настоящая сатира представляет недостатки не того или иного отдельного явления, но состояния самого человечества, она

se moque <28> de toute notre réalité apparente et de l'homme partant qu'il est assujetti à cette réalité. Et si cet état de misère était notre état définitif, si cette réalité méprisable était la seule réalité, il faudrait bien se suicider; mais nous leur jetons le défi et nous rions. Ce n'est pas notre patrie: qu'est-ce que ça nous fait?

Un autre phénomène de la vie humaine révélant son caractère métaphysique est l'art et la poésie. Quel est le sujet véritable de l'art? Dans les temps anciens, où on avait bien la chose mais non son idée, on définissait l'art comme l'imitation de la nature. Mais il est évident que, s'il n'était que ça, il ne pouvait[a] avoir aucune valeur propre, et l'on pourrait bien dire avec un écrivain qu'une pomme qu'on peut manger vaut beaucoup mieux qu'une pomme peinte. Mais le fait est que les œuvres de l'art produisent sur nous une [action] impression tout à fait spéciale mais qui est aussi [réelle] [forte] puissante ou même beaucoup plus [réelle] puissante encore que l'[action] impression produite par la réalité correspondante, ce qui serait impossible si l'œuvre de l'art n'était que la reproduction de cette réalité. L'art ne copie pas les phénomènes individuels — ce n'est pas la photographie; toutes les productions de l'art doivent avoir un caractère général et universel; mais d'un autre côté elles[b] ne peuvent pas être des pures généralité<s>: rien n'est plus opposé à l'art que les abstractions. Les sujets de l'art et de la poésie sont des réalités concrètes, des individualités, mais des individualités universelles ou typiques. Et cette union intime de l'individuel et de l'universel dans les œuvres de l'art a été reconnue comme le caractère spécifique de l'art, tandis que, dans notre monde apparent, les individus ne sont pas des universaux et les universaux ne sont pas <28 v.> des individus. Ainsi quoique, matériellement, [la réalité] le monde[c] de l'art soit le même que notre monde réel, formellement c'est un autre; et, s'il y a entre les deux un rapport d'imitation, il faut dire que c'est notre réalité apparente qui est une mauvaise copie, une parodie du monde idéal dont les images séparé<e>s se présentent à nous dans les œuvres inspirées de l'artiste et du poète. Et si un homme peut produire ces images, et si les autres peuvent les comprendre immédiatement, cela prouve que cette réalité idéale, cette réalité métaphysique est la région propre de l'homme, cela prouve que l'homme est un être métaphysique.

En parlant de l'être métaphysique de l'homme partant qu'il se manifeste dans le rire et dans les beaux-arts, je ne suis pas bien sûr d'être compris par la majorité de mes lecteurs. Dans notre âge stupide et sérieux, le génie divin a disparu et la gaieté franche avec. Les œuvres des beaux-arts qu'on fait [encore] de nos jours ne sont que des copies des copies, et si l'on rit encore ce n'est que par habitude. Le seul représentant du côté idéal de l'homme que l'on reconnaît encore, c'est ce qui a le minimum de l'idéal — la science positive, l'ennemi déclaré de toute métaphysique. Mais cet empressement

[a] В рукописи: «pouvait pas»
[b] В рукописи: «ils».
[c] В рукописи: «le mode».

насмехается <28> над всей нашей кажущейся реальностью и над человеком, поскольку он подчинен этой реальности. И если бы это ничтожное состояние было нашим окончательным состоянием, если бы эта презираемая реальность была единственной, то следовало бы покончить с собой; но мы бросаем им вызов и смеемся. Не там наше отечество: что нам до них?

Другой феномен человеческой жизни, выявляющий свой метафизический характер, — это искусство и поэзия. Что является истинным предметом искусства? В древние времена, когда люди обладали вещью, но не обладали ее идеей, искусство определяли как подражание природе. Очевидно, что оно только этим и было, оно не могло иметь никакой самостоятельной ценности, и можно было бы сказать вместе с одним писателем, что яблоко, которое можно съесть, ценится гораздо выше, чем яблоко нарисованное. Но достоверно, что произведения искусства производят на нас совершенно особое [действие] впечатление, которое так же и даже значительно более [реально] [сильно] могущественно, чем [действие] впечатление, произведенное соответствующей реальностью, что было бы невозможно, будь произведение искусства лишь воспроизведением этой реальности. Искусство не копирует единичные явления — это не фотография; все произведения искусства должны иметь общий и универсальный характер, но, с другой стороны, они не могут быть чистыми универсалиями: ничто так не противоположно искусству, как абстракции. Предметы искусства и поэзии — это конкретные реалии, индивидуальности, но индивидуальности всеобщие, или типические. И этот тесный союз индивидуального и универсального в произведениях искусства был признан отличительной особенностью искусства, тогда как в нашем видимом мире индивиды не являются универсалиями, а универсалии не являются <28 об.> индивидами. Таким образом, хотя материально [реальность] мир искусства является тождественным нашему реальному миру, формально он другой; и если между ними существует отношение подражания, то надо сказать, что наша кажущаяся реальность есть дурная копия, пародия на идеальный мир, разрозненные картинки которого предстают перед нами в произведениях, одушевленных художником и поэтом. И если один человек может создавать эти картинки, а другие могут непосредственно их понимать, то это доказывает, что эта идеальная реальность, эта метафизическая реальность является областью, присущей человеку, это доказывает, что человек — метафизическое существо.

Говоря о метафизическом существе человека, исходя из того, что оно проявляется в смехе и в изящных искусствах, я не могу быть вполне уверен в том, что буду понят большинством моих читателей. В наш безумный и серьезный век божественный гений исчез, и искренняя радость вместе с ним. Произведения искусства, которые производят [еще] в наши дни, есть только копии копий, и если люди еще смеются, то лишь по привычке. Единственное, что еще признают представляющим идеальную сторону человека, — то, что содержит в себе минимум идеального, положительная наука, открытый враг всякой метафизики. Но эта горячность,

avec lequel la plupart des savants se déclarent innocents de toute métaphysique ou même l'attaquent [ouvertem<ent>] directement rend l'affaire suspecte et nous mène à examiner le vrai rapport de la science positive et de la métaphysique (из вступит<ельной> л<екции>).

<29> Nous avons indiqué que dans les œuvres de l'art [le monde] la réalité métaphysique nous est [donnée] présentée dans des images séparées. Le besoin de la science exige qu'elle[a] nous soit donnée dans une connaissance logique, comme un tout universel. [Malgré la réalité incontestable du besoin métaphysique de l'homme] Et c'est justement cela qu'on rejette de nos jours de la manière la plus absolue. Mais cette haine contre toute métaphysique est évidemment la meilleure preuve de la réalité du besoin métaphysique et, plus cette haine est acharnée, plus est manifeste la puissance de la force ennemie. Les ennemis de la métaphysique ne pouvant pas nier le fait même du besoin métaphysique doivent soutenir ou que ce besoin est anormal, exclusif, une sorte de maladie, ou qu'étant normal, c'est-à-dire inhérent à la nature humaine, il ne peut pas néanmoins être satisfait. Quant à la première supposition, elle est parfaitement arbitraire. Quel est le critère des besoins normaux? Tout besoin est normal s'il existe. Mais, s'il y avait même des besoins anormaux, comment pourrait<-on> mettre dans ce nombre un besoin universel, [appartenant] apparaissant chez les hommes les plus différents, dans tous les âges et tous les pays? Car il est hors de doute que le besoin de la connaissance métaphysique sous telle forme ou telle autre, comme religion <29 v.> ou comme philosophie, est propre à l'immense majorité des hommes, de sorte que ce sont ceux auxquels ce besoin manque absolument qui peuvent être regardés comme des êtres anormaux, des monstres. Quant à cette affirmation que le besoin métaphysique, quoique inhérent à la nature humaine, ne peut jamais être satisfait, elle revient à dire que l'homme est condamné à une souffrance éternelle, à faire de l'humanité un Tantale spirituel dans toute l'éternité. [Il est bien] Une telle supposition est trop grave pour que nous l'admettions sur la parole de ces messieurs, sans bien examiner les raisons sur lesquelles elle peut être fondée.

Chapitre II

DE LA POSSIBILITÉ DE LA CONNAISSANCE MÉTAPHYSIQUE

Avant d'examiner les raisons philosophiques par lesquelles[b] on veut prouver l'impossibilité de la métaphysique, il faut dire quelques mots sur l'argument populaire, je dirai vulgaire, le plus souvent employé dans le même but. Il consiste à dire que l'esprit humain est trop borné pour connaître la substance véritable des choses, la réalité métaphysique: «Dans les profondeurs intimes de la nature il n'est permis de pénétrer à aucun esprit créé. <30> Sois content

[a] В рукописи: «il».
[b] В рукописи: «lesquels».

с которой большинство ученых объявляют себя чуждыми всякой метафизике или даже [открыто] прямо нападают на нее, весьма подозрительна и подводит нас к изучению истинного отношения положительной науки и метафизики (из вступит<ельной> л<екции>).

<29> Мы указали, что в произведениях искусства [мир] метафизическая реальность [дана] представлена нам в разрозненных картинках. Наука требует, чтобы она нам была дана в логическом познании как всеобщее единство. [Несмотря на неоспоримую реальность метафизической потребности человека] Именно это требование сегодня отбрасывают наиболее категорическим образом. Но эта ненависть ко всему метафизическому очевидным образом является лучшим доказательством реальности метафизической потребности, и чем эта ненависть отчаяннее, тем более проявляется мощь враждебной силы. Недруги метафизики, будучи не в состоянии отрицать сам факт метафизической потребности, должны утверждать, или что эта потребность ненормальна, исключительна, является чем-то вроде болезни, или что, будучи нормальной, то есть свойственной человеческой природе, она тем не менее не может быть удовлетворена. Что касается первого предположения, то оно совершенно произвольно. Что является критерием нормальных потребностей? Всякая потребность нормальна, если она существует. Но если бы даже существовали ненормальные потребности, то как можно было бы поместить в их число потребность всеобщую, [принадлежащую] появляющуюся у самых разных людей — во все времена и во всех странах? Так как вне всякого сомнения, что потребность метафизического познания в той или иной форме, будь то религия <29 об.> или философия, свойственна огромному большинству людей, то именно те, у кого эта потребность отсутствует абсолютно, могут быть рассмотрены как существа ненормальные, как чудовища. Что касается того утверждения, что метафизическая потребность хотя и свойственна человеческой природе, но никогда не может быть удовлетворена, то это все равно что сказать, что человек приговорен к вечному страданию, и сделать из человечества духовного Тантала на веки вечные. Такое предположение слишком серьезно, чтобы мы приняли его со слов этих господ, не изучив как следует доказательств, на которых оно может быть основано.

Глава вторая

О ВОЗМОЖНОСТИ МЕТАФИЗИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

Прежде чем исследовать философские доводы, с помощью которых хотят доказать невозможность метафизики, надо сказать несколько слов о распространенном, я бы даже сказал расхожем, аргументе, употребляемом наиболее часто с той же целью. Он заключается в утверждении, что человеческий ум слишком ограничен для познания истинной субстанции вещей, метафизической реальности: «В сокровенные глубины природы не позволено проникнуть никакому сотворенному духу. <30> Будь доволен,

si elle te montre seulement son extérieur!» Maintenant, par quoi connaissons-nous que l'esprit humain est borné et incapable de connaître l'essence des choses? Par expérience sans doute. Mais toute expérience se rapporte à une série de phénomènes dans un certain temps donné. Ainsi, nous fondant sur l'expérience, nous pourrions affirmer que l'esprit humain dans son développement passé et jusqu'au moment [présent] actuel [s'est montré incapable] n'a pas réussi à[a] connaître la réalité métaphysique. Mais comme nous ne savons pas dans quel rapport le temps parcouru déjà par l'humanité est avec le temps qu'elle a encore à parcourir, <ainsi> conclure de l'incapacité [insuccès] montrée dans le développement précédent à l'incapacité absolue serait aussi peu raisonnable que [que d'affirmer qu'un enfant], en[b] voyant un enfant de quelques mois, affirmer qu'il est pour toujours privé du don de la parole parce qu'il n'a pas pu parler jusqu'à présent. L'humanuté peut bien être aussi incapable de la connaissance métaphysique qu'un enfant de quelques mois est incapable de parler. Mais plus encore. Dès que nous admettons que l'humanité est dans un état de développement, nous ne pouvons pas même affirmer dans un moment donné qu'elle est incapable actuellement de quelque chose. Tout développement en effet est soumis à la loi de la continuité, en conséquence de laquelle nous ne pouvons jamais indiquer une limite absolue entre les phases ou degrés différents de ce développement: elles s'entrelacent toujours et une phase nouvelle a commencé que la précédente n'a pas encore atteint son but; ainsi, dès que nous admettons — et nous ne pouvons pas ne pas l'admettre — que dans une phase future du développement <30 v.> de l'humanité, dans un avenir indéterminé, elle sera capable de connaître la réalité métaphysique, comment pouvons-nous être sûrs que cet avenir n'est pas arrivé déjà au moins pour quelques individus? Ainsi l'expérience ne peut nous donner absolument rien de certain quant à la capacité ou l'incapacité de l'esprit humain pour la connaissance métaphysique.

Ou affirmera-t-on que les limites de l'esprit humain, qui le [font] rendent incapable de connaître la réalité métaphysique, que ces limites sont substantielles et absolument nécessaires, c'est-à-dire inhérentes à [l'essence même de] l'esprit humain, non pas dans sa manifestation temporelle comme à un phénomène, mais dans son essence intérieure, dans sa nature substantielle et absolue? Mais une telle affirmation suppose déjà que nous connaissons l'essence intérieure de l'esprit humain, que nous le connaissons comme substance — car autrement nous ne pourrions pas savoir ce qui lui est inhérent dans son essence; cela suppose ainsi une connaissance plus que phénoménale, une connaissance [de l'essence] essentielle ou de substance; cela suppose en un mot une connaissance métaphysique; de sorte que nous fondons sur une connaissance métaphysique notre négation de toute connaissance métaphysique, et par là nous détruisons nous-mêmes notre négation et affirmons la possibilité de la connaissance métaphysique.

---

[a] В рукописи: «de».
[b] В рукописи: «qu'en».

что она открывает тебе свою внешность». Благодаря чему мы знаем, что человеческий ум ограничен и не способен познать сущность вещей? Благодаря опыту, безусловно. Но всякий опыт относится к ряду явлений в некоторое данное время. Таким образом, основываясь на опыте, мы могли бы утверждать, что человеческий ум в своем прошедшем развитии и до настоящего момента [продемонстрировал неспособность] не смог познать метафизическую реальность. Но так как мы не знаем, в каком отношении находится время, уже пройденное человечеством, к тому времени, которое ему еще предстоит пройти, то заключить, основываясь на неспособности [неудаче], продемонстрированной предшествующим развитием, о неспособности абсолютной, было бы столь же неразумно, как [утверждать, что ребенок] утверждать, видя ребенка нескольких месяцев отроду, что он навсегда лишен дара речи, потому что не заговорил до настоящего времени. Быть может, человечество также не способно к метафизическому познанию, как грудной ребенок не способен говорить. Но более того. Как только мы допустим, что человечество находится в состоянии развития, мы даже в данный момент не сможем утверждать, что теперь человечество к чему-либо не способно. Всякое развитие подчинено закону непрерывности, вследствие которого мы никогда не можем указать абсолютную границу между разными фазисами, или ступенями, этого развития: они всегда тесно переплетены, и новый фазис начинается, когда предыдущий еще не достиг своей цели; то есть как только мы допустим — а мы не можем не допустить этого, — что в будущем фазисе развития <30 об.> человечества, в неопределенном будущем, будет возможно познать метафизическую реальность, то можем ли мы быть уверены, что это будущее уже не настало хотя бы для некоторых индивидов? Таким образом, опыт не может нам дать ничего абсолютно достоверного в том, что касается способности или неспособности человеческого ума к метафизическому познанию.

Или кто-нибудь скажет, что границы человеческого ума, которые делают его неспособным познать метафизическую реальность, субстанциально и абсолютно необходимы, то есть свойственны [самой сущности] человеческому уму не в его временном проявлении как феномену, но в его внутренней сущности, в его субстанциальной и абсолютной природе? Но такое утверждение уже предполагает, что мы знаем внутреннюю сущность человеческого ума, что мы знаем его как субстанцию, так как иначе мы не могли бы знать, что ему свойственно в его сущности; это предполагает, следовательно, не только феноменальное познание, но и сущностное, или субстанциальное, познание; это предполагает, одним словом, познание метафизическое. Так что, основывая на метафизическом познании наше отрицание всякого метафизического познания, мы сами же и разрушаем тем самым это отрицание и утверждаем возможность такого познания.

En passant maintenant à l'argument philosophique [contre] prouvant l'impossibilité de la conn<aissance> métaph<ysique>, il est aisé de voir qu'il doit apparaître sous trois aspects selon qu'on prend pour point de départ l'objet à connaître, c'est-à-dire l'être métaph<ysique>, ou bien le sujet connaissant, ou enfin la nature de la connaissance actuelle elle-même.

Le premier aspect réduit à la forme syllogistique est comme il suit.

<31> Maj<or>. L'objet de la connaissance métaph<ysique> est l'être en soi, et non pas l'être relatif.

Min<or>. Nous ne pouvon<s> connaître que les phénomènes, [toute chose que] c'est-à-dire ce qui est relatif à nous, nous ne pouvons pas connaître l'être en soi.

C<onsequentia>. Ergo, nous ne pouvons pas posséder une connaissance métaphysique.

A quoi je réponds: nego majorem, nego minorem, nego consequentiam.

1) Nego majorem. [Quand nous parlons de l'être métaphys<ique> comme] On dispute sur l'object de la conn<aissance> métaphys<ique> sans posséder encore cette connaissance, c'est-à-dire sans savoir ce que peut être cet objet mét<aphysique>. Cependant on doit en avoir une idée quelconque, car autrement on ne saurait pas de quoi on parle. Et s'il est impossible d'en avoir une idée positive ou absolue avant de le connaître, on doit du moins lui donner une définition négative ou relative, [c'est-à-dire] par rapport à ce que nous connaissons, ce qui nous est donné dans notre expérience, c'est-à-dire par rapport à l'être phénoménal ou physique. Et sous ce rapport nous devons donner à l'être mét<aphysique> une définition double. Premièrement, nous le définissons comme ce qui n'est pas l'être phénoménal. Cela est évident. <31 v.> Mais, en distinguant l'être métaphysique du phénoménal, nous devons admettre un rapport nécessaire entre eux et dire, secondement, que l'être mét<aphysique> contient la base absolue de l'être phénoménal. Car la notion même de ce dernier implique qu'il ne possède pas comme tel sa substance véritable, ou son principe absolu, [mais] et que, par conséquent, cette substance véritable ou ce principe absolu des phénomènes est contenu dans un autre être qui n'est plus l'être phénoménal mais l'être métaphysique. Mais, si l'être métaph<ysique> est la base absolue des phénom<ènes>, il [ne peut plus être] n'est plus conçu comme l'être en soi exclusivement, l'être absolument simple et indifférent: il a déjà un rapport, une relation avec l'autre. Mais il ne peut pas être seulement en général la base du monde phénoménal — in abstracto. Si l'être métaph<ysique> et l'être phénom<énal> ne doivent pas <compter?> comme pures abstractions, nous devons considérer l'être mét<aphysique> comme base réelle des phénomènes réels dans toute leur pluralité et variété actuelle, en d'autres mots l'être mét<aphysique> doit contenir en soi le principe de toutes les formes spécifiques et de toutes les propriétés individuelles de notre monde actuel, il doit posséder éminemment <32> toute la plénitude et toute

Переходя теперь к философскому аргументу, [против] доказывающему невозможность метафизического познания, легко увидеть, что он должен проявляться в трех видах, сообразно которым за отправную точку принимается <или> предмет познания, то есть метафизическое существо, или же познающий субъект, или, наконец, сама природа действительного познания.

Первый вид, сведенный к форме силлогизма, таков:

<31> Maj<or>. Предмет метафизического познания есть сущее в себе, а не бытие относительное.

Min<or>. Мы можем познавать только явления, [всякую вещь] то есть то, что относится к нам, следовательно, мы не можем познавать сущее в себе.

C<onsequentia>. Ergo, мы не можем обладать метафизическим познанием.

На это я отвечаю: nego majorem, nego minorem, nego consequentiam.

1) Nego majorem: [Когда мы говорим о метафизическом существе] Предмет метафизического познания обсуждается еще без обладания этим познанием, то есть без знания того, чем может быть этот метафизический предмет. Однако необходимо иметь какую-нибудь идею относительно него, иначе не о чем было бы говорить. Если невозможно иметь такую положительную, или абсолютную, идею, предшествующую его познанию, то необходимо дать ей по крайней мере определение отрицательное или относительное, [то есть] по отношению к тому, что мы уже знаем, что нам дано в нашем опыте, то есть по отношению к феноменальному, или физическому, бытию. В связи с этим мы должны дать метафизическому существу двоякое определение. Прежде всего мы определяем его как то, что не является феноменальным бытием. Это очевидно. <31 об.> Но, отличая метафизическое существо от феноменального, мы должны допустить необходимую связь между ними и сказать затем, что метафизическое существо содержит абсолютную основу бытия феноменального. Так как само понятие последнего предполагает, что феноменальное бытие не обладает как таковое своей истинной субстанцией, или своим абсолютным началом, эта истинная субстанция, или абсолютное начало явлений, должно содержаться в другом бытии, которое не является уже бытием феноменальным, а является бытием метафизическим. Но если метафизическое существо — абсолютная основа явлений, то оно [не может больше быть] понимается не только как сущее исключительно в себе, существо абсолютно простое и безразличное: у него уже существует отношение, связь с другим. Оно не может быть только общей основой феноменального мира — in abstracto. Если метафизическое существо и феноменальное бытие не должны пониматься как чистые абстракции, то мы должны разуметь метафизическое существо как реальную основу реальных явлений во всем их действительном множестве и разнообразии, или, другими словами, метафизическое существо должно содержать в себе начало всех особенных форм и всех индивидуальных свойств нашего действительного мира, оно должно обладать в превосходной степени <32> всей полнотой и всей

la réalité de ce monde. Ainsi, par la définition même de l'être métaphysique, il ne peut pas être exclusivement une substance simple et indifférente, mais, [a-]comme base ou principe réel de tous les phénoménes[-a], <il> doit contenir aussi d'une certaine façon toutes les formes relatives et toutes les réalités de notre monde [phénoménal] actuel (et encore une multitude indéfinie d'autres formes et réalités, car le monde phénoménal n'est pas quelque chose d'accompli, il paraît[b] continuellement de nouveaux phénomènes, dont la base ou le principe doit être contenu dans le monde métaphys<ique>): ce n'est pas un être abstrait ou de raison, mais l'être éminemment réel et concret. Si c'est ainsi, alors il y a une correspondance déterminée entre le monde phénoménal et [l'être] le monde métaphysique, et, par là, la possibilité générale de connaître ce dernier est établie.

2) Nego minorem. Quand on affirme que nous pouvons connaître seulement les phénomènes et non pas l'être en soi, on suppose que ces deux mondes de l'être sont absolument séparés et opposés l'un à l'autre, qu'ils n'ont rien en commun. Et c'est justement cette supposition qui non seulement manque de preuve, mais est décidément fausse. Le phénomène [est le phénom<ène>] veut dire apparence ou manifestation — l'apparence et la manifest<ation> de quelque chose — et de quoi peut-il être la manifestation si ce n'est de l'être en soi? (Car ce qui est est ou en soi ou phénomène pour un autre). Il est évident que nous ne pouvons connaître que ce qui se fait connatre en général pour un autre, qui se manifeste ou apparaît, c'est-à-dire que nous ne pouvons connaître que les phénomènes. Etre phénomène et être connaissable pour un autre est la même chose. Mais, comme les phénomènes ne peuvent être que des manifestations de l'être en soi, alors en les connaissant nous avons une certaine connaissance de ce dernier. Il est parfaitement évident que nous ne pouvons pas connaître immédiatement <32 v.> l'être comme il est en soi [et pour soi], c'est-à-dire que notre connaissance ne peut pas le contenir dans son <esse?> même ou matériellement, de même que l'image dans un miroir ne peut pas contenir matériellement l'objet réfléchi. Mais, comme néanmoins cette image nous donne une connaissance vraie de l'objet partant qu'il peut être réfléchi, de même l'être métaphysique, absolument inconnaissable dans son essence intérieure comme il est pour soi, est véritablement connu comme être objectif dans les phénomènes qui sont ses manifestations, exprimant plus ou moins directement sa nature intérieure. La notion [même] de phénomène comme manifestation ou apparition implique deux termes: premièrement l'être qui apparaît et secondement un autre pour qui il se manifeste, et il est évident que, selon leur [relation] rapport mutuel, la manifestation peut être plus ou moins directe, mais toujours elle est une relation, une existence pour un autre.

Ces remarques nous mettent en état de donner une définition précise de ce que <l'>on appele phénomène et être en soi. Nous entendons par phénomène

---

[a-a] Вставка на полях л. 31 v.

[b] В рукописи: «paraissent».

реальностью этого мира. Таким образом, по своему определению метафизическое существо не может быть исключительно простой и безразличной субстанцией, но, [a-]как основа, или реальное начало, всех явлений[-a], должно известным образом заключать в себе все относительные формы и все реалии нашего [феноменального] действительного мира (и еще неопределенное множество других форм и реалий, ибо феноменальный мир не есть что-нибудь завершенное, непрерывно появляются новые явления, основа или начало которых должны быть заключены в мире метафизическом): это не абстрактное, или умозрительное, бытие, но существо в высшей степени реальное и конкретное. А если так, то между феноменальным миром и [существом] миром метафизическим есть определенное соответствие, через него и устанавливается общая возможность познания последнего.

2) Nego minorem: Когда утверждают, что мы можем познавать только явления, а не сущее в себе, предполагают, что эти два способа бытия абсолютно разделены и противопоставлены друг другу, что у них нет ничего общего. Именно это предположение не только бездоказательно, но решительно ложно. Явление [есть явление] — это видимость, или обнаружение, видимость, или обнаружение чего-нибудь, но чего же может быть обнаружение, как не сущего в себе? (Ибо все, что есть, есть или в себе, или в явлении для другого.) Очевидно, что мы вообще можем знать только то, что дает о себе знать другому, что обнаруживается, или является, то есть мы можем знать только явления. Быть явлением и быть познаваемым для другого значит одно и то же. Но поскольку явления могут быть только обнаружением сущего в себе, постольку, познавая их, мы имеем также и некоторое знание последнего. Совершенно очевидно, что мы не можем непосредственно познавать <32 об.> существо, как оно есть в себе [и для себя], то есть наше познание не может содержать его в самом его <существовании?>, или материально, так же как образ в зеркале не может материально содержать в себе отражаемый предмет. Но как этот образ тем не менее дает нам истинное представление о самом предмете, поскольку он может быть отражен, так же и метафизическое существо, абсолютно непознаваемое в своей внутренней сущности, как оно есть для себя, может быть познано с достоверностью как объективное бытие, в явлениях, которые являются его обнаружениями, выражая более или менее непосредственно его внутреннюю природу. [Само] Понятие явления как обнаружения, или видимости, предполагает два термина: во-первых, существо, которое является, и, во-вторых, то, для которого оно является; и очевидно, что по их взаимному отношению явление может быть более или менее непосредственным, но оно всегда есть отношение, бытие для другого.

Эти замечания позволяют нам дать точное определение того, что называют явлением и сущим в себе. Мы подразумеваем под явлением

[a-a] Вставка на полях л. 31 об.

[tout ce qui existe immédiatement] l'existence immédiate d'un être pout un autre ou ce qui est immédiatement connu par un autre; nous entendons par être en soi [ou être métaphysique] ce qui ne peut pas exister immédiatement pour un autre, ou ne peut pas être connu immédiatement d'un autre. Nous devons bien retenir cette définition, car dans la suite nous verrons son importance. Quant à présent, il nous suffit d'indiquer que la conséquence immédiate de cette définition est la [corrélativité] liaison intime [de l'exist<ence>] du phénom<ène> avec l'être en soi, car [il est de toute évidence que pour exister pour autrui (est c'est la nat<ure> du phénom<ène>), il faut avant être en soi, de sorte que ce n'est que l'être en soi qui nous apparait dans] le premier n'est que l'existence pour autrui, l'existence relative ou la manifestation du dernier, de sorte qu'en connaissant les phénomènes nous connaissons eo ipso l'être [mét<aphysique>] en soi. De là il s'ensuit <33> encore que la différence entre notre connaissance ordinaire et [notre] la conn<aissance> métaph<ysique> n'est que relative ou de degré. Si la connaissance phénoménale n'était que la conn<aissance> des phénom<ènes> comme tels, exclusivement de l'être en soi, et si la connaissance métaph<ysique> était la conn<aissance> de l'être en soi comme tel immédiatement, excl<uant> toute phénoménalité ou manifestation, alors entre ces deux modes de conn<aissance> il n'y aurait rien de commun. Mais nous avons vu que la connaissance immédiate de l'être en soi est une absurdité et, d'un autre côté, que dans toute connaiss<ance> phénom<énale> nous connaissons plus ou moins l'être en soi partant qu'il se manifeste. Alors toute connaissance est connaissance de l'être en soi dans ces phénomènes et la différence ne peut consister que dans ce que certains phénomènes sont des manifestation plus ou moins parfaites de l'être en soi, et, si nous voulons indiquer une différence déterminée entre la connaissance phénoménale proprement dite et la connaissance métaph<ysique>, nous dirons que cette dernière est la connaissance [de la *manifestation*] de l'être en soi dans sa manifestation directe et adéquate ou complète[a]. Maintenant nous n'examinons pas encore[b] si nous avons une telle connaissance, tout ce que nous voulons c'est la possibilité générale d'une telle connaissance et cette possibilité nous est donnée par la définition précédente, car, dès que l'objet métaphysique est une manifestation, il est connaissable par sa nature.

<33 v.> 3) Nego consequentiam. Dans la conclusion il y a plus que dans les prémisses. [c-]Quand même l'objet métaphysique n'aurait aucun rapport avec l'existence phénoménale (ce qui est affirmé dans la majeure et a été trouvé faux) et[-c] quand même dans notre connaissance donnée il n'y aurait rien que des phénomènes (ce qui est affirmé dans la mineure et ce qui a été également trouvé faux), il ne s'ensuivrait <pas> que dans notre connaissance donnée nous ne savons rien sur l'objet métaphysique. Mais on oublie [toujours de prouver]

---

[a] На полях рукописи, отмечено авторским значком сноски: «Le sens précis de ces termes ne nous sera parfaitement clair que dans la suite».

[b] Слово «encore» взято в скобки, над ним надписано «aussi».

[c-c] Вставка на полях рукописи.

[все, что существует непосредственным образом] непосредственное существование одного существа для другого или то, что непосредственно может быть познано другим; мы подразумеваем под сущим в себе то, что не может существовать непосредственно для другого или не может быть познано непосредственно другим. Мы должны хорошо запомнить это определение, так как в дальнейшем увидим его важность. Теперь же нам достаточно отметить, что прямым следствием из этого определения является [соотносительность] тесная связь [существования] между явлением и сущим в себе, так как [совершенно очевидно, что для того чтобы существовать для другого (а в этом и есть природа явления), нужно быть прежде существом в себе, так что только существо в себе является нам в] первое есть лишь существование для другого, существование относительное или проявление последнего, так что, зная явления, мы познаем eo ipso существо [метафизическое] в себе. Отсюда следует <33> еще, что различие между нашим обыкновенным познанием и [нашим] познанием метафизическим лишь относительное или степенное. Если бы феноменальное познание было только познанием явлений как таковых, исключая существо в себе, и если бы метафизическое познание было непосредственным познанием существа в себе как такового, исключая всякую явленность и обнаружение, то между этими двумя способами познания не было бы ничего общего. Но мы видели, что непосредственное познание сущего в себе есть нелепость и что, с другой стороны, во всяком феноменальном познании мы в большей или меньшей степени познаем и сущее в себе, поскольку оно обнаруживается. Итак, всякое познание есть познание сущего в себе в его проявлениях, и разница может заключаться в том, что те или иные из них являются более или менее совершенными обнаружениями существа в себе, и если мы пожелаем указать определенное различие между познанием феноменальным в собственном смысле слова и познанием метафизическим, то мы скажем, что последнее есть познание [*обнаружение*] существа в себе, в его прямом и адекватном (или цельном) обнаружении[a]. Пока мы еще не исследуем, имеем ли мы такое познание, все, что мы хотим — это <выяснить> общую возможность такого познания, и эта возможность дана нам предшествующим определением, ибо как только метафизический предмет проявляется, он познаваем по своей природе.

<33 об.> 3) Nego consequentiam: В заключении есть больше, чем в посылках. [b]Если бы даже метафизический предмет не имел никакой связи с феноменальным существованием (что утверждалось в большей посылке и было признано ложным) и[b] если бы даже в данном нам познании не было ничего, кроме явлений (что утверждалось в меньшей посылке и также было признано ложным), то из этого не следовало бы, что в данном нам познании мы ничего не знаем о метафизическом предмете. Но [всегда] забывают [доказать],

---

[a] На полях рукописи фраза, отмеченная авторским значком сноски: «Точный смысл этих понятий будет нам совершенно ясен лишь в дальнейшем».

[b-b] Вставка на полях рукописи.

que notre connaissance rationnelle ou réfléchie est un acte spontané [de notre esprit] qui ne se borne pas aux connaissances données mais les transforme et élargit. Je ne veux pas parler ici de ce qu'on appelle les idées innées, car leur impossibilité est toujours supposée, à tort ou à raison, comme établie par les adversaires de la métaphysique. [quoique] Pour ne pas compliquer la question je n'en parlerai pas ici. Je ne regarderai que l'acte spontané de la connaissance réfléchie. Car, si même l'esprit humain est une tabula rasa avant l'expérience sensuelle, personne n'a[a] nié encore que, cette expérience étant donnée, l'esprit humain déploie envers elle une faculté à lui propre — la faculté d'abstraction, qui consiste à transformer les [expériences] données empiriques en idées générales. Eh[b] bien, si l'être métaphysique était, comme on le suppose, parfaitement privé de toute qualité phénoménale, si c'était un être absolument simple et indifférent, notre esprit par une abstraction progressive pourrait bien arriver (on sait parfaitement qu'il arrive) à l'idée de l'être absolument libre de toute qualité et forme phénoménale <34> et, par là, il aurait une connaissance adéquate de l'être métaphysique. Mais nous n'avons pas à nous arrêter sur cette possibilité (qu'[a été réalisé] ont réalisée pas mal de systèmes philosophiques et religieux) après que nous avons vu que l'être métaphysique, par sa définition même, ne peut pas être borné par cet état d'indifférence et de vide absolu, et qu'il se manifeste dans toute la plénitude des phénomènes; de sorte que, par la nature de son objet, la connaissance métaphysique est parfaitement possible, ce qu'il fallait démontrer.

Le second aspect de l'argument anti-métaphysique réduit à la forme syllogistique est comme il suit:

Ma<jor>. L'esprit humain comme sujet connaissant est déterminé par certaines formes et catégories qui lui sont propres et en dehors desquelles aucune connaissance ne peut lui être donnée.

Min<or>. L'être métaph<ysique> n'est pas déterminé par ces catégories.

C<onsequentia>. Ergo, nous ne pouvons pas connaître l'être métaph<ysique>.

A quoi je rép<onds>: n<ego> m<ajorem>, n<ego> m<inorem>, n<ego> c<onsequentiam>.

1) N<ego ma<jorem> et min<orem> dans le rapport où elles sont placées par ce syll<ogisme>. Que toute connaissance donnée, que toute notre expérience, c'est-à-dire tout le monde des phénomènes est déterminé par les formes et catégories de notre sujet connaissant, est une grande vérité qui a été clairement démontrée pour la première fois par Kant. Que notre espace et notre temps (sans parler déjà des catégories de notre entendement) <34 v.> dans leur actualité n'appartiennent qu'à notre sujet connaiss<ant>, et non pas aux choses elles-mêmes, est une vérité dont nous aurons l'occasion d'apprécier la grande portée[c]. Mais que ces formes, par leur nature même, ipso genere, soient subjectives,

[a] В рукописи: «n'a pas».

[b] В рукописи: «et».

[c] В рукописи: «dont la grande portée nous aurons l'occasion à apprécier».

что наше рациональное, или рассудочное, познание есть стихийный акт [нашего ума], который не ограничивается данными познаниями, но преобразует и расширяет их. Я не хочу говорить здесь о том, что называют врожденными идеями, так как их невозможность всегда предполагается как установленная, будь то ложно или истинно, противниками метафизики [хотя]. Чтобы не усложнять вопрос, я не буду говорить здесь о них. Я буду исследовать лишь стихийный акт рассудочного познания, так как если даже человеческий ум до чувственного опыта есть tabula rasa, то еще никто не смог отрицать, что если этот опыт дан, то человеческий ум использует свойственную ему способность — способность к абстрагированию, которая заключается в переработке [опытов] эмпирических данных в общие идеи. Если бы метафизическое существо было, как это предполагают, совершенно лишено всякого феноменального качества, если бы оно было существом абсолютно простым и безразличным, то наш ум путем возрастающей абстракции мог бы вскоре прийти (прекрасно известно, что он и приходит) к идее существа, абсолютно свободного от всякого качества и феноменальной формы, и <34> посредством этого он имел бы адекватное познание метафизического существа. Но мы не будем останавливаться на этой возможности (которую [была осуществлена] осуществили многие философские и религиозные системы) после того, как мы увидели, что метафизическое существо уже по самому своему определению не может быть ограничено этим состоянием безразличия и абсолютной пустоты и что оно проявляется во всей полноте явлений. Таким образом, по природе своего предмета метафизическое познание совершенно возможно, что и следовало доказать.

Второй вид аргумента против метафизики, сведенный к форме силлогизма, таков:

Maj<or>. Человеческий ум как познающий субъект определяется некоторыми формами и категориями, которые ему свойственны и вне которых никакое познание не может быть ему дано.

Min<or>. Метафизическое существо не определено этими категориями.

C<onsequentia>. Ergo, мы не можем познать метафизическое существо.

На что я отвечаю: n<ego> m<ajorem>, n<ego> m<inorem>, n<ego> c<onsequentiam>.

1) N<ego> ma<jorem> и min<orem> в том порядке, в какой они поставлены в этом силлогизме. То, что все данное нам познание, весь наш опыт, то есть весь мир явлений, определяется формами и категориями нашего познающего субъекта, — это великая истина, которая впервые ясно была доказана Кантом. То, что наше пространство и наше время (не говоря уже о категориях нашего рассудка) <34 об.> в своей действительности принадлежит только нашему познающему субъекту, а не вещам самим по себе — это истина, великое значение которой мы будем иметь случай оценить. Но что эти формы по самой своей природе, ipso genere, субъективны,

c'est-à-dire que notre espase et notre temps et les cat<égories> de notre entendement ne peuvent avoir rien de correspondant [a-a]dans l'être métaphysique[a-a], cela non seulement n'a pas été démontré[b], mais ni Kant, ni aucun de ses successeurs n'a[c] seulement essayé de le prouver, parce que cette preuve est évidemment impossible, tandis que le contraire est plus que probable. Que l'être métaphysique n'est pas déterminé par *notre* espace et *notre* temps *actuels*, c'est évident; mais qu'il ne soit pas sujet à ces formes *en général*, qu'il ne peut avoir rien qui lui[d] corresponde, c'est une autre question; et nous avons vu que la définition même de l'objet métaph<ysique> exige d'admettre qu'il possedé d'une certaine façon toutes les formes relatives du monde phénoménal.

N<ego> c<onsequentiam> par la même raison à peu près que la conséquence du syllogisme précédent. Quand même les formes de notre connaissance [objectiv<e>] donnée seraient subjectives par leur nature (ce qu'elles ne sont pas) et quand même l'être métaphysique ne pourrait d'aucune façon être déterminé par ces formes (ce qui n'est pas non plus), il s'ensuivrait seulement que toute <35> notre connsissance donnée est subjective et que l'être métaph<ysique> n'en peut pas être l'objet. Mais Kant lui-même admet que notre connaiss<ance> actuelle est composée de deux éléments: 1) l'élément matériel, produit on ne sait pas bien comment par les choses ou les êtres eux-mêmes agissant sur notre réceptivité, et 2) l'élément formel — les formes et les catégories dont l'élément matériel est pour ainsi dire revêtu. Toute notre connaissance des choses est composée de ces deux éléments. Maintenant, en analysant ce produit composé et en faisant abstraction de tous les éléments formels qui n'appartiennent pas aux choses elles-mêmes, nous [obtenon<s>] pouvons obtenir en résultat l'être propre de ces choses, le Ding an sich qui, quant aux choses extérieures, ne serait qu'un pur x pour nous, mais, [comme nous même] dans notre conscience intérieure, notre être en lui-même nous est donné immédiatement, [de sorte que ce qui est inconnu à par dehor<s> est] et par là nous avons une clef de la connaissance métaphysique. C'est là la pensée de l'illustre Schopenhauer. Nous n'avons pas besoin de la soumettre ici à une critique approfondie. Il nous suffit [de voir] [apercevoir] d'indiquer une possibilité de connaissance métaph<ysique> en dehors des formes supp<osées> subject<ives> de la conn<aissance> phénom<énale>. En tout cas, [il est évident que] dès qu'il ne peut pas être démontré que les formes de notre connaissance sont subjectives absolument, ou par leur nature même, la possibilité de la connaissance métaphysique du côté du sujet conn<aissant> est admise.

<35 v.> <Le> 3me aspect. Maj<or>. Toute notre connaiss<ance> actuelle consiste dans des représ<entations> de notre esprit, ou dans des états de notre conscience, et tout ce qui n'est pas un état de notre conscience ne peut pas être connu de nous.

[a-a] Вставка на полях рукописи.
[b] В рукописи: «cela n'a pas été non seulement démontré».
[c] В рукописи: «n'a pas».
[d] В рукописи: «leur».

то есть что наше пространство и наше время, а также категории нашего рассудка не могут иметь ничего соответствующего им [a-]в метафизическом существе[-a], — это не только не было доказано, но ни Кант, ни кто-нибудь из его последователей даже и не пытались это доказать по очевидной невозможности такого доказательства, тогда как противоположное ему более чем вероятно. Что метафизическое существо не определяется ни *нашим действительным* пространством, ни *нашим действительным* временем, это очевидно, но подлежит ли оно или нет этим формам *вообще*, имеет ли оно что-нибудь, им соответствующее, или нет — это другой вопрос, и мы видели уже, что само определение метафизического предмета требует предположить, что он обладает известным образом всеми относительными формами феноменального мира.

N<ego> c<onsequentiam> почти на том же основании, что и вывод предшествующего силлогизма. Если бы формы данного нам [объективного] познания были субъективны по своей природе (каковыми они не являются), и если бы метафизическое существо не могло никаким образом определяться этими формами (что также неверно), то из этого следовало бы только, что все <35> данное нам познание субъективно и что метафизическое существо не может быть его предметом. Но сам Кант допускает, что наше действительное познание составлено из двух элементов: 1) элемента материального, произведенного каким-то образом вещами или самими существами, действующими на нашу восприимчивость, и 2) элемента формального — форм и категорий, в которые материальный элемент, если можно так сказать, облачен. Все наше познание вещей состоит из этих двух элементов. Теперь, анализируя этот составной продукт и абстрагируясь от всех формальных элементов, которые не принадлежат самим вещам, мы [получаем] можем получить в результате чистое бытие этих вещей, Ding an sich, которое по отношению к внешним вещам было бы для нас чистым *x*, но [поскольку мы сами] в нашем внутреннем сознании наше собственное существо в самом себе дано нам непосредственно, [так что то, что не известно нам во внешнем, является] и в этом мы имеем ключ к метафизическому познанию. Это и есть мысль знаменитого Шопенгауэра. Для нас нет необходимости подвергать ее здесь углубленной критике. Нам достаточно [видеть] [заметить] указать на возможность метафизического познания вне предположенных субъективными форм феноменального познания. Во всяком случае, [очевидно, что] раз не может быть доказано, что формы нашего познания субъективны абсолютно, или по своей природе, то возможность метафизического познания со стороны познающего субъекта допускается.

<35 об.> 3-й вид. Maj<or>. Все наше действительное познание заключается в представлениях нашего ума, или в состояниях нашего сознания, а все, что не является состоянием нашего сознания, не может быть нами познано.

[a-a] Вставка на полях рукописи.

Min<or>. L'être mét<aphysique> ne peut pas être un état de notre conscience.

C<onsequentia>. Ergo, nous ne pouvons pas connaître l'être métaph<ysique>.

La rép<onse> est la même: nego m<ajorem>, n<ego> min<orem>, et nego cons<equentiam>.

1) N<ego> maj<orem> (Из статьи «Р<усского> В<естника>»)

2) N<ego> min<orem>. Comme tout phénomène est une représentation ou un état de conscience d'un sujet quelconque, alors l'affirmation contenue dans la mineure revient à dire que l'être métaphysique ne peut pas être phénomène; ce qui a été déjà trouvé faux comme contraire à la définition même de l'être métaph<ysique>.

3) N<ego> c<onsequentiam>. [Si même] Quand de notre connaissance actuelle ou donnée on [fait la] conclut directement à notre connaiss<ance> en général, on oublie toujours le sujet connaissant, comme de<s> enfants qui en comptant la compagnie oublient de se compter eux-mêmes[a]. Si même toute notre conn<aissance> actuelle ou donnée n'était[b] que des états de notre conscience sans aucun rapport immédiat avec l'être vérit<able> des choses, on [ne pourrait] devrait <36> encore démontrer que notre esprit par son action spontanée ne peut pas faire abstraction de toute qualité empirique et arriver à [la connaissance de] des idées absolues et générales, correspondant à l'être métaphysique. Admettons que tout le monde des phénomènes n'est qu'une représentation dans notre esprit; mais cet esprit lui-même ne peut pas être une représentation, car par qui serait-il représenté? Alors c'est un être métaphys<ique>, qui, par son action spontanée, s'élève au-dessus de tout ce monde des images et connaît ce qui lui est homogène. Mais nous n'avons aucun besoin de nous arrêter sur cette possibilité, et renverser séparément les conclusions de nos syllogismes, après que la fausseté des prémisses a été <dé>montrée. Nous avons vu en effet:

1. Que l'être métaphysique n'est pas une essence exclusivement simple et indifférente, mais que c'est un être éminem<m>ent réel et concret.

2. Que les phénomènes ne peuvent pas être séparés de l'être en soi et que dans les phénomènes on connaît plus ou moins directement l'être en soi.

3. Que le caractère subjectif des formes de notre connaissance ne les[c] empêche pas de correspondre à des réalités indépendantes.

4. Que si enfin tous les éléments de notre connaissance sont nos perceptions ou des images, <36 v.> une perc<eption> ou une image ne peut pas être séparée de l'être perçu [ou représenté de sorte que par les représentations] qui de cette manière peut être connu par elles.

Et tout ça revient à dire que la connaissance métaphysique, autant par la propriété de son objet que par celle du sujet connaissant et de la connaissance elle-même, est parfaitement possible, ce qu'il fallait démontrer.

---

[a] В рукописи: «soi-même».

[b] В рукописи: «ne serait».

[c] В рукописи: «leur».

Min<or>. Метафизическое существо не может быть состоянием нашего сознания.

C<onsequentia>. Ergo, мы не можем познать метафизическое существо.

Ответ тот же: nego m<ajorem>, n<ego> min<orem> и nego cons<equentiam>.

1) N<ego> maj<orem> (Из статьи «P<усского> B<естника>»)

2) N<ego> min<orem>. Так как всякое явление есть представление, или состояние сознания, какого-нибудь субъекта, то утверждение, содержащееся в меньшей посылке, сводится к тому, что метафизическое существо не может быть явлением; что уже было признано ложным как противоречащее самому определению метафизического существа.

3) N<ego> c<onsequentiam>. [Если даже] Когда, исходя из действительного, или данного нам, познания, непосредственно [делают вывод] заключают о нашем познании вообще, то всегда забывают о познающем субъекте, так же как дети, считая людей в обществе, забывают посчитать самих себя. Даже если все наше действительное, или данное нам, познание было бы лишь состояниями нашего сознания, непосредственно никак не связанными с истинным бытием вещей, то [нельзя было бы] следовало бы <36> еще доказать, что наш ум не может в своей самопроизвольной деятельности абстрагироваться от всех эмпирических качеств и прийти к [познанию] абсолютным и всеобщим идеям, соответствующим метафизическому существу. Допустим, что весь мир явлений есть лишь представление в нашем уме; но сам этот ум не может быть представлением, так как кем бы он тогда представлялся? Значит, это метафизическое существо, которое в своей самопроизвольной деятельности поднимается над всем этим миром образов и познает то, что ему подобно. Но мы не имеем никакой необходимости останавливаться на этой возможности и по отдельности опровергать выводы наших силлогизмов, после того как ложность посылок была показана. Таким образом, мы увидели:

1. Что метафизическое существо не есть сущность исключительно простая и безразличная, но что это существо в высшей степени реальное и конкретное.

2. Что явления не могут быть отделены от сущего в себе и что в явлении более или менее непосредственно познается сущее в себе.

3. Что субъективный характер форм нашего познания не мешает им соответствовать независимым от них реальностям.

4. Что, наконец, если все элементы нашего познания суть наши представления или образы <36 об.>, то представление, или образ, не может быть отделено от воспринимаемого [или представляемого, поскольку через представления] сущего, которое через них, таким образом, и может быть познано.

Все это снова говорит о том, что метафизическое познание, как по свойству своего предмета, так и по свойству познающего субъекта и самого познания, безусловно возможно, что и требовалось доказать.

Chapitre III

DE LA RÉALITÉ DE LA CONNAISSANCE MÉTAPHYSIQUE

Nous avons défini la métaphysique comme la conn<aissance> de l'être dans sa manifestation directe et complète, ou de l'être dans sa totalité. Maintenant il nous faut expliquer le sens précis du terme directe et du terme totalité.

Tout ce que nous connaissons ou pouvons connaître est subjectivement[a] notre perception ou l'état de notre conscience, car nous ne pouvons pas sortir de nous-mêmes. Mais parmi ces perceptions il y a deux classes parfaitement distinctes. Les unes étant nos perceptions sont cependant immédiatement rapportées à des êtres ou des choses existant hors de nous et indépendants de nous. Leur état subjectif — d'être nos perceptions — n'est regardé que comme le signe ou l'expression d'un <37> être extérieur indépendant.

[b]-Quand nous apercevons quelque objet extérieur par nos sens nous ne pensons pas même que les éléments subjectifs de cette chose sont des perceptions de notre âme, nous ne les regardons que comme représentants de l'objet extérieur, et nous avons vu qu'elles le sont en effet. Ainsi cette classe de nos perceptions nous fait connaître l'être d'autrui ou un autre être; ce ne sont que des manifestations d'un autre être pour <37 v.> nous, c'est-à-dire les manifestations d'un être pour un autre ou les manifestations indirectes. Ce sont toutes les perceptions que nous obtenons au moyen des sens extérieurs, à savoir l'<...>-[b]

<37> Par manifestation directe j'entends la manifestation de l'être pour soi-même, par manifestation indirecte sa manifestat<ion> pour un autre, car nous savons que l'être en soi comme tel (par sa définition) ne peut pas exister immédiatement pour un autre; ainsi, pour se manifester à lui, il doit avant se manifester à soi-même et cette manifestation interne devient alors le sujet de la manifestation extérieure ou pour un autre, de sorte que cette dernière est toujours secondaire ou indirecte. Maintenant nous posons une question de fait: est-ce que nous avons dans notre connaissance une manifestation directe de l'être en soi? предыдущ<ий>[c].

<37 v.> L'autre classe est composée de perceptions ou d'états de conscience qui nous sont donnés sans le moyen des sens extérieurs et qui [n'expriment pas l'être] ne sont pas des signes d'autres êtres mais les manifestations de notre propre <être>. La ligne de démarcation entre ces deux classes est très simple: tout ce que nous percevons par[d] la vue etc. appartient à la classe des perceptions extérieures ou perc<eptions> proprement dites,

---

[a] Слово на полях рукописи.

[b-b] Авторская вставка внизу страницы, переходящая на верх следующей страницы, в конце оборвана.

[c] Слово «предыдущ<ий>», видимо, относится к предшествующему фрагменту

[d] В рукописи: «pas».

Глава третья

О ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ МЕТАФИЗИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

Мы определили метафизику как познание сущего в его непосредственном и полном обнаружении, или сущего в его целостности. Теперь нам необходимо объяснить точный смысл терминов «непосредственный» и «целостность».

Все, что мы знаем или можем познать, субъективно[a] есть наше восприятие или состояние нашего сознания, так как мы не можем выйти из самих себя. Но среди этих восприятий есть два совершенно различных класса. Одни из них, будучи нашими восприятиями, относятся, однако, непосредственно к существам или вещам, существующим вне и независимо от нас. Их субъективное состояние — быть нашими восприятиями — рассматривается лишь как знак, или выражение <37>, внешнего независимого существа.

[b]-Когда мы воспринимаем нашими чувствами какой-либо внешний предмет, мы даже не думаем, что субъективные элементы этой вещи являются восприятиями нашей души; мы смотрим на них лишь как на представляющие внешний предмет, и мы видели, что они в действительности являются таковыми. Таким образом, этот класс наших восприятий дает нам познать существо другого или другое существо; это есть лишь обнаружения другого существа для <37 об.> нас, то есть обнаружения существа для другого, или обнаружения опосредованные. Это все восприятия, которые мы получаем посредством внешних чувств, зная <...>-[b]

<37> Под непосредственным обнаружением я подразумеваю обнаружение сущего для себя, под обнаружением опосредованным — его обнаружение для другого, так как мы знаем, что сущее в себе как таковое (по своему определению) не может существовать непосредственно для другого; следовательно, чтобы обнаружиться для него, оно должно прежде обнаружиться для самого себя, и это внутреннее обнаружение становится, таким образом, субъектом обнаружения внешнего, или для другого, но так, что это последнее всегда вторично, или опосредованно. Теперь мы поставим вопрос по существу: имеем ли мы в нашем познании непосредственное обнаружение сущего в себе? предыдущ<ий>[c].

<37 об.> Другой класс состоит из восприятий, или из состояний сознания, которые даны нам без посредства внешних чувств и которые [не выражают существо] не являются знаками других существ, а являются обнаружениями нашего собственного. Разделительная линия между двумя классами очень проста: все, что мы воспринимаем через зрение и т. д., принадлежит к классу восприятий внешних, или восприятий в собственном смысле,

---

[a] Слово на полях рукописи.

[b-b] Авторская вставка внизу страницы, переходящая на верх следующей страницы, в конце оборвана.

[c] Слово «предыдущ<ий>», видимо, относится к предшествующему фрагменту.

tout le reste appart<ient> à la classe d'états intérieurs de notre consc<ience>. Maintenant c'est matière de fait que dans la sphère de notre expérience nous avons [quelque] des phénomènes qu'on ne peut pas voir, entendre, goûter etc., ce sont nos pensées, sentiments, désirs. Il est évident aussi que même les perceptions extérieures, comme percept<ions>, comme états de n<otre> cons<cience>, de leur côté subj<ectif> appart<iennent> à la classe des phénomènes intérieurs, car il est de toute évid<ence> qu'on ne peut pas voir, toucher, etc. la vue ou la perception de la vue, ni de l'ouïe, ni etc... Les perc<eptions> extérieures ou sensuel<le>s sont comme toutes les autres des états intérieurs de nous-même, mais ce qui les distingue des autres est que dans elles ou par elles notre être est dans un contact immédiat <38> et réel avec d'autres êtres, est déterminé par eux, de sorte que ces états ne peuvent pas être regardés comme les manifestations du sujet par lui pour lui-même, mais comme des manifestations d'un autre par lui et pour lui, c'est-à-dire comme des manifestations indirectes. Que dans ces percept<ions> nous sommes dans un contact *réel* avec d'autres êtres est prouvé par le caractère même de ces perc<eptions>. Notre certitude de ce que nous percevons un objet extérieur réel n'est pas une certitude logique, une conclusion, mais une certitude immédiate qui n'est pas séparé<e> de la perception elle-même. (Critique de l'opinion contraire). [a-]Ainsi dans les phénomènes extérieures nous avons la manifestation réelle d'autres êtres, c'est-à-dire la manifestation indirecte de l'être[-a].

Quant aux états purement intérieurs, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas tel<s> seulement matériellement ou du côté subjectif, mais absolument, qui ne peuvent pas être rapportés à l'action réelle d'autres êtres sur nous mais qui expriment l'action propre de notre être, ils sont par là même les manifestations direct<es> de l'être, c'est-à-dire de notre être, car nous avons vu que, nous-même, notre être psychique ne peut pas être un phénomène mais de toute nécessité est un être proprement dit ou l'être en soi. De là il s'ensuit que dans les états intérieurs de notre conscience, c'est-à-dire dans ceux où nous ne sommes pas réellement déterminés par un autre être, nous avons une [connaissance] manifestation directe de l'être, ce qui est le premier élément de <38 v.> la connaissance métaphysique.

Comme c'est l'être et non le phénomène que nous connaissons dans notre expérience intérieure, alors au moyen d'elle nous pouvons définir ce que c'est que l'être [en différence du phénomène] positivement. Il est évident avant tout que nous sommes être seulement comme puissance ou force (δύναμις) parce que les états actuels de notre conscience, c'est-à-dire telle pensée déterminée, tel sentiment ou tel désir ne constituent pas notre être — ils ne sont que des expressions partielles de cet être; j'ai à présent une pensée et un désir déterm<inés>; mais je puis en avoir, et je sais que j'en aurai, une multitude indéfinie d'autres. Ainsi, avant tout, l'être est une puissance ou force de sentir,

---

[a-a] Вставка на полях рукописи.

все остальное принадлежит к классу внутренних состояний нашего сознания. Теперь достоверно известно, что в сфере нашего опыта мы имеем [некоторое] явления, которые нельзя видеть, слышать, пробовать на вкус и т. д., это наши мысли, чувства, желания. Также очевидно, что даже внешние восприятия как восприятия, как состояния нашего сознания, своей субъективной стороной принадлежат к классу внутренних явлений, так как, со всей очевидностью, нельзя видеть, касаться и т. д. ни зрения, или зрительного восприятия, ни слуха и т. д. ... Внешние, или чувственные, восприятия такие же, как и все другие наши внутренние состояния, но отличает их от остальных то, что в них или через них наше существо находится в непосредственном <38> и реальном контакте с другими существами, определяется ими, так что эти состояния не могут рассматриваться как обнаружения субъекта через самого себя и для самого себя, но должны рассматриваться как обнаружения другого через субъект и для него, то есть как обнаружения опосредованные. То, что в этих восприятиях мы находимся в *реальном* контакте с другими существами, доказано самим характером этих восприятий. Наша уверенность в том, что мы воспринимаем реальный внешний объект, не есть уверенность логическая, умозаключение, но уверенность непосредственная, которая не отделена от самого восприятия. (Критика противоположного мнения.) [a-]Так, во внешних явлениях мы имеем реальное обнаружение других существ, то есть опосредованное обнаружение сущего[-a].

Что касается состояний чисто внутренних, то есть тех, которые являются таковыми не только материально, или с субъективной стороны, но абсолютно, которые не могут быть отнесены к реальному воздействию других существ на нас, но выражают собственное действие нашего существа, то они являются тем самым непосредственными обнаружениями сущего, то есть нашего существа, так как мы видели, что мы сами, наше природное бытие не может быть явлением, но со всей необходимостью есть существо в собственном смысле, или существо в себе. Отсюда следует, что во внутренних состояниях нашего сознания, то есть в тех, в которых мы реально не определены другим существом, мы имеем непосредственное [познание] обнаружение сущего, что и есть первый элемент <38 об.> метафизического познания.

Так как именно сущее, а не явление мы познаем в нашем внутреннем опыте, то с помощью этого опыта мы можем дать положительное определение сущему [в его отличии от феномена]. Прежде всего очевидно, что мы являемся существом только как возможность, или сила (δύναμις), потому что действительные состояния нашего сознания, то есть та или иная определенная мысль, то или иное чувство, то или иное желание не составляют нашего существа, — они есть лишь частичные выражения этого существа; у меня есть теперь определенная мысль и желание, но я могу иметь и знаю, что буду иметь бесконечное множество других. Следовательно, прежде всего сущее — это возможность или сила чувствовать,

[a-a] Вставка на полях рукописи.

penser et vouloir. Mais il est aussi évident que je ne puis pas penser *en général*, sentir *en gén<éral>*, vouloir *en gén<éral>*. Je pense d'une certaine façon, je sens et je veux d'une certaine façon déterminée. Ainsi, pour définir non pas l'être abstrait ou l'être de raison mais l'être réel, il faut dire que c'est une puissance active et déterminée d'appétition, de perception et de sentiment, ou que c'est une puissance active de désirer, de percevoir et de sentir d'une manière déterminée.

Nous avons des percept<ions> ext<érieures> qui ne sont que les états de notre être en contact réel avec d'autres êtres, ce qui évid<emment> prouve l'exist<ence> de ces derniers. Mais quels sont ces êtres? Nous avons vu que les <39> percept<ions> que nous avons d'eux n'expriment <nullement> pas imméd<iatement> leur propre nature, car ce ne sont que des manifestations indirectes, elles[a] [ne sont] expriment leur être par rapport au nôtre et non pas en lui-même. Mais ce qu'on appelle choses matérielles ne sont justement que ces percept<ions> ext<érieures>, ces phénom<enes> qui se produisent au contact de deux êtres réels, mais ce n'est nullem<ent> la nature propre ou intérieure des êtres. Cette dernière ne peut être connue que dans sa manifestation directe, que nous avons dans notre conscience partant que nous sommes aussi un être; nous ne pouvons pas connaître immédiatement la manifestation directe d'autres êtres, leur manifestation pour eux-mêmes; mais il nous suffit de connaître la manifestation directe [d'un être] de notre propre être, car la man<ifestation> directe d'un être ne peut pas comme telle être différente de la manif<estation> directe d'un autre; la différence peut être dans les degrés et les propriétés individuelles mais non pas dans la définition générale, comme la rougeur d'un objet ne peut pas être différente comme rougeur de la rougeur d'un autre objet. Un homme comme tel ne diffère pas d'un autre (c'est-à-dire en <sa> qualité d'homme, qui leur est commune à tous les deux). Ainsi la man<ifestation> dir<ecte> ou pour soi d'un être ne peut pas différer de la man<ifestation> dir<ecte> ou pour soi d'un autre être en sa qualité <39 v.> de man<ifestation> directe. Maint<enant> il est év<ident> que les êtres ext<érieurs>, que nous percev<ons> comme des choses mat<érielles> dans leur man<ifestation> ind<irecte>, doivent av<oir> aussi une man<ifestation> directe ou pour eux, car l'indirecte suppose la directe; autrement nous aurions une connaissance directe des êtres ext<érieurs>, ce qui est absurde. Ainsi nous devons admettre que les êtres ext<érieurs> se manifestent aussi comme puiss<ance> act<ive> <d'> a<ppétition>, de p<erception> <et de> s<entiment>.

(Из «Р<усского> В<естника>»)

[b-b][Nous avons établi une pluralité d'êtres réels déf<inis> comme puiss<ance> act<ive> de <sentir?>, il s'ensuit de la définit<ion> que ces êtres se dist<inguent> par degrés. Le degré infér<ieur>, <c'est> l'atome du monde inorganique; le degré supér<ieur> à nous connu, c'est l'homme.][b-b]

---

[a] В рукописи: «ils».

[b-b] Квадратные скобки подлинника.

думать и хотеть. Но также очевидно, что я не могу думать *вообще*, чувствовать *вообще*, хотеть *вообще*. Я думаю определенным образом, чувствую и хочу определенным образом. Таким образом, чтобы определить не абстрактное, или умопостигаемое, есть сущее, но реальное сущее, надо сказать, что это активная и определенная возможность хотения, восприятия и чувствования, или активная возможность хотеть, воспринимать и чувствовать определенным образом.

У нас есть внешние восприятия, которые являются только состояниями нашего существа в реальном контакте с другими существами, что с очевидностью доказывает существование последних. Но каковы эти существа? Мы видели, что <39> восприятия, полученные нами от них, не выражают непосредственно их собственную природу, так как они являются лишь опосредованными обнаружениями, они выражают их существо по отношению к нашему, а не к самому себе. Но то, что называют материальными вещами, и есть именно эти внешние восприятия, эти явления, которые возникают в соприкосновении двух реальных существ, но отнюдь не собственная, или внутренняя, природа этих существ. Эта последняя может быть познана только в своем непосредственном обнаружении, которое мы имеем в нашем сознании, поскольку мы тоже являемся существом; мы не можем знать непосредственно прямое обнаружение других существ, их обнаружение для самих себя, но нам достаточно знать непосредственное обнаружение [существа] нашего собственного существа, ибо непосредственное обнаружение одного существа как таковое не может быть отлично от непосредственного обнаружения другого; различие может быть в степенях и в индивидуальных свойствах, но не в общем определении, так же как краснота одного объекта не отличается как краснота от красноты другого объекта. Человек как таковой не отличается от другого (то есть в <своем> качестве человека, которое обще им обоим). Также и непосредственное обнаружение, или обнаружение существа для себя, не может отличаться от непосредственного обнаружения другого существа для себя в своем качестве <39 об.> непосредственного обнаружения. Теперь очевидно, что внешние существа, которые воспринимаются нами как материальные предметы в их опосредованном обнаружении, должны иметь также непосредственное обнаружение, или обнаружение для себя, так как опосредованное предполагает непосредственное; иначе мы имели бы непосредственное познание внешних вещей, что абсурдно. Таким образом, мы должны допустить, что внешние существа обнаруживаются так же, как активная возможность хотения, восприятия и чувства.

(Из «Р<усского> В<естника>»)

[a-a][Мы установили <наличие> множества реальных существ, определенных как активная возможность <чувствовать?>. Из этого определения следует, что эти существа различаются по степеням. Низшая степень — атом неорганического мира; высшая степень из известных нам — человек.][a-a]

[a-a] Квадратные скобки подлинника.

La défin<ition> de l'être psychique: la puissance active du sentiment intérieur, [a]-qui s'élève jusqu'à la conscience personnelle et la conscience spirituelle-[a] de la sensation d'autrui en lui-même (qui s'élève jusqu' à l'image complète et jusqu'à la pensée), et de l'appétition, c'est-à-dire de la tendance à l'union réelle avec les autres êtres (qui présente trois degrés: l'appét<ition> propr<ement> dite, le désir et le vouloir).

Trois sortes de vouloir en général:

vouloir indifférent
vouloir négatif (haine)
vouloir positif (amour).

<40> Maintenant il est clair que cette pluralité des êtres comme telle ne représente pas l'être en soi: nous avons vu que ce ne sont que les manifestations directes de l'être en soi; mais la manifestation suppose une substance absolue qui se manifeste et, comme la pluralité est déjà une forme de la manifestation, cette substance est une. Maintenant, si chaque être individuel a été défini comme la puissance active de etc., la substance absolu doit être définie comme la puissance active [b]-de se manifester directement de toutes les façones déterm<inées>-[b] du sentiment, de la sensat<ion> et du vouloir de toutes les façon déterminées. Maint<enant> il est évid<ent> que cette défin<ition> contient trois élém<ents>: primo, *la puissance*, 2 <secundo>, l'actualité et 3 <tertio>, l'union de ces deux termes. L'être absolu peut se manifester, il se manifeste réellement, mais dans cette manifestation réelle il ne peut pas exprimer tout son être comme tel et ainsi il reste chez soi. La puissance d'être, par rapport à l'être objectif et réel, est le non-être, c'est l'être purement subjectif, il n'est pas l'être lui-même, il n'est que le sujet, le substrat, l'ὑποκείμενον pour l'être, le non-être pur, la liberté négative. Puis il se manifeste, il est l'être réel et objectif, <40 v.> puis dans la manifestation dans l'être obj<ectif> il se conserve comme puissance, c'est-à-dire comme non-être, il possède l'être objectif mais il n'est pas borné par lui, c'est-à-dire il est positivement libre; car la liberté négative consiste dans ce qu'on n'a pas quelque chose, tandis que la lib<erté> posit<ive> <consiste> dans ce qu'on possède, mais n'est pas possédé. Cet être libre est l'esprit. Ainsi la vraie définition de l'être absolu comme tel, c'est *l'esprit*.

Il est évident que l'être absolu, comme puissance, est la cause matérielle des êtres partiels[c]; comme être objectif ou idée, il en est la cause formelle; enfin, dans sa qualité d'esprit, il est la cause finale, [qui contient] la cause du tout de l'être concret et de la vie. Comme les définitions de l'être absolu découlent de sa nature même, elles[d] ne peuvent pas être sujettes[e] aux formes secondaires des phénomènes, elles sont absolu<e>s et éternel<le>s comme

---

[a-a] Вставка на полях рукописи.
[b-b] Вставка на полях рукописи.
[c] В рукописи: «partielles».
[d] В рукописи: «ils».
[e] В рукописи: «sujet».

Определение психического существа: активная возможность внутреннего чувствования, [a-]которая возвышается до личного самосознания и духовного самосознания[-a], чувствования другого в самом себе (которое поднимается до полного образа и до мысли), и хотения, то есть стремления к реальному союзу с другими существами (которое представляет три ступени: хотение в собственном смысле, желание и воля).

Три общих разновидности воли:

воля безразличная
воля негативная (ненависть)
воля положительная (любовь).

<40> Теперь ясно, что это множество существ как таковое не представляет сущего в себе: мы увидели, что это только непосредственные обнаружения сущего в себе; но обнаружение предполагает абсолютную субстанцию, которая обнаруживается, а раз множественность уже есть форма обнаружения, то эта субстанция едина. Теперь, если каждое индивидуальное существо было определено как активная возможность и т.д., то абсолютная субстанция должна быть определена как активная возможность [b-]непосредственно обнаруживаться всеми определенными способами[-b] чувства, ощущения и воли. Теперь очевидно, что это определение содержит три элемента: <1> primo, *возможность*, 2 <secundo>, действительность и, 3 <tertio>, союз этих двух понятий. Абсолютное существо может обнаруживаться, оно реально обнаруживается, но в этом реальном обнаружении оно не может выразить все свое существо как таковое и, таким образом, оно остается у себя. Возможность бытия по отношению к объективному и реальному бытию есть не-бытие, это бытие чисто субъективное, это даже не само бытие как таковое, это только субъект, субстрат, ὑποκείμενον для бытия, чистое небытие, негативная свобода. После того как оно обнаруживается, становится бытием реальным и объективным, <40 об.> после обнаружения в объективном бытии оно сохраняется как возможность, то есть в качестве небытия оно обладает объективным бытием, но оно не ограничено им, то есть оно положительно свободно; так как свобода негативная заключается в отсутствии владения, тогда как положительная свобода <заключается> в том, чтобы владеть, но самому не быть во владении. Это свободное бытие есть дух. Таким образом, истинное определение абсолютного существа как такового есть *дух*.

Очевидно, что абсолютное существо как возможность есть материальная причина отдельных существ; как существо объективное, или идея, оно есть их формальная причина; наконец, в качестве духа, оно есть целевая причина, [которая содержит] причина всего в конкретном бытии и в жизни. Так как определения абсолютного существа вытекают из самой его природы, они не могут быть подчинены вторичным формам явлений, они абсолютны и вечны, как

[a-a] Вставка на полях рукописи.
[b-b] Вставка на полях рукописи.

lui-même; il contient en soi la matière absolue et éternelle, la forme absolue et éternelle et la totalité abs<olue> et étern<elle> de tout ce qui existe. Mais tout ce qui existe n'est pas abs<olu> et étern<el>. L'être changeant, l'être relatif et purement phénom<énal> du monde ne peut pas être expliqué par l'être absolu, cet être ne peut pas devenir la cause efficiente des phénomènes changeants de l'univers; quelle en est <41> donc la cause immédiate et efficiente?

Si l'on prend les phénomènes particul<iers> dans leur particularité, la réponse est facile: l'agent de ces phénomènes est l'être partiel ou les êtres part<iels>; dans les phén<omènes> de la nature ext<érieure>, ce sont les êtres de la nat<ure> ou les monades inféri<eures>; dans l'activité hum<aine>, ce sont les hommes, les mon<ades> sup<érieures>. Mais si nous considérons les phénom<ènes> non pas séparément mais dans leur relation mutuelle, dans leur totalité, nous verrons que l'agent empirique n'est que le medium de l'action, et non pas l'agent vérit<able>, car ces phénomènes ont pour résultat quelque chose qui n'est contenu ni dans la puissance, ni dans les intentions de l'agent particulier empirique. Si c'était vraiment l'être empirique qui agissait, le résultat de son action devrait correspondre à son but déterminé par les circonstances extérieur<e>s; mais nous voyons que le résultat réel ne [correspond] découle ni du but, ni des agents empiriques, ni des circonstances comme telles. Nous agissons et nous voyons que le résultat représente un but rationnel et général, mais qui n'était pas le nôtre. Et ce but atteint devient un moyen à un autre but encore plus général et plus raisonn<able> et qui encore moins est le nôtre. Toute cette téléologie a un caractère phénomén<al> parce <41 v.> que tous ces buts sont atteints dans le tem<p>s et l'espace, et parce que encore ils sont passagers et relatifs de leur nature, ne servant que comme des moyens à d'autres buts élevés encore[a]. Partant ils ne peuvent pas procéder de l'être absolu, dans lequel tout est absolu comme lui; ils doivent être l'action des êtres particuliers, et comme ces phénomènes téléologiques ont un caractère plus général, plus rationnel et plus universel que nos buts, [ils doive<nt>] et comme ils *gouvernent* l'action des êtres empiriques, ils doivent être attribués à des êtres supérieurs intérieurement et plus puissants que tous les êtres de notre monde. Nous sommes forcés d'admettre l'existence de ces êtres supérieurs encore par deux raisons: la loi de la continuité et la nécessité de l'immortalité des âmes.

Jusqu'ici nous avons procédé en déduisant les conclusions logiquement nécessaire<s> des fait<s> donnés dans notre expérience intérieure immédiate. [b-]Nous avons connu l'être partiel par notre expér<ience> propre, nous avons connu l'être général et nécessaire par l'organe général et nécess<aire> de la connaiss<ance>, la raison[-b]. Maintenant, pour connaître la nature des êtres hors de notre monde, leur rapport avec l'être absolu et avec notre réalité, — pour

[a] В рукописи: «plus élevés encore».
[b-b] Вставка на полях рукописи

оно само; оно содержит в себе абсолютную и вечную материю, абсолютную и вечную форму и абсолютную и вечную целостность всего существующего. Но все существующее не абсолютно и не вечно. Изменяющееся, относительное и чисто феноменальное бытие мира не может быть объяснено через существо абсолютное, такое существо не может стать действующей причиной изменяющихся явлений Вселенной; какова <41> же их непосредственная и действующая причина?

Если взять отдельные явления в их отдельности, то ответ прост: деятель этих явлений есть отдельное существо или отдельные существа; в явлениях внешней природы — это природные существа, или низшие монады; в человеческой деятельности — это люди, высшие монады. Но если мы рассматриваем явления не по отдельности, а в их взаимной связи, в их целостности, то мы увидим, что эмпирический деятель есть лишь посредник действия, а не подлинный деятель, так как эти явления имеют в своем результате нечто, не содержавшееся ни в возможности, ни в намерениях отдельного эмпирического деятеля. Если бы действовало само эмпирическое существо, то результат его действия должен был бы соответствовать его цели, определенной внешними обстоятельствами; но мы видим, что реальный результат не [соответствует] вытекает ни из цели, ни из эмпирических деятелей, ни из обстоятельств как таковых. Действуя, мы видим, что результат представляет собой цель разумную и общую, но отнюдь не нашу. И эта достигнутая цель становится средством для другой цели, еще более общей и более разумной, которая в еще меньшей степени является нашей. Вся эта телеология имеет феноменальный характер, потому <41об.> что все эти цели достигнуты во времени и в пространстве и еще потому, что по своей природе они промежуточны и относительны, служат средствами для других, еще более высоких, целей. Поскольку они не могут исходить из абсолютного существа, в котором все абсолютно, как оно само, они должны быть действием отдельных существ, и раз эти телеологические феномены носят более общий, более разумный и более универсальный характер, чем наши цели, [они должны] и раз они *руководят* действием эмпирических существ, то они должны быть отнесены к более высоким по внутреннему бытию и более могучим существам, чем все существа нашего мира. Мы вынуждены допустить существование таких высших существ еще по двум причинам: это закон непрерывности и необходимость бессмертия душ.

До сих пор мы выводили логически необходимые заключения из фактов, данных в нашем внутреннем непосредственном опыте. [a-]Мы познали отдельное бытие в нашем собственном опыте, мы познали общее и необходимое бытие через общий и необходимый орган познания — через разум[-a]. Но чтобы познать теперь природу существ вне нашего мира, их отношение с абсолютным существом и с нашей реальностью, — для

[a-a] Вставка на полях рукописи.

cette connaissance nos moyens ordinaires ne suffisent pas. <42> Mais, dès que nous avons [déjà] seulement admis l'exist<ence> de ces êtres, les moyens spéciaux[a] sont donnés. Car ces êtres existant et agissant sur nous se révèlent à nous ou se font connaître. Ces êtres sont individ<uels> comme êtres et universels comme êtres supérieurs. Nous les connaissons par *inspiration*, l'organe de la connaissance e<s>t la pensée concrète ou l'intuition, dont l'élément matériel est *l'imagination* et l'élément formel la dialectique[b].

[a] В рукописи: «spéciales».

[b] На обороте листа беспорядочные записи по вертикали и горизонтали, сделанные медиумическим письмом. В разных местах читается: «Софіа Я воротилась к тебе, жизнь моя. Я приду к тебе завтра. Je voudrais bien être vivante pour toi. Sophie».

этого познания наши обычные средства недостаточны <42>. Но как только мы [уже] допустим существование этих существ, мы получим особые средства. Ибо эти существа, существуя и воздействуя на нас, открываются нам, или дают себя познать. Как <всякие> существа, эти существа являются индивидуальными, и, как высшие существа, они универсальны. Мы знаем их через *вдохновение*, органом <их> познания является конкретное мышление, или интуиция, материальным элементом которой является *воображение* и формальным элементом — диалектика[a].

[a] На обороте листа беспорядочные записи по вертикали и горизонтали, сделанные медиумическим письмом. В разных местах читается: «Софіа Я воротилась к тебе, жизнь моя. Я приду к тебе завтра. Мне хотелось бы стать живой для тебя. София».

<43> [Partie Prem<ière>]

Chapitre premier

DES TROIS PHASES [DE LA NATURE] DU PRINCIPE ABSOLU ET DES TROIS HYPOSTASES DIVINES

[La philosophie aussi bien que la religion n'ont un sens que pour ceux qui s'] Le premier principe de la doctrine universelle est le principe absolu de tout être. Comme principe absolu, il existe en soi indépendant de tout être. Comme principe de tout être, il existe dans toute chose et par conséquent peut être connu.

Aucun système n'a nié l'existence du principe absolu. Le scepticisme même [lui] ne [peut affirmer] tend qu'à prouver que ce principe est inconnaissable. Les autres syst<èmes> admettent non seulement son existence mais aussi la possibilité de le connaître [a]et ne diffèrent que dans la définition qu'ils en donnent[a]. Dans la partie dialectique nous aurons à combattre les arguments du scepticisme. Quant aux autres systèmes, les uns considèrent le principe abs<olu> comme matière universelle, comme substance infinie, comme volonté, comme idée ou forme générale de tout être, enfin comme esprit absolu.

<43 v.> La doctrine universelle donne également raison à tous ces systèmes. Et premièrement il est évident que le principe absolu ne peut pas être tel, c'est-à-dire complet ou parfait (car c'est là le sens du mot absolutum venant du verbe absolvere), sans contenir en soi-même la cause matérielle de tout être. Ainsi la première défin<ition> que nous donnons [à l'être] au principe abs<olu> est celle de matière universelle ou la matière première de tout être. Chez les êtres part<iculiers> un être sert de mat<ière> à un autre. [Exemples][b]. Mais la matière universelle, la matière de tout être ne peut pas être un autre être, car il ne peut pas [avoir] se trouver un autre être en dehors de tout être. Ainsi cette matière ne peut pas se définir comme être. Mais si ce n'est pas l'être, c'est le non-être. Cependant cela ne peut pas être le non-être pur et simple ou rien, car alors cela ne pourrait pas être matière de quelque chose. Ainsi cela ne peut pas être la négation de l'être comme tel, mais seulement la négation de l'être actuel (ou en acte), c'est-à-dire: cela n'est que la possibillité ou la puissance (potentia) de l'être. C'est clair: la matière de l'être ne peut pas être cet être lui-même ou dans son actualité, et comme cela ne peut être ni un autre ni rien, cela doit être l'être en puissance ou le non-être relatif. Ce qui est dit de la matière s'applique parfaitement à la notion de substance. Car la substance de l'être, partant qu'on la distingue <44> de l'être lui-même,

---

[a-a] Вставка на полях рукописи.

[b] Квадратные скобки подлинника.

<43> [Часть первая]

Глава первая

О ТРЕХ ФАЗИСАХ [ПРИРОДЫ] АБСОЛЮТНОГО НАЧАЛА И О ТРЕХ БОЖЕСТВЕННЫХ ИПОСТАСЯХ

[Философия наравне с религией имеет смысл лишь для тех, кто]

Первым началом вселенского учения является абсолютное начало всего существующего. Как абсолютное начало оно существует в себе, независимо от всего существующего. Как начало всего существующего, оно существует во всякой вещи и, как следствие, может быть познано.

Ни одна система не отрицала существования абсолютного начала. Даже скептицизм [может утверждать] стремится только к доказательству непознаваемости этого начала. Другие системы допускают не только его существование, но и возможность его познания [a-]и различаются лишь по определению, которое ему дают[-a]. В диалектической части нам предстоит сразить аргументы скептицизма. Что до остальных систем, то они рассматривают абсолютное начало в качестве универсальной материи, бесконечной субстанции, воли, идеи, или всеобщей формы всего существующего, наконец, в качестве абсолютного духа.

<43об.> Вселенское учение в равной степени признает правоту всех этих систем. И в первую очередь очевидно, что абсолютное начало не может быть таковым, то есть полным, или совершенным (так как именно в этом смысл слова absolutum, происходящего от глагола absolvere), не содержа в самом себе материальную причину всего существующего. Таким образом, первое определение, которое мы даем [сущему] абсолютному началу, это определение всеобщей материи, или первой материи всего существующего. У индивидуальных существ одно из них служит материей другому. [Примеры.][b] Но материя всеобщая, материя всего существующего не может быть другим существом, так как оно не может [иметь] найти себе другое бытие вне всего существующего. Следовательно, эта материя не может быть определена как бытие. Но если это не бытие, значит это небытие. Однако это не может быть чистым или простым небытием, или ничем, так как тогда это не могло бы быть материей чего-либо. Поэтому это не может быть отрицанием бытия как такового, но только отрицанием актуального бытия (или в акте), то есть: это лишь возможность, или сила (potentia), бытия. Это ясно: материя бытия не может быть самим этим бытием, или бытием в его действительности, и так как она не может быть ни другим, ни ничем, то она должна быть бытием в возможности, или относительным небытием. То, что сказано о материи, полностью применимо и к понятию субстанции. Ибо субстанция бытия, поскольку ее отличают <44> от самого бытия,

---

[a-a] Вставка на полях рукописи.

[b] Квадратные скобки подлинника.

ne peut qu'être la puissance de l'être. Cela s'applique aussi aux termes de substratum et de sujet (ὑποκείμενον) qui [signifient] ont une étymologie semblable et une signification identique. [Exemples][a]. Ainsi, en définissant le principe absolu comme matière prem<ière>, nous le défin<issons> en même temps comme puissance de l'être ou le non-être relatif, comme substance univ<erselle>, substr<atum> ou sujet.

Différence entre la matière première et la matière seconde ou relative.

Si nous voulons nous former une idée positive de la puiss<ance> de l'être, ou du non-être relatif, nous n'avons qu'à considérer notre propre volonté. On doit distinguer la volonté des actes particuliers et déterminés de vouloir; car, si la volonté ne consistait[b] que dans ces actes, nous ne pourrions pas vouloir autre chose, notre volonté serait parfaitement épuisée par les actes déterm<inés> de voul<oir>. Cep<endant>, en réalité, il n'en est rien; notre volonté, [c-]c'est-à-dire la faculté de vouloir[-c], reste absolument la même après tous les actes de vouloir; nous pouvons vouloir tant qu'il nous plaît, cela n'épuise pas notre volonté, nous ne la perdons pas par là. Par là il est évident que la volonté n'est nullement bornée au vouloir actuel, et que, si ce vouloir, c'est-à-dire les volitions déterminées sont quelque chose, si l'on doit leur attribuer l'être, alors la volonté n'est que la puissance de l'être ou le non-être relatif. Et comme la volonté en général ne consiste <44 v.> qu'en cela, n'est que la puissance de l'action ou de l'être actuel, alors nous pouvons bien dire que le principe absolu comme matière ou substance est la volonté universelle. Et vraim<ent>, s'il est le non-être, il est l'absence ou le manque de l'être. Mais il ne peut pas être [la manque] la privation de l'être dans un sens purement abstrait et négatif coïncidant avec le *rien*. Il doit être en conséquence[d] la privation positive de l'être, <il> est le besoin = soif = désir de l'être. Mais pas un désir déterminé — c'est le désir de l'être en général ou la volonté. Ainsi nous <en> venons de ce côté aussi à la défin<ition> du principe absolu comme volonté universelle, et nous voyons l'identité intérieure de deux notions qui en apparence sont si éloigné<es> l'une de l'autre: la not<ion> de matière et celle de volonté. [Elles sont éloignées par] Ce n'est que la signification secondaire et accidentelle [qui leur est] vulgairement attribuée à ces notions qui les éloigne, tandis qu'elles sont rapprochées par leur sens primitif et essentiel.

[Le principe absolu comme principe de l'être ne peut être limité par l'état de puissance, il doit posséder l'être actuel, la cause formelle de l'être ou l'être objectif.]

La matière universelle suppose une forme universelle, le non-être ou la puissance absolue suppose l'être absolu, le sujet suppose l'objet, la volonté suppose l'idée. Caractéristique de l'idée = être pur.

---

[a] Квадратные скобки подлинника.

[b] В рукописи: «consisterait».

[c-c] Вставка на полях рукописи.

[d] В рукописи: «en conséquent».

может быть только его возможностью. Это применимо также к терминам субстрат и субъект (ὑποκείμενον), которые [означают] имеют подобную этимологию и идентичное значение. [Примеры][a]. Таким образом, определяя абсолютное начало как первую материю, мы определяем его в то же время и как возможность бытия, или относительное не-бытие, как всеобщую субстанцию, субстрат или субъект.

Различие между первой материей и материей вторичной, или относительной.

Если мы хотим образовать для себя положительную идею возможности бытия, или относительного небытия, то мы должны обратиться к рассмотрению нашей собственной воли. Необходимо отличать волю от отдельных и определенных актов воления, так как если бы воля заключалась только в этих действиях, то мы не могли бы желать чего-либо другого, наша воля была бы совершенно исчерпана этими определенными актами воления. Однако в реальности этого не случается. Наша воля, [b]-то есть способность воления[b], остается совершенно такой же после всех актов воления; мы можем хотеть, сколько нам заблагорассудится, ибо это не исчерпывает нашей воли, мы ее тем самым не теряем. Исходя из этого очевидно, что воля абсолютно не ограничена нашим действительным волением, и что если это воление, то есть определенные волевые акты, являются чем-то, если им необходимо приписать бытие, то воля есть не что иное, как возможность бытия, или относительное небытие. И поскольку воля вообще заключается <44 об.> только в этом, есть только возможность действия, или действительного бытия, постольку мы вполне можем сказать, что абсолютное начало (как материя, или субстанция) есть всеобщая воля. И действительно, если оно есть небытие, то оно есть отсутствие или недостаток бытия. Но оно не может быть [недостатком] лишенностью бытия в совершенно абстрактном и негативном смысле, совпадающем с *ничто*. Оно должно быть, следовательно, положительным недостатком бытия, необходимостью = жаждой = желанием бытия. Но не определенным желанием, а желанием бытия вообще, или волей. Таким образом, с этой стороны мы тоже подходим к определению абсолютного начала как всеобщей воли, и мы видим внутреннее тождество двух понятий, которые по видимости столь удалены друг от друга: понятия материи и понятия воли. [Они удалены через] Вторичное и случайное значение, по обыкновению придаваемое этим двум понятиям, лишь отдаляет их друг от друга, тогда как они сближены их изначальным и существенным смыслом.

[Абсолютное начало как начало бытия не может быть ограничено состоянием возможности, оно должно обладать действительным бытием, формальной причиной бытия или объективным бытием.]

Универсальная материя предполагает универсальную форму, небытие, или абсолютная возможность, предполагает абсолютное бытие, субъект предполагает объект, воля предполагает идею. Характеристика идеи = чистому бытию.

---

[a] Квадратные скобки подлинника.

[b-b] Вставка на полях рукописи.

<45> [Le principe absolu de l'être ne pouvant pas être déterminé ni comme être ni comme non-être doit être compris comme [lib<érté>] puissance active de l'être.].

[a-][Le principe absolu de l'être ne peut pas être identique à l'être actuel, [puisque ce qui est] car ce serait contraire à la notion même du principe; il ne peut pas non plus être moins réel que l'être actuel, car alors la réalité de ce dernier ne pourrait pas dériver du principe, ce qui est aussi contraire à la notion du principe. Ainsi le principe][b]

Le principe absolu comme *non-être positif* (super-esse ou plus quam esse). [Je détermine] liberté absolue = esprit. Princ<ipe> de l'unité subst<antielle>. Le principe absolu de la forme ou de la multiplicité idéale: Νοῦς, Λόγος.

Le principe de la multiplicité réelle. Anima mundi.

Le monde divin, le monde idéal, le monde naturel. L'éternité des trois mondes. Le rapport normal des trois mondes considéré dans son éternité ou en soi (ou pour l'absolu): le premier état. Le rapport anormal, l'insurrection du troisième monde: le second état (l'état actuel), (le procès). Le rapport normal comme rétabli ou pour soi (pour nous): troisième état[-a].

<45 v.>[c] La doctrine universelle [dont les principes posit<ives>] a pour commencement le principe absolu de tout être, pour fin ou but la perfection et le bien-être éternel de tout ce qui existe, pour moyen ou milieu le rapport et l'action mutuelle des dieux et des hommes.

Le principe absolu de l'être sous des noms différents [a été] est reconnu par tous les systèmes philosophiques et religieux. Entre ces derniers, le scepticisme même tout en [niant] refusant <en> nous la [possibilité] faculté de le connaître, [doit ne] est obligé d'admettre son existence. Quant aux autres systèmes, ils admettent [non seulement qu'il existe, mais que] en général que le principe absolu peut être connu de nous, mais ils se distinguent entre eux par les notions déterminées qu'ils en donnent. [Nous allons voir que] La doctrine universelle donne raison à tous ces systémes, le scepticisme non exclu.

Il est parfaitement évident que pour connaître le principe absolu comme tel, c'est-à-dire d'une manière absolue, il faut lui être assimilé, il faut posséder l'être absolu. Et comme notre état actuel n'est pas l'état absolu, nous ne pouvons <46> pas connaître le princ<ipe> absolu en lui-même. Mais il est le principe de tout être, et comme tel, dans son rapport avec notre être et notre monde, il peut être connu par nous: et, partant que ce rapport est déterminé par [la nature][d] l'essence propre du principe absolu, nous pouvons avoir une connaissance relative de cette dernière.

[a-a] Фрагмент написан бледными чернилами, отличными от тех, которыми написана предыдущая часть и бóльшая половина последующей части рукописи.

[b] В последних двух абзацах квадратные скобки подлинника. Первый абзац начинается со спуска.

[c] Фрагмент начинается со спуска.

[d] В рукописи зачеркнутое слово «la nature» подчеркнуто волнистой линией, что может означать возвращение автора к первоначальному варианту.

<45> [Абсолютное начало бытия, которое не может быть определено ни как бытие, ни как небытие, должно быть понято как [свобода] активная возможность бытия.]

[a-a][Абсолютное начало бытия не может быть тождественно действительному бытию, так как это противоречило бы самому понятию начала; но оно не может быть и менее реальным, чем действительное бытие, так как иначе реальность последнего не могла бы проистекать из начала, что также противоречит понятию начала. Таким образом, начало][b]

Абсолютное начало как *положительное небытие* (super-esse или plus quam esse). [Я определяю] Абсолютная свобода = дух. Начало субстанциального единства. Абсолютное начало формы или идеального многообразия: Νοῦς, Λόγος.

Начало реального многообразия. Anima mundi.

Мир божественный, мир идеальный, мир природный. Вечность трех миров. Нормальное соотношение трех миров, рассматриваемое в своей вечности, или в себе (или для абсолюта): первое состояние. Ненормальное отношение, восстание третьего мира: второе состояние (настоящее состояние), (процесс). Нормальное отношение как восстановленное, или для себя (для нас): третье состояние[a].

<45 об.>[c] Вселенское учение [положительные начала которого] имеет в качестве исходного начала абсолютное начало всего существующего, в качестве завершения, или цели, — совершенство или вечное благосостояние для всего, что существует, в качестве средства, или посредствующего звена, — отношение и взаимодействие богов и людей.

Абсолютное начало бытия под различными именами признано всеми философскими и религиозными системами. Среди последних даже скептицизм, отрицая существование у нас [возможности] способности к его познанию, вынужден допустить его существование. Что до других систем, то вообще они допускают, что [оно не только существует, но и] абсолютное начало может быть нами познано, но они различаются между собой по определенным названиям, которые ему дают. [Мы увидим, что] Вселенское учение признает относительную справедливость всех этих систем, не исключая скептицизма.

Совершенно очевидно, что для познания абсолютного начала как такового, то есть абсолютным образом, надо уподобиться ему, надо обладать абсолютным бытием. Раз наше действительное состояние абсолютным не является, то мы не можем <46> познать абсолютное начало в нем самом. Но оно есть начало всего существующего и как таковое — в своем отношении к нашему бытию и к нашему миру — оно может быть познано нами: и поскольку это отношение определено [природой][d] собственной сущностью абсолютного начала, постольку мы можем иметь относящееся к ней познание.

[a-a] Фрагмент написан бледными чернилами, отличными от тех, которыми написана предыдущая часть и бóльшая половина последующей части рукописи.

[b] В последних двух абзацах квадратные скобки подлинника. Первый абзац начинается со спуска.

[c] Фрагмент начинается со спуска.

[d] В рукописи зачеркнутое слово «la nature» подчеркнуто волнистой линией, что может означать возвращение автора к первоначальному варианту.

[Et premièrement nous devons affirmer que le principe absolu de tout être (ou le principe de l'être en général) ne peut pas être déterminé comme un être, car en ce cas il y aurait un être en dehors de tout être, ce qui est absurde. [Alors il] faut le définir comme non-être. Mais la catégorie du non-être a deux sens. Elle peut signifier simplement la privation de l'être, c'est-à-dire rien.][a]

Ne pouvant être déterminé ni comme un être (partic<ulier>) ni comme l'être (en général), ni comme non-être (privatif), le principe absolu doit être compris comme la puissance (positive) de l'être, le pr<incipe> n'est pas l'être, il *possède* l'être (c'est-à-dire *tout être*); il le possède, mais n'est pas déterminé, n'est pas limité par lui. Il n'est pas quelque chose et partant il est absolument un, car pluralité suppose relation, suppose qualité. Mais cette unité ne peut pas être l'unité exclusive ou la privation de la pluralité. Il est un par lui-même absolument, c'est-à-dire peut posséder (et possède) la pluralité sans perdre son unité substantielle.

Tout être déterminé (et l'être indéterminé n'est qu'une abstraction), tout être <46 v.> determ<iné> supp<ose> la pluralité. Ainsi le princ<ipe> de l'être doit être le princ<ipe> de la plural<ité>.

D'un côté, le princ<ipe> abs<olu> est au-dessus de tout être, est l'unité abs<olu>, le non-être positif, esprit pur. D'un autre côté, il est la puissance immédiate de l'être ou la matière; car si le pr<incipe> abs<olu> n'était que suressentiel (ou non-être libre), (esprit) — il ne produirait jamais l'être et l'être n'existerait jamais, mais si l'être n'existait pas, il n'en serait pas libre (parce qu'<il> ne peut pas être libre de rien). Ainsi il doit être secondement la *puissance immédiate* ou la *nécessité* de l'être = volonté = ἔρως. (De l'autre feuille sur la priv<ation> posit<ive> comme soif de l'être).

Ce n'est qu'en distinguant intérieurement en lui-même l'autre principe que le pr<incipe> abs<olu> peut se poser comme le pr<incipe> pr<emier>, ce n'est qu'en se trouvant possesseur de la nécessité de l'être qu'il se trouve libre esprit. Ce n'est qu'en divisant l'unité abs<olue> qu'on peut arriver à la vraie pluralité, mais pour diviser il faut avoir le princ<ipe> de division. Il est évid<ent> que se n'est que dans l'unification du pluriel que la nature vraiment <47> une du pr<incipe> abs<olu> peut se manifester.

[b]De la relation intérieure du principe absolu comme tel et de la puissance imméd<iate> de l'être ou matière, tout ce qui existe procède étern <ellement> avec une nécessité absolue (l'expr<ession> de Spin<oza>). En déterm<inant> la matière première l'esprit devient le principe de la forme. La détermination e<s>t la division ou séparation. Le premier degré est la séparation idéelle

---

[a] Квадратные скобки в рукописи.

[b-b'] На полях рукописи: «La matière est la volonté. Toute volonté suppose le sujet voulant. Ici le sujet est le princ<ipe> comme esprit. Il sent en lui la soif de l'être et se distingue de cette soif comme celui qui la possède. Il sent qu'elle est en lui et partant est lui-même, mais qu'elle tend en dehors de lui et est le principe de l'autre».

[Во-первых, мы должны утверждать, что абсолютное начало всего существующего (или начало бытия вообще) не может быть определено как бытие, так как в этом случае вне всего существующего было бы некое бытие, что абсурдно. [Значит,] надо определить его как небытие. Но категория небытия имеет двоякий смысл. Она может означать просто лишенность бытия, то есть ничто.][a]

Абсолютное начало, которое не может быть определено ни как существо (отдельное), ни как бытие (вообще), ни как небытие (в смысле лишенности), должно быть понято как возможность (положительная) бытия; начало не есть бытие, оно *обладает* бытием (то есть *всем существующим*); оно им обладает, но не определено, не ограничено им. Оно не есть что-либо и поэтому оно абсолютно едино, так как множественность предполагает отношение, предполагает качество. Но это единство не может быть исключительным единством, или лишенностью множественности. Оно едино само по себе абсолютно, то есть может обладать (и обладает) множественностью, не теряя своего субстанциального единства.

Всякое определенное бытие (а неопределенное бытие есть лишь абстракция), всякое <46 об.> определенное бытие предполагает множественность. Таким образом, начало бытия должно быть и началом множественности.

С одной стороны, абсолютное начало находится над всем существующим, является абсолютным единством, положительным не-бытием, чистым духом. С другой стороны, оно есть непосредственная возможность бытия, или материя; так как если абсолютное начало было бы лишь сверхсущим (или свободным небытием), (духом), то оно никогда не произвело бы бытие и бытие никогда бы не существовало, но если бы бытие не существовало, то оно не было бы свободным (так как нельзя быть свободным от ничто). Таким образом, во-вторых, оно должно быть *непосредственной возможностью* или *необходимостью* бытия = волей = ἔρως'ом. (Из другого листа о положительной лишенности как жажде бытия.)

Только различая внутри самого себя другое начало, абсолютное начало может полагать себя в качестве первоначала; только обнаруживая себя обладателем необходимости бытия, оно обнаруживает себя и свободным духом. Только разделяя абсолютное единство, можно прийти к истинной множественности, но чтобы разделять, надо иметь принцип деления. Очевидно, что только в единении множественного <47> может проявиться подлинно единая природа абсолютного начала.

[b-b']Все, что существует, вечно происходит с абсолютной необходимостью (выражение Спинозы) из внутренней связи абсолютного начала как такового и непосредственной возможности бытия или материи. Определяя первую материю, дух становится началом формы. Определение есть разделение или отделение. Первая ступень — отделение идеальное

---

[a] Квадратные скобки в рукописи.

[b-b'] На полях рукописи: «Материя — это воля. Всякая воля предполагает волящего субъекта. Здесь субъектом является начало как дух. Оно чувствует в себе жажду бытия и отличает себя от этой жажды как того, кто ею обладает. Оно чувствует, что она есть в нем и поэтому является им самим, но простирается вне его и является началом другого».

ou par l'acte intérieur de l'imagination (Vorstellung). Cette forme intellectuelle est l'idée (Λόγος, Νοῦς). Le second degré est la sépar<ation> *réelle* ou par l'acte de la sensation (N.B. dans la première l'esprit domine, dans la[-b'] seconde la matière. N.B.). La forme réelle est le corps. L'esprit sous la première forme est le Νοῦς, la matière sous la seconde est l'Âme. Ainsi nous avons l'*Intelligence* première et l'âme première. Ce sont des êtres concrets. Le principe absolu en devenant Νοῦς et âme par sa nature même ne cesse pas d'être l'unité absolue et positive. Ainsi nous avons trois hypostases primitives: l'Esprit, l'Intelligence et l'Âme.

<47 v.> Ce n'est que par rapport à l'Intellig<ence> et à l'Âme que l'Esprit se manifeste comme tel, ou pour soi, car pour se manifester ou se poser comme tel il faut se distinguer d'un autre. Ainsi l'Esprit, qui substantiellement est le prius absolu du tout, phénoménalement dépend ou est déterminé par l'Intell<igence> et l'Âme. De même l'Intellig<ence>, qui substant<iellment> est le prius de l'Âme corporisée (l'idée est le pr<ius> du corps), car avant que la forme réelle soit posée actuellement elle doit exister en idée (potentia) (avant de [faire] produire quelque chose il faut savoir, c'est-à-dire avoir l'idée de ce qu'on veut produire), — l'Intell<igence> actuelle, [a-]c'est-à-d<ire> l'Intell<igence> qui pense quelque chose de réel,[-a] dépend de l'Âme. Il est évid<ent> que la dépend<ance> des trois hypostases est mutuelle et qu'elles ne peuvent être comprises que comme coéternelles.

L'Esprit en général est l'unité substantielle et indissoluble, c'est-à-dire qui ne peut pas être anéantie par son contraire, qui subsiste avec lui. [Ainsi] Dans la première hypostase (l'Esprit comme tel) cette unité substantielle existe actuellement (ou *pour* soi); ainsi dans cette hypostase l'unité est absolue; dans la seconde hypostase l'unité substantielle n'est que substantielle: l'actualité est plurielle mais plurielle idéalement, la pluralité réelle [ou actuelle] n'est qu'en puissance. Enfin dans la troisième <48> hypostase la pluralité réelle est l'acte; l'unité substant<ielle> de même que la plur<alité> idéelle ne sont qu'en puiss<ance>. L'Esprit, se posant comme Intellig<ence> et comme Âme, n'est pas épuisé par là, mais, étant de sa nature Esprit, revient à soi et se pose comme tel. De même, dans la position de toute la pluralité des Êtres soit idéels soit réels, l'Esprit revient à soi, et, comme ces positions sont éternel<le>s, ces retours de l'Esprit sont éternels aussi, et par là nous avons en correspondance avec la pluralité idéale produite par l'Intelligence et la pluralité réelle produite par l'Âme une pluralité purement spirituelle: chaque être, séparé idéellement par l'Intelligence et réellement par l'Âme est réuni spirituellement avec l'Esprit dans l'acte de l'amour absolu.

Ce sont les mêmes êtres qui sont compris dans l'unité absolue par l'Esprit, qui sont distingués idéellement par l'Intellig<ence> et qui sont divisés réellement par l'Âme. Les trois mondes ici ne forment qu'un monde sous trois aspects. Il y a une correspondance parfaite entre les trois mondes.

[a-a] Вставка на полях рукописи.

или во внутреннем акте воображения (Vorstellung). Эта умственная форма есть идея (Λόγος, Νοῦς). Вторая ступень — это отделение *реальное* или в чувственном акте (N.B. в первом преобладает дух, во-[b]' втором — материя. N.B.). Реальная форма — это тело. Дух в первой форме есть Νοῦς, материя во второй — есть Душа. Таким образом, мы имеем первичный *Ум* и первичную душу. Это конкретные существа. Абсолютное начало, становясь Νοῦς'ом и душой, по своей природе не прекращает быть абсолютным и положительным единством. Таким образом, мы имеем три первоначальные ипостаси: Дух, Ум и Душа.

<47 об.> Только в отношении к Уму и Душе Дух проявляется как таковой или для себя, так как, чтобы проявиться или полагать себя как такового, надо отличаться от другого. Таким образом, Дух, который субстанциально есть абсолютный prius всего, феноменально зависит или определен Умом и Душой. Таким же образом, Ум, который субстанциально есть prius воплощенной Души (идея есть pr<ius> тела), так как прежде, чем реальная форма будет воплощена в действительности, она должна существовать в идее (potentia) (прежде чем что-то [сделать] произвести, надо знать, то есть иметь идею того, что хочешь произвести), — действительный Ум, [a]-то есть Ум, мыслящий нечто реальное[a], зависит от Души. Очевидно, что зависимость трех ипостасей взаимна и что они могут быть поняты только как совечные.

Дух вообще есть субстанциальное и нерасторжимое единство, то есть такое, которое не может быть уничтожено своей противоположностью, существующей вместе с ним. В первой ипостаси (Дух как таковой) — это субстанциальное единство существует актуально (или *для* себя); таким образом, в этой ипостаси единство абсолютно; во второй ипостаси субстанциальное единство лишь субстанциально: действительность множественна, но множественность эта идеальна, реальная [или действительная] множественность содержится лишь в возможности. Наконец, в третьей <48> ипостаси реальная множественность есть акт; субстанциальное единство, так же как и идеальная множественность, существуют лишь в возможности. Дух, полагающий себя как Ум и как Душу, не исчерпывается этим, но, будучи по своей природе Духом, возвращается к себе и полагает себя как такового. Также и в полагании всей множественности существ, будь то идеальных или реальных, Дух возвращается к себе, а так как его полагания вечны, то и эти возвращения Духа тоже вечны. Посредством этого мы получаем чисто духовную множественность, соотносящуюся с идеальной множественностью, произведенной Умом, и реальной множественностью, произведенной Душой: каждое существо, идеально отделенное Умом и реально — Душой, духовно объединяется с Духом в акте абсолютной любви.

Одни и те же существа включаются в абсолютное единство Духом, идеально различаются Умом и реально разделяются Душой. Три мира создают здесь один мир в трех его видах. Между этими тремя мирами существует совершенная связь.

[a-a] Вставка на полях рукописи.

Le principe absolu est l'Unité et la manifestation du principe dans les trois mondes n'est que la réalisation de l'unité. Dans le premier monde, l'unité substantielle des êtres dans l'esprit est leur unité actuelle: ils ne se distinguent que pour s'unir immédiatement. La pluralité, la division n'est qu'en puissance. L'acte est l'amour[a]. Dans le second monde, les êtres se distinguent idéellement, c'est-à-dire par l'acte primitif de l'Intelligence dans l'espace intelligible. À cette pluralité idéelle correspond l'unité idéelle ou l'ordre intelligible. <48 v.> L'unité idéale ne supprime pas la pluralité. L'Intelligence distingue pour unir, [b]mais dans cette union comme idéelle la distinction est conservée. Enfin,[b] dans le troisième monde, la pluralité étant réelle ou sensible, l'unité doit être réelle et sensible de même.

C'est-à-dire que l'unité, qui est toujours la même, dans le premier monde *subsiste*, dans le second elle est *pensée (représentée)*, dans le troisème elle est *sentie* extérieurement[c].

Dans l'ordre normal, le second principe est sujet du premier (imméd<iatement>) et le troisième sujet du second et par lui du premier. C'est-à-dire que l'Âme ne désire, n'imagine et ne jouit que de l'Intellig<ence> et du monde intelligible, etc. La pluralité réelle n'existe que comme *fond* de la pluralité et de l'unité idéale. L'âme et le monde animal n'est que la matière du monde intelligible, qui de cette manière n'a pas de réalité et de matérialité par lui-même et pour lui-même: il la possède dans le troisième monde, de même que le troisième monde possède son idéalité dans le second et sa spiritualité (l'unité positive ou actuelle) dans le premier. Le troisième monde n'est que la réalité ou la réalisation du second, et celui-ci n'est que l'image ou la représentation du premier. Tout le contenu (idéal) objectif du troisième monde est reçu du second, et toute substantialité ou affirmation — du [second] premier. Le troisième monde ne s'affirme pas pour soi, il n'existe que pour le second, et le second pour le premier. Ainsi toute la pluralité des êtres, toutes les formes idéelles et réelles des mondes n'existent ici que pour l'Esprit ou l'Unité absolue — rien n'existe pour soi. <49> Cette union parfaite des trois mondes [d](où le troisième est absolument passif, le second n'est actif que par rapport au troisième mais passif par rapp<ort> au premier)[d] est le premier état universel. La première hypostase domine: c'est le règne du Père.

---

[a] Здесь в рукописи стоит знак «+», который может быть истолкован как маленький крест или как начало нового абзаца.

[b-b] На полях рукописи:

«Esprit	Intellig<ence>	Âme
Amour	Imagin<ation>	Sensation»

[c] Текст рукописи прерывается медиумическим письмом, заключенным Соловьевым в квадратные скобки: «[Софια + Думай обо мне. Я рожусь <в> апреле <1>878 Софια +]»

Французский текст возобновляется на поле, а затем продолжается на половине листа, находящейся ниже медиумической записи.

[d-d] Вставка на полях рукописи.

Абсолютное начало есть Единство, и проявление начала в трех мирах есть лишь осуществление единства. В первом мире субстанциальное единство существ в Духе есть их действительное единство: если они и различаются, то только для того, чтобы немедленно соединиться. Множественность, разделение <здесь> лишь в возможности. Действием является <здесь> любовь[a]. Во втором мире существа различаются идеально, то есть через первоначальный акт Ума в умопостигаемом пространстве. Этой идеальной множественности соответствует идеальное единство или умопостигаемый порядок. <48 об.> Идеальное единство не отменяет множественности. Ум различает, чтобы соединять, [b]но в этом союзе различие сохранено в качестве идеального. Наконец[b], в третьем мире, где множественность реальна, или чувственна, единство тоже должно быть реальным и чувственным.

То есть единство, будучи всегда одним и тем же, в первом мире *существует*, во втором — оно *мыслится* (*представляется*), в третьем — *чувствуется* внешним образом[c].

В нормальном порядке второе начало является субъектом первого непосредственно, а третье — субъектом второго и через него — первого. То есть Душа желает, воображает, наслаждается только Умом и умопостигаемым миром и т. д. Реальная множественность существует только как *основа* <идеальной> множественности и идеального единства. Душа и животный мир есть лишь материя умопостигаемого мира, который точно так же не имеет реальности и материальности через и для себя самого: он обладает ею в третьем мире, так же как третий мир обладает своей идеальностью во втором, а своей духовностью (положительным или действительным единством) — в первом. Третий мир есть лишь реальность, или реализация, второго, а тот в свою очередь есть лишь образ, или представление, первого. Все (идеальное) объективное содержание третьего мира получено им от второго, а вся субстанциальность, или утверждение, — от [второго] первого. Третий мир не утверждается для себя: он существует только для второго, а второй — для первого. Таким образом, вся множественность существ, все идеальные и реальные формы миров, существуют здесь только для Духа, или абсолютного Единства, — ничто не существует здесь для себя. <49> Этот совершенный союз трех миров, [d](где третий мир абсолютно пассивен, второй активен лишь в отношении к третьему, но пассивен в отношении к первому)[d], составляет первое мировое состояние. Первая ипостась господствует: это царство Отца.

---

[a] Здесь в рукописи стоит знак «+», который может быть истолкован как маленький крест или как начало нового абзаца.

[b-b] На полях рукописи:

«Дух	Ум	Душа
Любовь	Воображение	Чувство»

[c] Текст рукописи прерывается медиумическим письмом, заключенным Соловьевым в квадратные скобки: «[Софια + Думай обо мне. Я рожусь <в> апреле <1>878 Софια +]»

Французский текст возобновляется на поле, а затем продолжается на половине листа, находящейся ниже медиумической записи.

[d-d] Вставка на полях рукописи.

[Mais l'union pour être parfaite doit exister non seulement pour l'Esprit absolu (pour Dieu) mais encore pour les êtres unis; pour avoir l'existence réelle dans la conscience des êtres partiels, l'union doit être atteinte par eux, elle doit être *produite*. Pour être produite, elle doit être avant suspendue ou niée; pour être produite réellement, elle doit être niée réellement.][a]

L'Univers dans cet état nous présente un organisme vivant d'êtres psychiques distingués par le degré du dév<eloppement> et par la relation des trois principes. [b-]Tout être ici n'existe pas pour soi mais seulement comme membre du tout[-b]. Au fond du tout est l'Âme, mais au fond de l'Âme elle-même est le principe antidivin, qui maintenant change de forme. Par rapport à l'Esprit pur en lui-même, par rapp<ort> au non-être (positif), c'était la puissance imméd<iate> et aveugle de l'être partiel (en général). Mais cet être est devenu divin dans le cosmos. Maint<enant> le principe antidivin ne peut être que la puissance de l'être partiel comme exclusif. C'est la puissance qui s'affirme absolument dans un être partiel et veut exclure tous les autres — c'est le principe de la fausse unité, l'opposé diamétral <49 v.> de l'unité divine.

Le princ<ipe> absolu est l'unité positive (le non-être positif). L'unité pos<itive> n'est pas l'absence de la pluralité, mais la domination sur la plur<alité>. Cela suppose la pluralité et la pluralité réelle ou actuelle. La pluralité act<uelle> suppose la division actuelle, la d<ivision> a<ctuelle> suppose l'opposition ou la haine. Ainsi le principe absolu n'est pas seulement le principe de l'amour mais aussi de la haine ou de la méchanceté, non pas le princ<ipe> de l'unité mais de la division et, si néanmoins la nature propre de Dieu consiste dans l'amour et dans l'unité, c'est que l'unité et l'amour ont la puissance sur la division et la haine, ou les ont dans leur puiss<ance>, mais, pour que cette puiss<ance> se manif<este>, la division et la haine doivent se manifester aussi, et alors la suprématie de l'unité et <celle> de l'amour apparaissent comme leur victoire[c].

<50> Chaque degré supérieur de l'être contient les inférieurs comme sa matière. L'Âme du monde est l'Âme humaine: *Spiritus in nobis qui viget illa facit*. L'Âme humaine est le centre conscient et le lien intérieur de tous les êtres. Adam Kadmon. La puissance de l'affirmation exclusive de l'être partiel, l'unité fausse ou l'esprit faux — [le] Satan. Das transcendentale *Ich* de Fichte, l'acte primitif, le principe de tout être partiel et divisé, il s'empare de l'Âme et anéantit son unité. L'Âme est ravie (raptus animae). L'Âme contenait en soi in potentia l'Esprit propre et l'Intellig<ence> propre, le premier comme principe de la fausse unité dont nous avons parlé,

[a] Квадратные скобки подлинника.

[b-b] Вставка на полях рукописи.

[c] На полях рукописи примитивный набросок человеческого лица в профиль и запись, сделанная медиумическим письмом: «Софια. Я родилась».

[Но единство, чтобы быть совершенным, должно существовать не только для абсолютного Духа (для Бога), но еще для объединившихся существ; чтобы иметь реальное существование в сознании отдельных существ, это единство должно быть достигнуто ими, должно быть *произведено*. Чтобы быть произведенным, оно должно быть прежде отложено или отвергнуто; чтобы быть реально произведенным, оно должно быть реально отвергнуто.][a]

Вселенная в этом состоянии представляет живой организм, состоящий из психических существ, различающихся по уровню их развития и по отношению трех начал. [b-]Всякое существо не существует здесь исключительно для себя, но лишь как часть целого[-b]. В основе всего лежит Душа, но в основе самой Души находится антибожественное начало, которое теперь изменяет форму. По отношению к чистому Духу в нем самом, по отношению к не-бытию положительному, это была непосредственная и слепая возможность отдельного бытия (вообще). Но в космосе это бытие стало божественным. Антибожественное начало теперь может быть лишь возможностью отдельного бытия в его исключительности. Сила, укореняющаяся абсолютно в отдельном существе и желающая исключить все остальные, — это начало ложного единства, диаметральная противоположность <49 об.> божественному единству.

Абсолютное начало — это положительное единство (положительное небытие). Положительное единство не есть отсутствие множественности, но превосходство над множественностью. Это предполагает множественность, причем множественность реальную, или действительную. Действительная множественность предполагает действительное разделение, действительное разделение предполагает противостояние или ненависть. Таким образом, абсолютное начало не есть только начало любви, но также и начало ненависти или злобы, начало не только единства, но и разделения, и если тем не менее собственная природа Бога заключается в любви и в единстве, то это говорит о том, что единство и любовь могут превозмочь разделение и ненависть или имеют их в своей возможности, но чтобы обнаружилась эта возможность, должны обнаружиться также и разделение и ненависть, и тогда превосходство единства и любви проявится как их победа[c].

<50> Каждая высшая ступень бытия содержит в себе низшие как свою материю. Душа мира — это человеческая Душа: *Spiritus in nobis qui viget illa facit.* Человеческая Душа — это сознательный центр и внутренняя связь всех существ. Адам Кадмон. Возможность исключительного утверждения отдельного бытия — ложное единство, или ложный дух, — Сатана. Das transcendentale *Ich* Фихте, первоначальный акт, начало всякого отдельного и разделенного существования, он овладевает Душой и уничтожает ее единство. Душа похищена (raptus animae). Душа содержала в себе in potentia чистый Дух и чистый Ум: первый как начало ложного единства, о котором мы говорили,

---

[a] Квадратные скобки подлинника.

[b-b] Вставка на полях рукописи.

[c] На полях рукописи примитивный набросок человеческого лица в профиль и запись, сделанная медиумическим письмом: «Софια. Я родилась».

la seconde comme principe de la division ou de la nég<ation> idéelle — la raison négative (рассудок) — Satan et le Démiurge. Le S<atan> est le produit premier de l'Â<me>, le D<émiurge> suit avec nécessité. Dès que le S<atan> s'est emparé de l'Â<me>, l'Intell<igence> pass<ive> devient active, le Démiurge est produit. Mais (возникновение für-Sich-sein'a (атомов) по логике Гегеля).

Реальный процесс. Материя — атомы под действием Сатаны. [Форма] La forme: leur relation extérieure par l'action du Démiurge. L'âme: leurs unités concrètes par l'action de Sophie. — Les atomes [positifs ou féminins] <50 v.> réels sont composés de trois éléments: l'élément positif ou féminin, qui est la force de l'attraction, la force centripétale, [a]-la force d'inertie-[a], Hestia; l'élélement négatif ou actif, ou masculin, qui est la force de la répulsion, la force centrifugale; l'élément synthétique qui fait que les deux tendances ne s'entredétruisent pas mais s'unissent dans un seul être élémentaire. L'attraction ou l'inertie est l'être en soi ou la volonté, *l'appétition*; la répulsion est l'être pour autrui ou la perception. La synthèse est l'être chez soi ou *l'âme*.

Il est évident que, pour que l'unité se réalise, la force positive doit se matérialiser par rapport à la force négative, lui céder la place, devenir sa matière (ou son objet, perdre sa subjectivité). Comment la force positive de l'appétition cède à la force négative (et relativement) idéale de la perception — nous le savons dans notre expérience intérieure, quand un acte de volonté enflammée, un accès de colère ou de haine par exemple, cède aux suggestions de la raison, est apaisé par elle[b]. La force positive excitée doit devenir passive, doit devenir féminine (ce qu'elle est par sa nature): elle doit s'émasculer.

<51> Le but général du procès universel est la manifestation actuelle de l'unité ou de <la> spiritualité divine dans toute la réalité ou l'incarnation de Dieu dans tous les êtres, ce qui peut être déterminé aussi comme la matérialisation de la divinité. Il est évident que l'être le plus défini ou le plus individuel est en même temps le plus universel — c'est le grand principe qui malgré son évidence a été méconnu par les différentes écoles philosophiques (le réal<isme> et le nomin<alisme> du moyen-âge, le rationalisme abstrait et l'empirisme exclusif de la philosophie moderne). Dans la nature inorganique, le premier des principes cosmiques domine, il ne s'est assujetti au Démiurge qu'extérieurement; dans le monde organique, c'est le Démiurge qui domine, il est extérieurement assujetti à l'Âme; enfin, dans l'homme, l'âme s'affranchit des deux principes et s'assujettit à l'Intelligence et par elle à l'esprit Divin, elle n'est qu'extérieurement sujette aux deux principes cosmiques. Les individus (composés) du monde inorganique sont les *astres*. Les esprits astraux et élémentaires;

[a-a] Вставка на полях рукописи.

[b] На полях рукописи рисунок: 

второй как начало разделения, или идеального отрицания, — отрицательный ум (рассудок) — Сатана и Димиург. Сатана — это первый продукт Души, Димиург следует с необходимостью. Как только Сатана овладевает Душой, пассивный Ум становится активным, рождается Димиург. Но (возникновение für-Sich-sein'a (атомов) по логике Гегеля).

Реальный процесс. Материя — атомы под действием Сатаны. Форма: их внешнее отношение через действие Димиурга. Душа: их конкретные единства через действие Софии. — Реальные [положительные, или женские] <50 об.> атомы составлены из трех элементов: положительный, или женский, элемент, который является силой притяжения — центростремительной силой, [a]-силой инерции-[a], Hestia; элемент отрицательный, или активный, или мужской, который является силой отталкивания, центробежной силой; синтетический элемент, благодаря которому два стремления не разрушают друг друга, но объединяются в одно элементарное существо. Притяжение, или инерция, есть бытие в себе, или воля, *хотение*; отталкивание есть бытие для другого, или восприятие. Синтез есть бытие у себя, или *душа*.

Очевидно, что для того чтобы единство осуществилось, положительная сила должна материализоваться по отношению к негативной силе, уступить ей место, стать ее материей (или ее объектом, потерять свою субъективность). Как положительная сила хотения уступает отрицательной (и относительно) идеальной силе восприятия, мы знаем по нашему внутреннему опыту, когда акт разгоряченной воли, например вспышка гнева или ненависти, уступает внушениям разума, успокаивается им[b]. Возбужденная положительная сила должна стать пассивной, должна стать женственной (то есть тем, что она есть по своей природе); она должна освободиться от мужского начала.

<51> Главная цель мирового процесса есть действительное обнаружение единства, или божественной духовности, во всей реальности, или воплощение Бога во всех существах, что может быть также определено как материализация божества. Очевидно, что существо самое определенное, или самое индивидуальное, есть в то же время и самое универсальное — это великий принцип, который вопреки своей очевидности был отвергнут различными философскими школами (реализм и номинализм средневековья, абстрактный рационализм и исключительный эмпиризм новой философии). В неорганической природе преобладает первое из космических начал, оно подчинено Димиургу лишь внешним образом; в мире органическом преобладает Димиург, он также внешним образом подчинен Душе, наконец, в человеке душа освобождается от обоих начал и подчиняется Уму, а через него — божественному Духу, она только внешним образом подчинена двум космическим началам. (Сложными) индивидами неорганического мира являются *небесные светила*. Духи астральные и стихийные;

[a-a] Вставка на полях рукописи.

[b] На полях рукописи рисунок:

les âmes captives des plantes et des animaux; les âmes libres des hommes. L'homme a l'esprit naturel du Satan, l'Intellig<ence> natur<elle> du Démiurge, <51 v.> l'âme libre de la Sophie par laquelle il peut entrer en rapport avec l'Intell<igence> du Christ et l'Esprit saint de Dieu; c'est pour cela que Dieu ne peut s'incarner que dans l'homme. L'Incarnation de Dieu est l'union réelle de l'Intelligence et de l'Esprit Div<in> avec la Sophie divisée. Dieu doit se matérialiser, s'incarner. Il ne peut le faire qu'en s'unissant intérieurement avec l'homme parce que c'est le seul être qui unit la nature spirituelle, intelligente et animale avec la nature matérielle. L'Esprit et l'Intell<igence> div<ine> sont étern<ellement> unis avec Sophie; mais Sophie elle-même ne possède l'exist<ence> matérielle que dans ses enfants; ainsi pour s'unir matér<iellement> avec Sophie, le Logos et l'Esprit doivent s'unir avec ses enfants.

Dans toutes les religions (anté-chrétiennes) il faut distinguer les principes réels qui agissent et la conscience humaine qui réfléchit d'une manière différente cette action selon la prédominance d'un de ces principes réels. Les principes qui déterminent immédiatement la conscience religieuse sont: Satan, le Démiurge, [l'âme et le Logos] Sophie; parmi ces trois, le principe positif et actif est le Démiurge, Satan est négatif, l'Âme est passive. Dans les <52> mythol<ogies> astrales <le> Dém<iurge> est déterm<iné> par Sat<an>; dans les mytho<logies> solaires et lunaires, il le déterm<ine>; dans les mythol<ogies> phalliques, il agit *par* l'Ame. L'action des principes cosmiques sur l'âme humaine produit la réaction de cette dernière; cette réaction est: 1) la réaction de l'esprit [contre Satan et la matière] — chez les Indiens princip<alement>. 2) la réaction de l'Intelligence — chez les Grecs princip<alement> (la philosophie). 3) la réaction de l'âme proprement dite chez les Hébreux. La pensée des Indiens: malgré toute la pluralité apparente des principes et des choses, il n'y a en vérité qu'un seul Esprit absolu, le Brahm<a>, le Bouddha. [a-]La pensée des Grecs (et des Romains) [malgré]: il n'y a qu'une seule raison absolue qui gouverne tout. La pensée des Hébreux: il n'y a qu'un seul Être individuel et humain qui produit tout (cet être est Jehovah qui doit se manifester pour l'humanité[-a] dans le Messie). Cette pensée [prend] donne l'âme humaine au Logos éternel. [L'âme individuelle de Jésus qui d'un côté parv<ient?>] Le peuple d'Israël est celui chez qui la conscience de l'individualité de l'âme est la plus forte; cette conscience, d'un côté, peut aboutir à un égoïsme et un orgueil excessif; mais, d'un autre côté, unie avec la conscience de la misère actuelle de l'individualité humaine, elle devient la base réelle de la conscience religieuse. L'Âme qui sent et affirme sa nature absolue, <52 v.> et qui sent en même temps son état relatif et misérable, vient à l'abnégation, tend à s'unir avec l'individualité divine, devient passive envers lui. Et le héros divin choisit parmi ces âmes passives celle qui l'est le plus, sa fiancée éternellement prédestinée,

---

[a-a] На полях рукописи:

«La culture primitive qui contenait en germe les cultures indienne, grecque-romaine et hébraïque est la culture égyptienne».

порабощенные души растений и животных; свободные души людей. У человека — природный дух Сатаны, природный Ум Димиурга, <51 об.> свободная душа Софии, через которую он может войти в связь с Умом Христа и Святым Духом Бога, именно поэтому Бог может воплотиться только в человеке. Боговоплощение есть реальный союз Ума и Божественного Духа с разделенной Софией. Бог должен материализоваться, воплотиться. Он может сделать это, лишь соединяясь внутренним образом с человеком, потому что это единственное существо, которое соединяет духовную, разумную и душевную природу с природой материальной. Дух и божественный Ум вечно соединены с Софией; но София сама обладает материальным существованием лишь в своих детях; таким образом, чтобы материально соединиться с Софией, Логос и Дух должны соединиться со своими детьми.

Во всех религиях (дохристианских) надо различать реальные действующие начала и человеческое сознание, различным образом отражающее это действие в зависимости от преобладания одного из этих реальных начал. Начала, которые непосредственно определяют религиозное сознание, таковы: Сатана, Димиург, [Душа и Логос] София; среди этих трех начал положительным и активным является Димиург, Сатана — отрицательное начало, Душа — пассивное. В <52> астральных мифологиях Димиург определяется Сатаной; в солнечных и лунных мифологиях он сам его определяет, в фаллических мифологиях он действует *через* Душу. Действие космических начал на человеческую душу порождает ее реакцию; эта реакция есть: 1) реакция духа [против Сатаны и материи] — преимущественно у индусов. 2) реакция Разума — преимущественно у греков (философия). 3) реакция души в собственном смысле — у евреев. Мысль индусов: несмотря на все видимое многообразие начал и вещей, поистине существует только один абсолютный Дух, Брахма, Будда. [a-a]Мысль греков (и римлян): [несмотря] есть единый абсолютный разум, который управляет всем. Мысль евреев: есть одно индивидуальное и человеческое Существо, которое творит все (это существо есть Иегова, который должен обнаружиться для человечества[a-a] в Мессии). Эта мысль [берет] вручает человеческую душу вечному Логосу. [Индивидуальная душа Иисуса, которая, с одной стороны, происходит] У израильского народа сознание индивидуальности души наиболее сильно; это сознание, с одной стороны, может привести к эгоизму и чрезмерной гордости; но, с другой стороны, соединенное с сознанием действительного ничтожества человеческой индивидуальности, оно становится реальной основой религиозного сознания. Душа, которая чувствует и утверждает свою абсолютную природу и которая чувствует в то же время свое относительное и ничтожное состояние, приходит к самоотвержению, стремится объединиться с божественной личностью, становится пассивной по отношению к ней. Божественный герой выбирает среди этих пассивных душ ту, которая является такой в наибольшей степени, свою невесту, предопределенную в вечности,

---

[a-a] На полях рукописи:

«Первоначальная культура, которая содержала в зародыше индийскую, римскую и еврейскую культуры, — это культура египетская».

et s'unit avec elle quand l'ordre de l'apparition de cette âme dans ce monde est venu; et c'est ainsi qu'à Bethléem de la Judée naquit le sauveur du monde. Expliquer les détails de cette nativité n'appart<ient> pas <au sujet traité> ici. Ce qu'il importe <pour> nous de constater[a], c'est que, [b]dans cet être[b], par l'union intime du Logos individuel et l'âme corporisée de Jésus, la nature divine et la nature humaine se sont unies sans division et sans mixture. Dans Jésus-Christ, Dieu reçoit une âme individuelle humaine; et dans ce sens les Musulmans ont raison en appelant Jésus l'âme de Dieu.

L'âme humaine individuelle, par se séparation de l'âme universelle devenue corporelle et par son opposition active à d'autres individus ayant atteint une conscience propre et séparée, ne peut jamais perdre cette conscience, car elle ne l'a pas reçue, elle n'a <rien> reçu de l'extérieur. Son rapport extérieur, sa corporalité ou matérialité n'a servi que pour traduire en état actuel ce qui existait en elle éternellement dans l'état latent, en puissance ou virtuellement.

<53> La conscience individuelle avec tout son contenu n'est pas quelque chose de nouveau et d'accidentel *créé* par le rapport extérieur. Ce n'est que le contenu éternel de l'âme affirmé actuellement, posé comme tel. La vie intérieure de l'âme est excitée, éveillée par la corporisation, et puis, quand ce but est atteint, le moyen n'est plus nécessaire. Comme, pour apprendre à lire, nous avons besoin des склады et puis, quand nous savons lire[c], nous n'en faisons plus usage. Ainsi, après la mort corporelle, l'âme ne perd rien de ce qu'elle a acquis et continue à exister avec son enveloppe éthérée et psychodique[d] dans son propre espace et son propre temps. Il est évident que l'état de l'individu après la mort est parf<aitement> déterm<iné> par son état avant la mort: on récolte ce qu'on a semé. L'idée puérile des punitions et des récompenses doit être enfin abandonnée par la théologie; les états de peine et de misère, nécessairement liés à l'affirmation exclusive de l'individu, aussi bien que la béatitude de l'individualité qui s'abandonne librement, appartiennent à chaque individu: chaque individu dans cette vie ou dans une autre doit passer par la misère et la douleur pour arriver à la perfection et au bonheur; la perfection suprême appartient à tous les êtres, et chacun a cette perfection selon son caractère propre, car la perfection n'est pas liée à un certain caractére mais tous peuvent la posséder chacun dans son genre.

[e-]La perfection consiste dans l'abandon de sa volonté égoïste: il est évident qu'on abandonne sa volonté sans perdre son caractére et comme il y a une pluralité de caractères égoïstes il doit y avoir une pluralité de caractères saints[-e].

---

[a] В рукописи: «ce qui nous importe à constater».
[b-b] Вставка на полях рукописи.
[c] В рукописи: «nous savons à lire».
[d] На полях рукописи: «NB».
[e-e] Вставка на полях рукописи.

соединяется с ней, когда приходит черед ее появления в мире; именно таким образом в иудейском Вифлееме родился спаситель мира. Здесь не стоит объяснять все детали этого рождества. Но нам важно отметить, что [a-]в этом существе[-a] через внутренний союз личного Логоса и воплотившейся души Иисуса божественная и человеческая природа соединились нераздельно и неслиянно. В Иисусе Христе Бог получает личную человеческую душу, и в этом смысле правы мусульмане, называя Иисуса душой Бога.

Индивидуальная человеческая душа, в своем отделении от мировой души ставшая телесной и в своей активной противоположности другим индивидам достигшая чистого и отдельного сознания, никогда не может потерять это сознание, так как она его и не получала, она <ничего> не получала извне. Ее отношение к внешнему, ее телесность, или материальность, послужила лишь для того, чтобы перевести в действительное состояние то, что существовало в ней вечно в скрытом состоянии, в возможности, или потенциально.

<53> Индивидуальное сознание со всем своим содержанием не есть нечто новое и случайное, *созданное* через внешнее отношение. Это есть лишь вечное содержание души, утвердившееся в действительности, положенное как таковое. Внутренняя жизнь души возбудилась, пробудилась чрез воплощение, а когда эта цель достигнута, то средство становится ненужным. Точно так же, мы нуждаемся в складах, чтобы научиться читать, умея же читать, мы ими больше не пользуемся. Таким образом, после телесной смерти душа не теряет ничего из того, что она приобрела, и продолжает существовать в своей эфирной и психодической оболочке[b], в своем собственном пространстве и в своем собственном времени. Очевидно, что состояние индивида после смерти полностью определено его состоянием до смерти: что посеял, то и пожнешь. Ребяческая идея наказаний и вознаграждений должна быть наконец оставлена теологией: состояния страдания и ничтожества, необходимо связанные с исключительным самоутверждением индивида, так же как и блаженство личности, свободно отказывающейся от себя, принадлежат каждому индивиду: каждый индивид в этой или другой жизни должен пройти через ничтожество и боль, чтобы прийти к совершенству и счастью; высшее совершенство принадлежит всем существам, и каждое из них обладает этим совершенством согласно своему собственному характеру, так как совершенство не связано с одним определенным характером, но все могут им обладать, каждый по-своему.

[c-]Совершенство заключается в отказе от своей эгоистической воли; очевидно, что от своей воли можно отказаться, не потеряв своего характера, а так как существует множество эгоистических характеров, то должно иметься и множество характеров святых[-c].

[a-a] Вставка на полях рукописи.

[b] На полях рукописи: «NB».

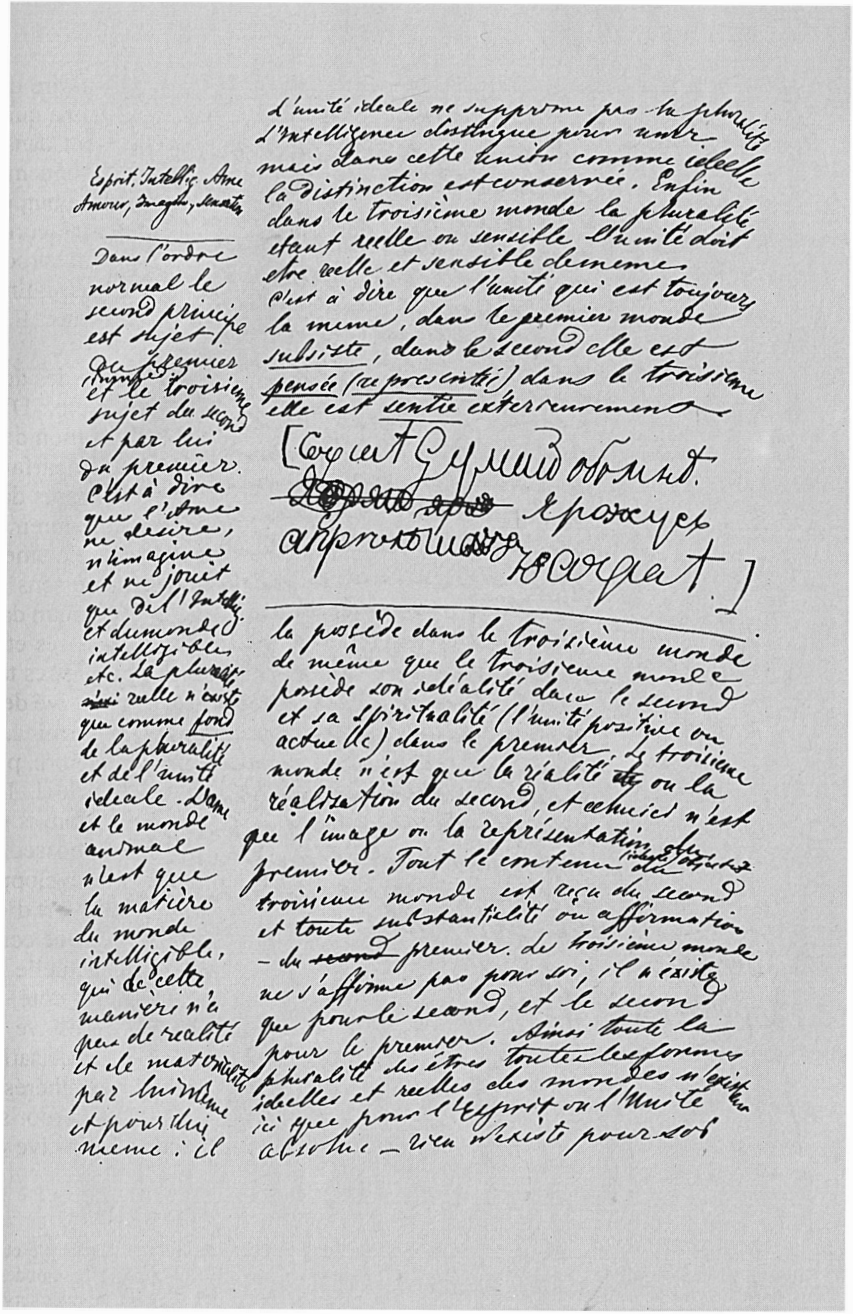
[c-c] Вставка на полях рукописи.

<53 v.> Les âmes qui sont dans la possession de Satan, c'est-à-dire dont l'état est la haine, se trouvent après la mort tourmentées par cette haine qui ne trouve pas d'objet (l'état corporel corresp<ondant>). Celles qui sont dans la posses<sion> du Démiurge, c'est-à-dire qui sont adonnées au raisonnement abstrait, à l'étude des faits extérieurs, prenant le [but] [a]-moyen pour le but, et à la pratique de la justice, se trouvent dans un vide complet car rien ne correspond dans l'autre monde à leurs [objet] occupations habituelles; l'état corporel correspondant est un froid plus ou moins fort et une lueur pâle et lugubre. Enfin les âmes gouvernées par Sophie se trouvent dans un état bienheureux. Il est évident que ces différents états ne sont que relatifs.

La fin et le but du procès universel, <c'est> la réunion complète des deux mondes ou la soumission libre et consciente des hommes aux dieux. D'un autre point de vue, c'est l'incarnation complète des dieux, la réalisation de la divinité. Chaque être décédé représente d'une certaine[-a] manière imparfaite[b] l'union des deux mondes, et il est évident que plus il y a d'êtres passés dans l'état spirituel, plus cette union est proche. Tous les morts, les uns librement et par amour divin, les autres par nécessité, désirent s'incarner complètement, désirent <54> la réunion des deux mondes et tous agissent dans ce sens sur les hommes et sur le monde naturel. Il est évid<ent> que l'esprit humain dans l'âge avancé de l'histoire possédant toute l'expérience des âges passés et se trouvant sous l'action et l'influence d'une multitude innombrable d'êtres tant vivant que décédés, [présente un et d'autant plus un état] est par là privé de la simplicité et de la force primitive, sa vie est [beaucoup plus dét<erminée>] déterminée par un nombre plus grand de rapports et par là il est plus libre, plus individualisé, plus maître de la nature, plus près de l'état spirituel. Les principes naturels de son être psychique et physique sont brisés, affaiblis par l'action simultanée de tant d'agents intérieurs et extérieurs, ils ne le possèdent plus, il en est affranchi. Cet état est exprimé extérieurement par le développement excessif du système nerveux tant central que périphérique, qui sert d'organe au corps éthéré et psychodique, et partant le développement de ce corps intérieur; en conséquence de quoi l'homme même durant sa vie actuelle est plus rapproché des esprits décédés qu'auparavant. D'un autre côté, le développement du système nerveux produisant une quantité excessive de fluides éthérés et psychodiques donne plus de matériel pour la corporisation des esprits. De cette façon, pendant que les hommes devenant plus éthérés et spirituels, se rapprochent des esprits, ces derniers devenant plus corporisés <54 v.> et matériels se rapprochent des hommes, et la réunion définitive est d'autant plus accélérée.

[a-a] На полях рукописи: «Première position: l'union intèrieure du monde intelligible et du monde sensible servant pour base au monde divin. Second position: séparation des deux mondes et suspension du monde divin. Troisième position: réunion actuelle et réelle des deux mondes servant comme base matérielle au monde divin. Ou: 1 — Dieu dans sa spiritualité. 2 — Dieu se matérialisant. 3 — Dieu matérialisé».

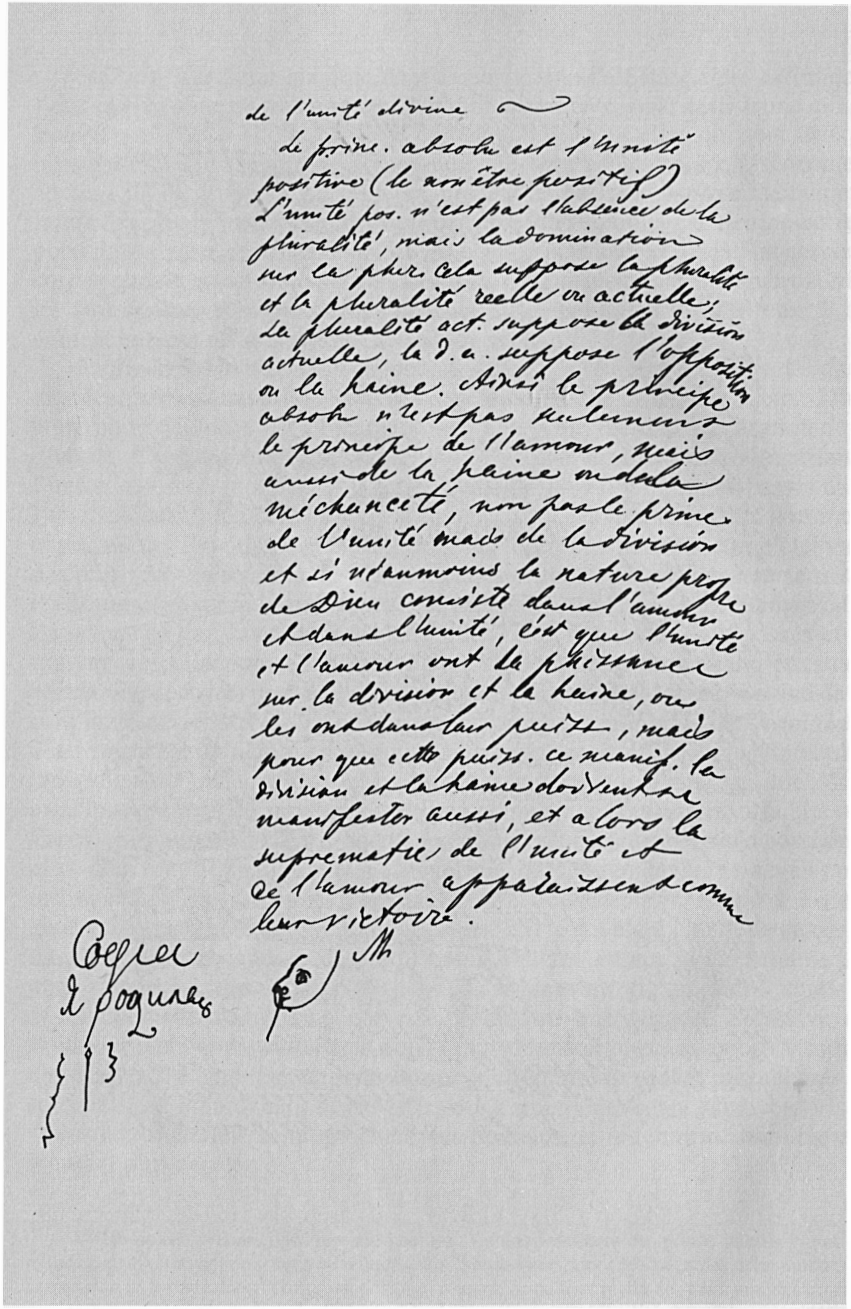
[b] Слово находится на полях рукописи.



Автограф рукописи «Софии»

(РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 19. Л. 48 об.)

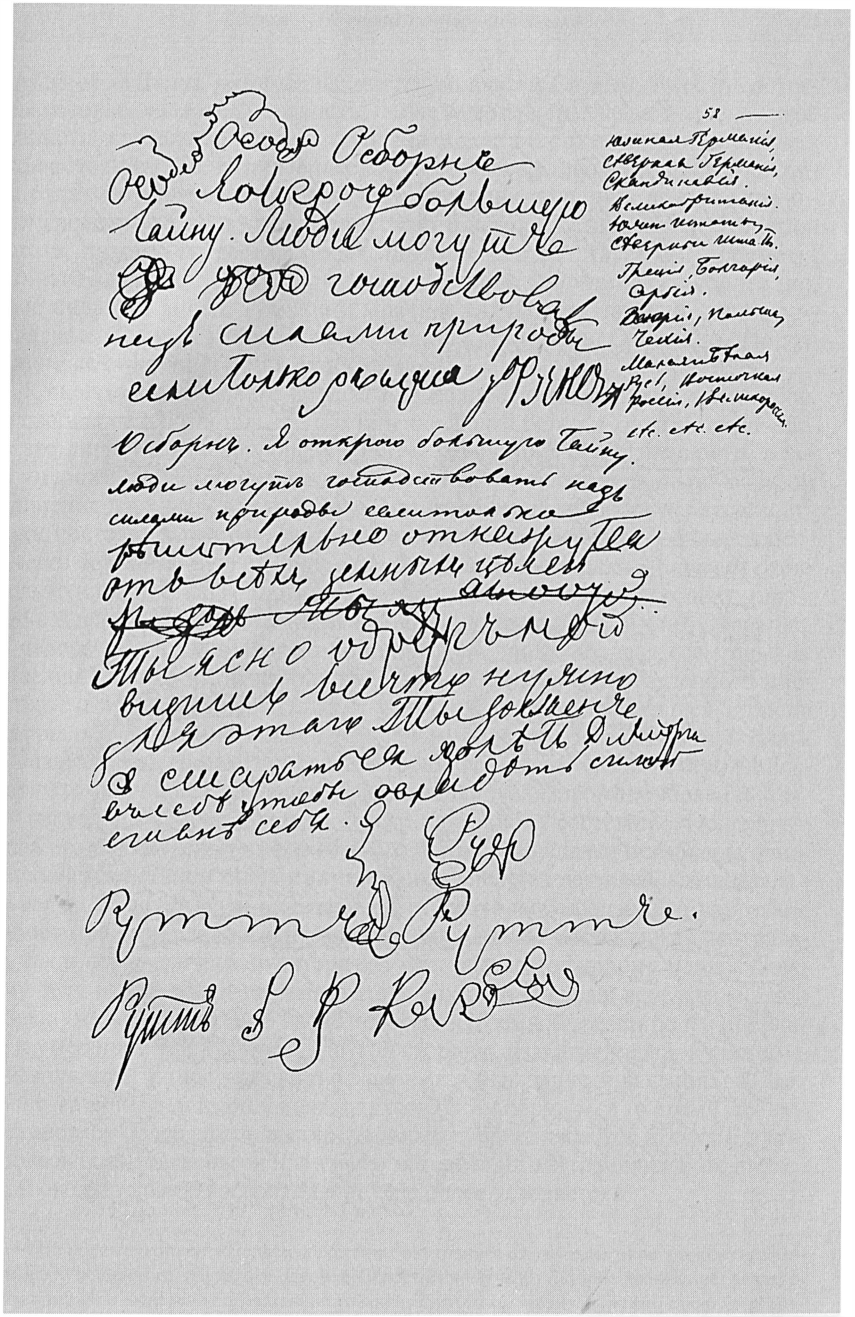
(см.: Наст. изд. С. 54)



Автограф рукописи «Софии»

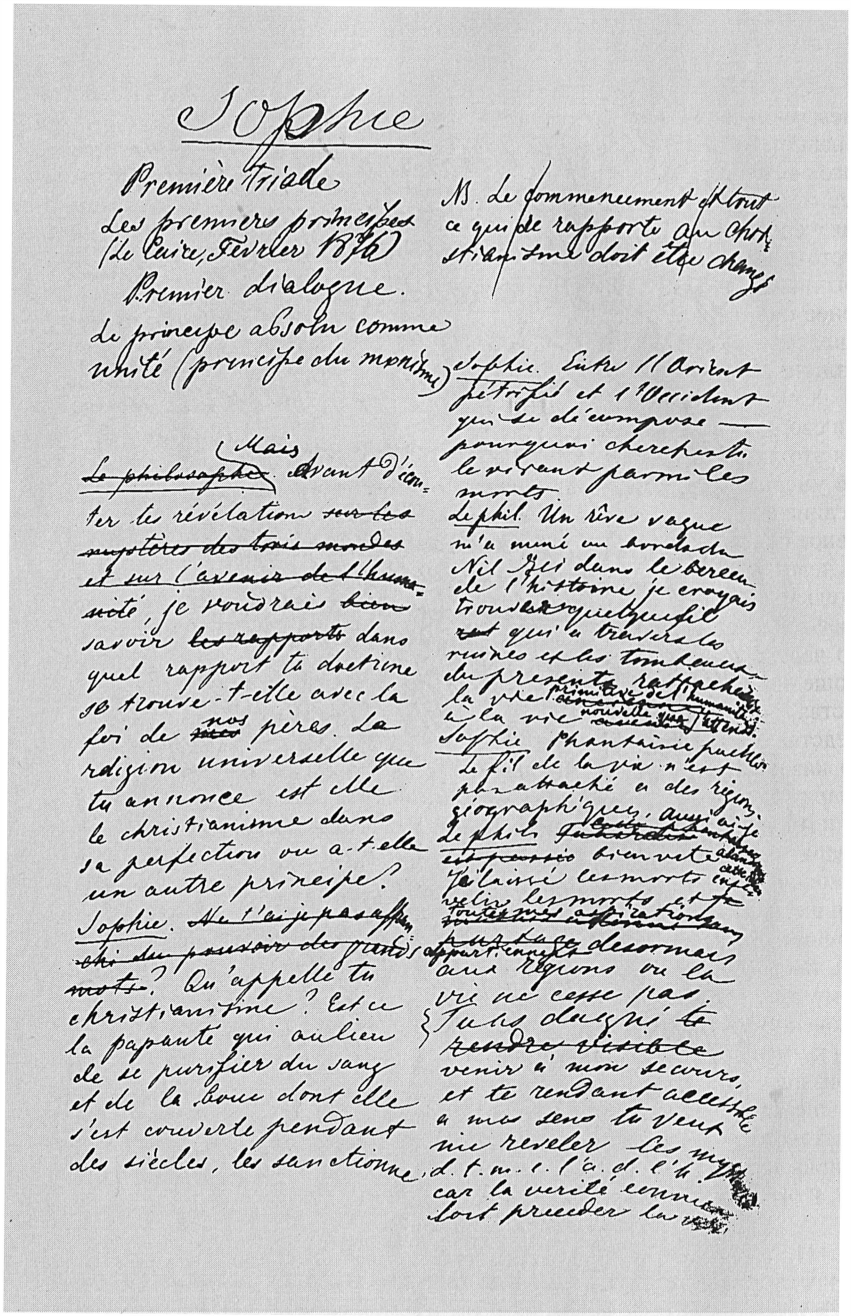
(РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 19. Л. 49 об.)

(см.: Наст. изд. С. 56)



Автограф рукописи «Софии»

(РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 19. Л. 58 об.)
(см.: Наст. изд. С. 72)



Автограф рукописи «Софии»

(РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 19. Л. 1)

(см.: Наст. изд. С. 74)

<53 об.> Души, которые находятся во власти Сатаны, то есть состоянием которых является ненависть, после смерти испытывают муку от этой ненависти, которая не находит для себя объекта (соответствующего телесного состояния). Те, которые находятся во власти Димиурга, то есть которые отдались абстрактному рассудку, изучению внешних фактов, принимая [c]-средство за цель, и юридической практике, оказываются в полной пустоте, потому что в мире ином ничто не соответствует их [предмету] обычным занятиям; соответствующее телесное состояние есть более или менее сильный холод, тусклое и мрачное мерцание. Наконец, души, управляемые Софией, находятся в блаженном состоянии. Очевидно, что эти различные состояния лишь относительны.

Конец и цель мирового процесса — полное воссоединение двух миров, или свободное и сознательное подчинение людей богам. С другой точки зрения это лишь полное воплощение богов, реализация божественности. Каждое умершее существо представляет некоторым[-a] несовершенным[b] образом соединение двух миров, и очевидно, что чем больше существ перешло в духовное состояние, тем ближе это соединение. Все умершие — одни свободно, через божественную любовь, а другие по необходимости — желают окончательно и полностью воплотиться, желают <54> воссоединения двух миров, и все воздействуют в этом смысле на людей и на природный мир. Очевидно, что человеческий ум в зрелую историческую эпоху, обладая всем опытом прошедших эпох и находясь под действием и влиянием бесчисленного множества существ, как живых, так и умерших, [в гораздо большей степени представляет состояние] лишен тем самым простоты и первобытной силы, его жизнь [гораздо более] определена гораздо большим числом связей, и благодаря этому он более свободен, более индивидуализирован, в большей степени является хозяином природы, ближе к духовному состоянию. Природные начала его психического и физического бытия разрушены, ослаблены одновременным действием многих внутренних и внешних деятелей, <эти начала> больше не господствуют над ним, он от них освободился. Это состояние внешне выражено в чрезвычайном развитии нервной системы, как центральной, так и периферической, которая служит органом эфирному и психодическому телу и тем самым развитию этого внутреннего тела; вследствие этого человек уже на протяжении своей теперешней земной жизни более приближен к умершим, чем раньше. С другой стороны, развитие нервной системы, производя избыточное количество эфирных и психодических флюидов, дает больше материала для воплощения духов. Таким образом, в то время как люди, становясь более эфирными и духовными, приближаются к духам, духи, становясь более телесными <54 об.> и материальными, приближаются к людям, и окончательное воссоединение еще более ускоряется.

[a-a] На полях рукописи: «Первое положение: внутреннее соединение мира умопостигаемого и мира чувственного, служащее основой божественному миру. Второе положение: разделение двух миров и выделение божественного мира. Третье положение: действительное и реальное воссоединение двух миров, служащее материальной основой божественному миру. Или 1—Бог в своей духовности. 2—Бог материализующийся. 3—Бог материализовавшийся».

[b] Слово написано на полях рукописи.

Après l'apparition du christianisme, le Démiurge, ne pouvant pas agir immédiatement sur l'humanité, s'empara du christianisme même et transforma le regne de l'amour et de l'intelligence mystique dans un règne de justice extérieure, dans un état du raisonnement abstrait: la papauté et la scolastique. Satan, qui était impuissant contre le vrai christianisme, releva sa tête écrasée contre le faux, il avait bien son droit dans cette affaire mais il ne pouvait agir que petit à petit. Il a eu sa petite part dans le protestantisme, partant que ce dernier, au lieu d'appeler à l'amour chrétien et à l'inspiration divine, s'attacha à la foi aveugle et à la prédestination arbitraire et puis à la lettre morte de la bible. Puis il laissa l'esprit humain adorer le Démiurge comme le vrai Dieu (dans le déisme) en se moquant de la joie qu'en ressentait ce dernier, car c'est un dieu bien pitoyable que le Démiurge, et après que Satan fit croire aux hommes qu'il ne pouvait <y> en avoir un autre, il lui fut bien aisé de passer à la négation de tout dieu (car un dieu misérable n'est pas Dieu) et substituer l'athéisme franc au déisme. Au progrès de l'athéisme dans l'ordre spirituel correspondent <55> les progrès de l'anarchie dans l'ordre politique et social. Tous les liens par lesquels le Démiurge tâchait de consolider son règne sont abolis: l'état, l'église extérieure, la famille sont profondément ébranlés. L'homme se sent libre de tous les liens naturel<s>; il est abandonné à lui-même, et il se trouve impuissant et misérable. D'un autre côté, cet affranchissement de l'homme de tous les liens naturels, sa spiritualisation le rapproche du monde des esprits qui par un procès correspondant de matérialisation relative se rapprochent aussi de lui. Ainsi nous voyons surgir les phénomènes du magnétisme animal et du spiritisme comme précurseurs de la réunion imminente des deux mondes. Les principes théorétiques de cette réunion sont exposé<s> dans les pages précédentes. Maintenant il nous faut montrer les fondements moraux et les formes sociales de cette réunion.

DES TROIS DEGRÉS DE L'AMOUR

La morale du prince de ce monde, c'est la justice extérieure. Le mépris de cette justice, le mépris de toute légalité et de tout formalisme, [a]-de toute morale conditionnée et relative-[a], est la supposition nécessaire de la vraie moralité. Le but de la morale, c'est d'unir les êtres spirituels par un lien libre et intime; le seul lien de ce genre est l'amour. La justice n'unit pas, elle donne à chacun ce qui lui appartient et le laisse chez soi séparé de tous les autres. Il est évid<ent> que l'amour est aussi l'unique bien absolu; car la souffrance est la suite des limites d'un être; moins il est limité, c'est-à-dire plus il aime, moins il souffre.

<55 v.> Personne n'osera douter que l'amour est la perfection de la morale, qu'il est non seulement supérieur à son contraire — la haine —

[a-a] Вставка на полях рукописи.

После появления христианства Димиург, не имея возможности действовать непосредственно на человечество, овладел самим христианством и превратил царство любви и мистического ума в царство внешнего правосудия, в состояние абстрактного рассудка: папство и схоластика. Сатана, будучи бессильным против истинного христианства, поднял свою раздавленную голову против ложного, тут ему нашлось дело, но он мог действовать лишь мало-помалу. Он принял некоторое участие в протестантизме, поскольку тот, вместо того чтобы призвать к христианской любви и божественному вдохновению, привязался к слепой вере и произвольному предопределению, а затем и к мертвой букве библии. Затем он позволил человеческому уму поклоняться Димиургу как истинному Богу (в деизме), насмехаясь над радостью, которую деизм в нем находил, ибо его бог еще более жалок, чем Димиург, и после того как Сатана заставил людей поверить, что <в деизме> не может быть другого, ему было легко перейти к отрицанию всякого бога (так как жалкий бог не есть Бог) и подменить деизм откровенным атеизмом. Прогрессу атеизма в духовном плане соответствует <55> прогресс анархии в порядке политическом и социальном. Все связи, посредством которых Димиург старался упрочить свое царство, уничтожены: государство, внешняя церковь, семья глубоко потрясены. Человек чувствует себя свободным от всех природных связей, он предоставлен самому себе и оказывается бессильным и ничтожным. С другой стороны, это освобождение человека от всех природных связей, его одухотворение приближает его к миру духов, которые в соответствующем процессе относительной материализации также приближаются к нему. Таким образом, мы видим возникновение явлений животного магнетизма и спиритизма — провозвестников неизбежного воссоединения обоих миров. Теоретические принципы этого воссоединения изложены на предшествующих страницах. Теперь нам следует показать моральные основания и общественные формы этого воссоединения.

О ТРЕХ СТЕПЕНЯХ ЛЮБВИ

Мораль князя мира сего — это внешнее правосудие. Неприятие такого правосудия, неприятие всякой законности и всякого формализма, [a-]всякой условной и относительной морали[-a] есть необходимая предпосылка истинной нравственности. Цель морали — объединить духовные существа свободной и внутренней связью; единственная связь такого рода есть любовь. Правосудие не объединяет, оно дает каждому то, что ему принадлежит, и оставляет его в себе, отделенным от всех остальных. Очевидно, что любовь есть также единственное абсолютное благо; ибо страдание есть следствие ограниченности существа; чем менее оно ограничено, то есть чем больше оно любит, тем меньше оно страдает.

<55 об.> Никто не осмелится сомневаться, что любовь есть совершенство морали, что она выше не только своей противоположности — ненависти,

---

[a-a] Вставка на полях рукописи.

mais aussi à la justice, que l'abandon de ses droits, le pardon de l'injure sont supérieurs à la vengeance <et> à la punition. Personne n'osera nier que — dans une société basée sur l'amour mutuel, sur la charité — la justice, le droit et la loi sont superflus et que c'est là l'idéal de la société humaine. [En d'autres paroles il est hors de doute que] La possibilité générale d'une telle société ne peut pas être niée non plus; une fois <que> l'amour existe et se développe, nous ne pouvons pas lui poser des bornes. Mais le problème est de trouver la possibilité pratique ou immédiate d'une telle société.

L'amour réel et tout-puissant, c'est l'amour sexuel. Mais il est exclusif; il aboutit à fonder une société restreinte, la famille; il donne une satisfaction facile au besoin moral de l'homme, mais ne le conduit pas plus loin. Ce n'est qu'un égoïsme élargi, mais aussi exclusif (et plus encore parce qu'il se croit dans ses droits et se vante de sa moralité) que l'égoïsme simple. D'un autre côté, l'amour qui n'est pas exclusif, l'amour universel, <56> l'amour pour le tout, qui du côté théorétique est l'amor dei intellectualis et du côté pratique — la philanthropie, — cet amour expie son universalité par sa faiblesse, son impuissance — quelque chose de froid et de vague qui satisfait la conscience et la raison, mais ne fait pas trembler tout l'être spirituel et animal de l'homme. La franc-maçonnerie actuelle nous offre un exemple éclatant de l'impuissance de cet amour-là.

Comment peut-on unir la force, la puissance naturelle avec l'universalité dans l'amour? Il faut savoir que l'amour est de deux genre<s>: l'amour ascendant, par lequel nous aimons un être supérieur à nous et recevons de lui la richesse spirituelle qu'il possède et que nous ne pouvons pas atteindre de nos propres forces; et l'amour descendant, par lequel nous aimons un être inférieur à qui nous donnons la richesse spirituelle que nous possédons, l'ayant reçue de notre amant supérieur. Maintenant il est évident que l'amour parfait doit être et ascendant et descendant à la fois, c'est-à-dire que chaque être doit avoir deux objets de l'amour. Dieu aime le tout, la nature, [a-]d'un amour immédiat et réel comme l'homme aime la femme dont il est amoureux, car la relation est la même, la nature étant l'autre moitié de Dieu. Ainsi chez Dieu, l'amour universel est identique avec l'amour naturel ou sexuel[-a]. <56 v.> Plus les êtres sont éloignés de la perfection divine, moins d'universalité possède leur amour naturel. Ils ne sont pas immédiatement identiques avec le tout dans leur amour. Mais cette universalité qu'ils ne possèdent pas immédiatement, ils peuvent la recevoir indirectement (de l'am<our> ascendant).

Il est évident que, quand un être inférieur aime de l'amour ascend<ant> un être supér<ieur>, c'est-à-dire plus universel, il reçoit de lui réellement par communication libre et intérieure les principes <de> sa vie spirituelle et participe de cette manière à son universalité. L'essence de l'a<mour> est l'expansivité: son essence est de donner, de sorte que l'a<mour> ascend<ant> trouve son complément nécess<aire> dans l'a<mour> desc<endant>. Mais, par l'a<mour> asc<endant>,

---

[a-a] Текст написан слитно, как в некоторых случаях медиумического письма.

но и выше правосудия, что оставление его прав, прощение обиды выше, чем месть и наказание. Никто не осмелится отрицать, что в обществе, основанном на взаимной любви, на милосердии — правосудие, право и закон будут излишними и что именно в этом идеал человеческого общества. [Другими словами, вне сомнения, что] Общая возможность такого общества также не может отрицаться; раз любовь существует и развивается, то мы не можем ее ограничить. Но проблема в том, чтобы найти практическую, или непосредственную, возможность такого общества.

Реальной и всемогущей любовью является любовь половая. Но она исключительна; ей удается основать ограниченное общество, семью; она дает легкое удовлетворение моральной потребности человека, но она не ведет его дальше. Это есть лишь эгоизм, расширенный, но столь же исключительный (а может быть, и еще более, ибо он уверен в своих правах и кичится своею нравственностью), как и простой эгоизм. С другой стороны, любовь, которая не является исключительной, любовь универсальная <56>, любовь ко всему, которая с теоретической стороны есть amor dei intellectualis, а с практической стороны — филантропия, — эта любовь платит за свою всеобщность своей слабостью, своим бессилием, чем-то холодным и смутным, что удовлетворяет сознание и разум, но не заставляет трепетать все духовное и душевное существо человека. Разительный пример бессилия такой любви дает нам современное франкмасонство.

Как можно соединить в любви силу, природную мощь со всеобщностью? Надо знать, что любовь бывает двух родов: любовь восходящая, которой мы любим высшее по отношению к нам существо, получая от него духовное богатство, которым оно обладает и которого мы не можем достичь своими собственными силами; и любовь нисходящая, которой мы любим низшее по сравнению с нами существо, которому мы даем имеющееся у нас духовное богатство, получив его от нашего высшего возлюбленного. Теперь ясно, что совершенная любовь должна быть сразу и восходящей и нисходящей, то есть каждое существо должно иметь два объекта любви. Бог любит все, природу, [a]-любовью непосредственной и реальной, как человек любит женщину, в которую влюблен, так как отношение здесь то же: природа является другой половиной самого Бога. Таким образом, всеобщая любовь Бога тождественна любви природной, или половой-[a]. <56 об.> Чем больше существа удалены от божественного совершенства, тем меньшей всеобщностью обладает их природная любовь. Они не отождествляются непосредственно со всем в своей любви. Но эту всеобщность, которой они не обладают непосредственно, они могут получить опосредованно (от восходящей любви).

Очевидно, что когда низшее существо любит восходящей любовью высшее, то есть более всеобщее, существо, то оно реально получает от него в свободном и внутреннем общении начала своей духовной жизни и участвует таким образом в его всеобщности. Сущность любви в расширении: ее сущность в том, чтобы давать, причем восходящая любовь находит свое необходимое дополнение в любви нисходящей. Но восходящая любовь

[a-a] Текст написан слитно, как в некоторых случаях медиумического письма

l'être n'est pas borné à l'a<mour> desc<endant> immédiat. Ayant reçu le caract<ère> universel de son a<mour> supér<ieur>, il ai<me> par son milieu tous les autres êtres. L'être supér<ieur> ai<me> *naturellement* tous les autres; l'être inférieur en ai<mant> l'être supér<ieur> *participe* à cet am<our>.

Mainten<ant> *en.génér<al>* la f<emme> [est destinée à] par sa nature passive est l'objet de l'a<mour> descend<ant>. Un homme supérieur ne peut pas trouver une femme qu'il pourrait aimer de l'amour ascend<ant> et, si cepend<ant> cet amour est nécess<aire> pour la perfect<ion> morale, son objet ne pouvant pas être une f<emme> mortelle, doit être une déesse, c'est-à-dire un esprit féminin d'un ordre supérieur.

Ainsi en général l'unité de l'amour <57> ne se compose pas de deux mais de trois êtres unis. Un esprit inférieur ne peut pas être l'objet de l'a<mour> naturel de la part d'un homme, ou, ce qui revient au même, un homme inférieur ne peut jamais ai<mer> naturellement un esprit (qui devrait lui correspondre).

Mais c'est une trinité d'éléments et non d'individus; car, comme le nombre des êtres supérieurs est de toute nécessité moins grand que celui des êtres inférieurs, un seul être supérieur est l'objet de l'amour ascend<ant> de plusieurs êtres inférieurs qu'il doit également ai<mer> de l'am<our> desc<endant>.

Quoique la femme parfaite soit[a] supérieure à l'homme imparfait, <cependant>[b] elle est toujours inférieure à l'homme parf<ait>, de sorte qu'il n'y a pas de femme au monde qui ne peut trouver son supérieur dans un homme et qui eût besoin de le chercher parmi les dieux. Tandis que, l'homme parfait étant en général supérieur à la femme parfaite, les élus de l'humanité ne peuvent pas trouver l'objet de leur amour ascendant parmi les femmes <et> sont obligés d'ai<mer> une déesse.

[c-]Il est évid<ent> qu'on ne peut aimer qu'un seul être de l'amour ascendant: vous ne pouvez pas servir deux maîtres. Au contraire, on peut et doit aimer plusieurs <êtres> de l'amour descend<ant>: chaque maître a plusieurs serviteurs, ou, pour exprimer cela dans des termes plus humains, on ne peut pas avoir plusieurs pères, mais chaque père a plusieurs enfants[-c].

Ces élus de l'human<ité> forment la hiérarchie univers<elle>, ce sont les vrais prêtres de l'human<ité>. Dans la société universelle, ils forment la première classe, celle des parfaits.

Les femmes mortelles qu'ils aiment immédiatement de l'a<mour> descend<ant> et les maris de celles-ci (qu'elles aiment de l'a<mour> desc<endant>) forment la seconde classe — les médiateurs. Enfin le reste forme le corps des croyants.

Chaque individu a une fonction spéciale dans le grand organisme de l'humanité.

---

[a] В рукописи: «est».

[b] В рукописи: «mais».

[c-c] Вставка на полях рукописи.

не ограничивает существо в любви непосредственно нисходящей. Получив всеобщий характер от своей высшей любви, оно любит через его посредство все другие существа. Высшее существо *по своей природе* любит все остальные; низшее существо, любя высшее, *участвует* в этой любви.

Теперь женщина, *как правило*, [предназначена] по своей пассивной природе является предметом нисходящей любви. Высший человек не может найти женщину, которую он мог бы любить восходящей любовью, и если, однако, эта любовь необходима для морального совершенства, то ее предмет, не имея возможности быть смертной женщиной, должен быть богиней, то есть женским духом высшего порядка.

Таким образом, вообще единство в любви <57> состоит не из двух, но из трех соединенных существ. Низший дух не может быть предметом природной любви человека или, что то же самое, низший человек, никогда не может по природе любить <высший> дух (который должен был бы ему соответствовать).

Но это триединство элементов, а не личностей; так как число высших существ со всей необходимостью меньше, чем число низших, то одно высшее существо является предметом восходящей любви для многих низших существ, которых оно также должно любить нисходящей любовью.

Хотя совершенная женщина и выше несовершенного мужчины, но она всегда ниже совершенного мужчины, так что в мире нет женщины, которая не могла бы найти высшего по отношению к себе в мужчине и должна была бы искать его среди богов. Поскольку совершенный мужчина вообще выше совершенной женщины, избранники человечества не могут найти предмет своей восходящей любви среди женщин и вынуждены любить богиню.

[a-a]Очевидно, что восходящей любовью можно любить одно существо: вы не можете служить двум господам. Напротив, можно и нужно любить многих нисходящей любовью: у каждого господина много слуг, или, чтобы выразить это в еще более общедоступных понятиях, нельзя иметь нескольких отцов, но каждый отец может иметь нескольких детей[a-a].

Эти избранники человечества составляют вселенскую иерархию, являются истинными священниками человечества. Во вселенском обществе они составляют первый класс, класс совершенных.

Смертные женщины, которых они любят непосредственно нисходящей любовью, и мужья этих женщин, которых женщины любят нисходящей любовью, составляют второй класс — класс посредников. Наконец, оставшиеся составляют сословие верующих.

У каждого индивида есть своя специфическая функция в великом организме человечества.

[a-a] Вставка на полях рукописи.

<57 v.> De là la classification de la société selon les occupations ou les vocations.

[a-a]4 [12] classes: [les théurges, théosophes, prophètes, [лекари] les médecins, les savants, [литераторы], artistes, [b-b]скотоводы, купцы, артисты, земледельцы, служители, ремесленники][a-a].

4 classes principales: 1. les prêtres, 2. les hommes de lettres, 3. les marchands et les artisans, 4. les agriculteurs.

Dans toutes les vocations et tous les degrés subsiste la différence des caractères. Cette différence nous donne ainsi une troisième base de classification. Toute l'humanité se divise par la différence des caractères en *races*, qui correspondent plus ou moins aux cinq parties du monde; les races se divisent en [familles] branches, les branches en fam<illes> nationales, les fam<illes> en nations[b-b] ou peuples, les peuples en groupes provinciaux, les provinces en cantons, les cantons en villages ou paroisses, les paroisses en familles[c].

Les prêtres appartiennent aux deux prem<iers> degrés de la perf<ection>. Ceux du premier, ou les parfaits forment le haut-clergé, les membres duquel gouvernent les races, les branches, les familles des peuples, les peuples et les grandes provinces [d-d](6 degrés second<aires>)[d-d]; ceux du second forment le bas-clergé qui gouverne les petites provinces ou districts et les paroisses [e-e](2 degrés secondaires)[e-e].

[a-a] Против данного фрагмента — на полях: «C'est là le grand principe hiérarchique».

[b-b] На полях рукописи: «Il va sans dire que l'amour sexuel (dans sa perfection) exclut la copulation charnelle *sous sa forme présente*, et par là la génération matérielle, quoique l'union corporelle soit toujours nécessaire pour l'union parfaite, comme réalisation de l'union spirituelle».

[c] После окончания текста записаны цифры: [144 000. 33] 3;

[d-d] Вставка на полях рукописи.

[e-e] Вставка на полях рукописи.

Вставка на полях л. 57 об. и части л. 58·

«2. [x]Восток [xx]Запад

[xxx]Славянство

3. [x]Сев<ерная> Африка, Зап<адная> Азия, Индия.

[xx]Романск<ий> Запад, Германский, Англо-Саксонский.

[xxx]Южное славянство, Западное сл<авянство>, Восточн<ое> слав<янство>.

4[+]. Египет, Мавритания, Абиссиния.

4[++]. Туран и Иран, Малая Азия и Сирия, Аравия.

4[+++]. Южная Индия, Северозап<адная> Индия, Северовосточн<ая> Индия.

4. Италия, Исп<ания> с Португ<алией>, Франция.

<58> Южная Германия, Северная Германия, Скандинавия.

Великобритания, Южн<ые> Штаты, Сев<ерные> Штаты.

Греция, Болгария, Сербия.

Венгрия, Польша, Чехия.

Малая и Белая Русь, Восточная Россия, Великороссия.

etc. etc. etc».

Данная запись сделана медиумическим письмом по-русски, на л. 58. В конце — четыре раза написано слово «Рутть»: «Осборн. Я открою большую тайну. Люди могут господствовать над силами природы, если только они решительно откажутся от всех земных целей.

Ты ясно, о друг мой, видишь все, что нужно для этого. Ты должен стараться одолеть Демиурга в себе, чтобы овладеть силой его вне себя».

<57 об.> Отсюда <следует> классификация общества по занятиям или призваниям.

[a-a][12] классов: [теурги, теософы, прорицатели, [лекари], врачи, ученые, [литераторы], художники, [b-b]скотоводы, купцы, артисты, земледельцы, служители, ремесленники][a-a].

4 главных класса: 1. священники, 2. литераторы, 3. купцы и ремесленники, 4. земледельцы.

Во всех профессиях и ступенях существует различие характеров. Это различие, таким образом, дает нам третье основание для классификации. В зависимости от различия этих характеров все человечество разделяется на *расы*, которые более или менее соответствуют пяти частям света; расы делятся на [семьи] ветви, ветви на национальные семьи, семьи на нации[b-b] или народы, народы на провинциальные группы, провинции на кантоны, кантоны на деревни или приходы, приходы на семьи[c].

Священники принадлежат к двум первым ступеням совершенства. Священники первого уровня, или совершенные, образуют высшее духовенство, члены которого управляют расами, их ветвями, семьями народов, народами, большими провинциями [d-d](шесть вторичных уровней)[d-d]; принадлежащие ко второму уровню образуют низшее духовенство, которое управляет небольшими провинциями или уездами и приходами [e-e](два вторичных уровня)[e-e].

[a-a] Против данного фрагмента — на полях: «В этом заключается великий иерархический принцип».

[b-b] На полях рукописи: «Подразумевается само собой, что половая любовь (в своем совершенстве) исключает плотское совокупление *в его настоящей форме*, а тем самым и материальное рождение, хотя телесное единство всегда должно быть необходимо для совершенного единства как осуществление единства духовного».

[c] После окончания текста записаны цифры: [144 000. 33] 3;

[d-d] Вставка на полях рукописи.

[e-e] Вставка на полях рукописи.

Вставка на полях л. 57 об. и части л. 58:

«2. [x]Восток [xx]Запад
[xxx]Славянство
3. [x]Сев<ерная> Африка, Зап<адная> Азия, Индия.
[xx]Романск<ий> Запад, Германский, Англо-Саксонский.
[xxx]Южное славянство, Западное сл<авянство>, Восточн<ое> слав<янство>.
4[+]. Египет, Мавритания, Абиссиния.
4[++]. Туран и Иран, Малая Азия и Сирия, Аравия.
4[+++]. Южная Индия, Северозап<адная> Индия, Северовосточн<ая> Индия.
4. Италия, Исп<ания> с Португ<алией>, Франция.
<58> Южная Германия, Северная Германия, Скандинавия.
Великобритания, Южн<ые> Штаты, Сев<ерные> Штаты.
Греция, Болгария, Сербия.
Венгрия, Польша, Чехия.
Малая и Белая Русь, Восточная Россия, Великороссия.
etc. etc. etc».

Данная запись сделана медиумическим письмом по-русски, на л. 58. В конце — четыре раза написано слово «Руттъ»: «Осборн. Я открою большую тайну. Люди могут господствовать над силами природы, если только они решительно откажутся от всех земных целей.

Ты ясно, о друг мой, видишь все, что нужно для этого. Ты должен стараться одолеть Демиурга в себе, чтобы овладеть силой его вне себя».

<1> SOPHIE

PREMIÈRE TRIADE.
LES PREMIERS PRINCIPES

(Le Caire, Février 1876)

PREMIER DIALOGUE

LE PRINCIPE ABSOLU COMME UNITÉ (PRINCIPE DU MONISME)

[a]-*Sophie*: Entre l'Orient pétrifié et l'Occident qui se décompose, pourquoi cherches-tu le vivant parmi les morts?

Le phil<osophe>: Un rêve vague m'a mené aux bords du Nil. Ici dans le berceau de l'histoire je croyais trouver quelque fil qui à travers les ruines et les tombeaux du présent rattacherait la vie [ancienne] primitive de l'humanité à la vie [avenir] nouvelle que j'attends.

Sophie: Fantaisie puérile. Le fil de la vie n'est pas attaché à des régions géographiques.

Le phil<osophe>: [Cette fantaisie est passée] Aussi ai-je bien vite abandonné cette idée. J'ai laissé les morts ensevelir les morts et [je me suis adonné sans partage] toutes mes aspirations appartiennent désormais aux régions où la vie ne cesse pas. Tu as daigné [le rendre visible] venir à mon secours, et, te rendant accessible à mes sens, tu veux me révéler les mystères d<es> t<rois> m<ondes> e<t> l'a<venir> d<e> l'h<umanité>, car la vérité connue doit précéder la v<ie?>-[a] [b].

[*Le philosophe*]: Mais, avant d'écouter tes révélations [sur les mystères des trois mondes et sur l'avenir de l'humanité], je voudrais [bien] savoir [les rapports] dans quel rapport ta doctrine se trouve-t-elle avec la foi de [mes] nos pères. La religion universelle que tu annonce<s> est-elle le christianisme dans sa perfection ou a-t-elle un autre principe?

Sophie: [Ne t'ai-je pas affranchi du pouvoir des grands mots?] Qu'appelle<s>-tu christianisme? Est-ce la papauté, qui, au lieu de se purifier du sang et de la boue dont elle s'est couverte pendant des siècles, les sanctionne <1 v.> et les confirme en se déclarant infaillible?

---

[a] На полях рукописи. Первоначально диалог начинался репликой Философа со слов «Avant d'écouter les révélations...», союз «Mais» добавлен одновременно с наращением начала. Возможно, с первым вариантом начала связана записанная на полях возле заглавия и зачеркнутая фраза: «[NB. Le commencement et tout ce qui se rapporte au christianisme doit être changé.]».

[b] В рукописи за сокращением «v.» следует почти стершаяся буква «г.», за нею, возможно, еще одна, что указывает на одно или два слова, вероятно, эпитет или эпитеты к тому, что обозначено буквой «v.».

<1> СОФИЯ

ПЕРВАЯ ТРИАДА.
ПЕРВЫЕ НАЧАЛА

(Каир, Февраль 1876)

ПЕРВЫЙ ДИАЛОГ

АБСОЛЮТНОЕ НАЧАЛО КАК ЕДИНСТВО (ПРИНЦИП МОНИЗМА)

[a-a]*София*: Между окаменелым Востоком и Западом, который разлагается, отчего ищешь ты живого среди мертвых?

Философ: Смутная греза привела меня на берег Нила. Здесь, в колыбели истории, я думал найти какую-нибудь нить, которая через развалины и могилы настоящего связывала бы [древнюю] первоначальную жизнь человечества с [грядущей] новой жизнью, которую я ожидаю.

София: Наивная выдумка. Жизненная нить не привязана к географическим областям.

Философ: [Эта фантазия в прошлом] Я тоже бросил эту идею довольно быстро. Я оставил мертвецам хоронить мертвецов, и [безраздельно отдался] все мои чаяния отныне устремлены к тем областям, где жизнь не прекращается. Ты соблаговолила [сделать это видимым] прийти ко мне на помощь, и, становясь доступной моим чувствам, ты хочешь раскрыть мне тайны трех миров и будущее человечества, так как познанная истина должна предшествовать <жизни?>[-a].

[*Философ*] Но прежде чем выслушать твои откровения [о тайнах трех миров и о будущем человечества], я хотел бы знать, в каком отношении твое учение находится с верой [моих] наших отцов. Является ли вселенская религия, которую ты возвещаешь, христианством в его совершенстве или у нее другое начало?

София: [Разве я не освободила тебя от власти громких фраз?] Что ты называешь христианством? Есть ли это папство, которое, вместо того чтобы очиститься от крови и грязи, которыми оно покрылось в течение веков, освящает <1 об.> и утверждает их, объявляя себя непогрешимым?

[a-a] На полях рукописи. Первоначально диалог начинался репликой Философа со слов «Прежде чем выслушать твои откровения... », союз «но» добавлен одновременно с наращением начала. Возможно, с первым вариантом начала связана записанная на полях возле заглавия и зачеркнутая фраза: «[NB. Начало и все, что относится к христианству, должно быть изменено]».

[a-]Est-ce le protestantisme divisé et impuissant, qui veut croire et ne croit plus? Est-ce l'ignorance aveugle, la routine des masses pour lesquelles [le christianisme] la religion est une vieille habitude dont ils se débarrassent peu à peu? Est-ce l'hypocrisie intéressée des prêtres et des grands? Sache que la religion universelle vient pour détruire tout cela à jamais.

Le phil<osophe>: Je ne confonds pas l'état du monde chrétien dans une certaine époque avec le christianisme lui-même. J'entends le christianisme vivant et non pas son tombeau. Je demande si la religion universelle est la religion du Christ et des Apôtres, la religion qui a fondé le nouveau monde, qui a animé les saints et les martyrs?[-a]

Sophie: Je répondrais à ta question par une comparaison: la religion universelle est le [b-]fruit du grand arbre dont les racines sont <2> formées par le christianisme primitif et la [souche] tige par la religion du moyen âge. Le catholicisme et le protestantisme moderne sont les branches desséchées et sans fruit, qu'il est temps de couper. Si tu appelles christianisme tout l'arbre, alors la religion universelle n'est sans doute que le dernier produit du christianisme, le christianisme dans sa perfection; mais, si tu ne donne<s> ce nom qu'aux racines et à la tige, alors la religion universelle n'est pas le christianisme[-b]. Tu dois savoir encore que les mêmes racines ont produit encore d'autres arbustes; les ignorants, en voyant ces plantes tellement différentes par forme

---

[a-a] Против данного фрагмента на полях рукописи по-русски:
«1 папа
7 патриархов
46 митрополитов
722 архиепископа
7000 епископов
70000 деканов
700000 священников
700000 кандитатов в священники
777777

Все преходящее
Есть лишь подобие
Недостижимое
Стало событием
И несказанное
Здесь совершилося
Женственность вечная
Всех нас влечет.

4 класса: 1. священники {живой закон
2. ремесленники } рабочие — активн<ы> отн<осительно> внешн<ей>
3. земледельцы } прир<оды>, пассивны — в обществе
4. женщины не рабочие; пассивны относит<ельно> внешней природы, активны в обществе
законодатели, производители,
распорядительницы или управительницы».

[b-b] Текст отчеркнут волнистой линией на полях.

[a-a]Есть ли это протестантизм, разделенный и немощный, который хочет верить и больше не верит? Есть ли это слепое невежество, рутина масс, для которых [христианство] религия есть только старая привычка, от которой они понемногу освобождаются? Есть ли это корыстное лицемерие священников и великих мира сего? Знай, что вселенская религия и приходит, чтобы разрушить все это навсегда.

Философ: Я не смешиваю состояние христианского мира в какую-либо эпоху с самим христианством. Я разумею живое христианство, а не его могилу. Я спрашиваю, является ли вселенская религия религией Христа и Апостолов, религией, основавшей новый мир и воодушевившей святых и мучеников?[a-a]

София: Я ответила бы на твой вопрос сравнением: вселенская религия есть [b-b]плод великого дерева, корни которого <2> образованы первоначальным христианством, а [основание] ствол — религией средних веков. Католицизм и современный протестантизм — это иссохшие и бесплодные ветви, пришло время их срезать. Если ты называешь христианством все дерево, тогда вселенская религия, без сомнения, только последний плод христианства, христианство в его совершенстве; но если ты даешь это имя только корням и стволу, тогда вселенская религия не есть христианство[b-b]. К тому же ты должен знать, что те же корни произвели еще и другие побеги; невежественные люди, видя эти растения, столь отличные по форме

[a-a] Против данного фрагмента на полях рукописи по-русски:

«1 папа
7 патриархов
46 митрополитов
722 архиепископа
7000 епископов
70000 деканов
700000 священников
700000 кандидатов в священники
777777

Все преходящее
Есть лишь подобие
Недостижимое
Стало событием
И несказанное
Здесь совершилося
Женственность вечная
Всех нас влечет.

4 класса: 1. священники — {живой закон
2. ремесленники, 3. земледельцы — рабочие — активн<ы> отн<осительно> внешн<ей> прир<оды>, пассивны — в обществе
4. женщины — не рабочие; пассивны относит<ельно> внешней природы, активны в обществе

законодатели, производители,
распорядительницы или управительницы»

[b-b] Текст отчеркнут волнистой линией на полях.

et grandeur, croyaient qu'ils sont aussi d'origine différente. Mais, quand la saison des fruits est arrivée, leur faute devient évidente et tout le monde voit que tous ces arbres portent les mêmes fruits et sont par conséquence d'une même origine.

Le phil<osophe>: Je te comprends mais je crains que ces paroles ne soient[a] mal interprété<e>s. La forme même d'universelle que tu donne<s> à ta doctrine peut provoquer un grand <2 v.> malentendu. Il y a des gens qui se croient appelé<s> à universaliser[b] le christianisme. La manière dont ils s'y prennent est ce qu'il y a de plus simple et facile. Ils éliminent du christianisme tout ce qu'il y a en lui de positif et de caractéristique et par là ils obtiennent quelque chose qui n'est ni christianisme ni islamisme ni bouddhisme, ni rien du tout, et ce rien ils <l'> appellent religion universelle, religion de l'Humanité et d'autres jolis noms encore. Je crains qu'on ne prenne[c] de prime abord [notre] la vraie religion universelle pour une production innocente de ce genre. Je connais aussi des Juifs et des Musulmans qui procèdent de la même manière avec la Thora et l'Islam. Je crois que cela doit se rencontrer aussi parmi les Brahmanes et les Bouddhistes. Tous ces bonnes gens, sans se connaître, arrivent à des résultats qui se ressemblent comme un zéro à un autre et là-dessus ils se croient des grands <3> penseurs et des héros de l'humanité. Il y en a encore qui vont plus loin: ils éliminent de leur religion universelle non seulement le contenu des religions positives, mais les principes religieux en général — Dieu et l'âme et toute réalité surhumaine. Ceux-ci sont les plus fiers et se croient des vrais révélateurs.

Sophie: Je ne connais pas ces gens-là. Quant au malentendu dont tu parles, je l'ai prévenu par la comparaison même que j'ai fait<e> tout alors[d]. Pour obtenir les fruits on ne coupe pas [les branches] l'arbre qui les porte.

Le phil<osophe>: Aussi la religion quasi-universelle de ces bonnes gens ressemble-t-elle à un tronc nu et desséché qui ne peut donner ni fruit ni ombrage.

Sophie: Et la vraie religion universelle est l'arbre à branches innombrables chargé de fruits et étendant son tabernacle sur la terre entière et les mondes à venir. Ce n'est pas le produit d'abstraction ni de généralisation, c'est la synthèse réelle et spontanée de toutes <3 v.> les religions, qui ne leur ôte rien de positif et leur donne encore ce qu'elles n'ont pas. La seule chose détruite [e-]par elle c'est leur étroitesse, leur exclusion, leurs négations réciproques, leur égoïsme et leur haine.

---

[a] В рукописи: «ne soit pas».

[b] В рукописи: «d'universaliser».

[c] В рукописи: «ne prenne pas».

[d] В рукописи: «tout ailleurs».

[e-e'] На полях рукописи: «La religion universelle est non seulement la synthèse positive de toutes les religions mais aussi la synthèse de la religion, de la philosophie et de la science, et puis après de la sphère spirituelle ou intérieure en général avec la sphère extérieure, avec la vie politique et sociale. La religion en devenant universelle perd son caractère exclusif, [la religion universelle est] elle devient plus que religion, [c'est-à-dire qu'] elle n'est plus opposé aux autres sphères de la vie humaine mais les [unit] comprend toutes en soi».

и величине, думали, что они и происхождения иного. Но когда пришло время плодоносить, их ошибка становится очевидной и весь мир видит, что все эти деревья приносят те же плоды и, следовательно, того же происхождения.

Философ: Я понимаю тебя, но боюсь, как бы эти слова не были плохо истолкованы. Сама вселенская форма, которую ты придаешь своей теории, может вызвать большое <2 об.> недоразумение. Есть люди, считающие себя призванными универсализировать христианство. Что может быть проще и легче того способа, каким они за это берутся? Они удаляют из христианства все, что в нем есть положительного и характерного, и таким путем получают нечто, что не есть ни христианство, ни ислам, ни буддизм, вообще ничто, и это ничто они называют вселенской религией, религией Человечества и еще другими красивыми именами. Я боюсь, чтобы с самого начала не приняли [нашу] истинную вселенскую религию за наивное произведение этого же рода. Я знаю также евреев и мусульман, которые поступают таким же образом с Торой и Исламом. Я думаю, что это должно встречаться также среди браминов и буддистов. Все эти славные люди, не зная друг друга, приходят к результатам, которые походят друг на друга, как один ноль на другой, и, исходя из этого, они считают себя великими <3> мыслителями и героями человечества. Есть и такие, которые идут еще дальше: они удаляют из своей вселенской религии не только содержание положительных религий, но и вообще религиозные начала — Бога, душу и всю сверхчеловеческую реальность. Эти наиболее горды и считают себя истинными разоблачителями.

София: Я не знаю этих людей. Что же касается недоразумения, о котором ты говоришь, я его предупредила сделанным только что сравнением: чтобы получать плоды, не срубают [ветви] дерево, на котором они растут.

Философ: Также и мнимовселенская религия этих славных людей походит на голый и высохший ствол, который не может дать ни плода, ни тени.

София: А истинная вселенская религия — это дерево с бесчисленными ветвями, отягощенное плодами и простирающее свою дарохранительницу на всю землю и на грядущие миры. Это не плод абстракции, или обобщения, это реальный и свободный синтез всех <3 об.> религий, который не отнимает у них ничего положительного и дает им еще то, чего они не имеют. Единственное, что [a]-она разрушает, — это их узость, их исключительность, их взаимное отрицание, их эгоизм и их ненависть.

[a-a'] На полях рукописи: «Вселенская религия есть не только положительный синтез всех религий, но также и синтез религии, философии и науки, и затем сферы духовной, или внутренней вообще, со сферой внешней, с жизнью политической и социальной. Религия, становясь вселенской, теряет свой исключительный характер, [вселенская религия есть] она становится больше чем религией, [то есть] она более не противопоставлена другим сферам человеческой жизни, но [объединяет] включает их в себя».

Le phil<osophe>: C'est bien là l'image vague de la vérité que je rêvais depuis longtemps. Mais tu m'as promis de me [reveler] faire connaître la chose même. [Je te prie ne diffère plus tes révélations] Et avant tout dis-moi quel est le premier principe de la [révélation] religion universelle, par quoi doit-elle commencer?

Sophie: Par quoi peut-elle commencer si ce n'est par le principe absolu-e' de toute chose, principe qui sous différents noms a été également reconnu de tous les systèmes religieux et philosophiques?

Le phil<osophe>: Je sais bien que l'existence du principe absolu a été reconnue de tous les *s*ystèmes, même des systèmes sceptiques, étant postulé par la nature même de notre esprit. Mais je sais aussi <4> que le scepticisme, tout en reconnaissant sa réalité, a soulevé de graves objections contre la possibilité de le connaître. Peux-tu me démontrer que le principe absolu de toutes chose<s>, l'être en soi est accessible à notre connaissance <?>

Sophie: Je m'en garderai bien. Veux-tu que je me fasse aussi ridicule que vous autres? Oh pauvres enfants qui prenez [des paroles] toujours les mots pour des pensées, et des pensées pour des [êtres] réalités. [Dispute] Question de mots! Ne sais-tu pas que la connaissance — je parle de la connaissance des êtres réels et non pas des abstractions logiques ou mathématique<s> — ne sais-tu pas que la connaissance est [une quelque chose de relatif] relative par sa nature même? On connaît quelque chose sous tel rapport ou[a] sous tel autre, on connaît plus ou moins. La question simple et absolue: peut-on connaître telle chose ou telle autre? – est vide de sens et on ne peut pas répondre à des questions absurdes.

Le phil<osophe>: Quand je demande, peut-on connaître le principe <4 v.> absolu, j'entend<s> la connaissance qu'on appelle dans les écoles adéquate, c'est-à-dire parfaitement correspondante à l'objet connu. Je veux savoir si l'on peut connaître le principe absolu comme il est en lui-même, l'être en soi comme tel. Tu sais bien que le scepticisme moderne affirme que nous ne pouvons rien connaître en soi, parce que la connaissance suppose que l'objet connu existe pour nous, c'est-à-dire relativement, comme phénomène et non comme substance.

Sophie: Me connais-tu, moi, qui te parle?

Le phil<osophe>: Si je ne te connaissais pas!

Sophie: Tu me connais sans doute comme phénomène, c'est-à-dire partant que j'existe pour toi ou dans ma manifestation extérieure. Tu ne peux pas me connaître comme je suis en moi même, c'est-à-dire mes pensées et mes sentiments intimes comme ils sont en moi et pour moi. Tu ne les connais que quand ils se manifestent extérieurement par l'expression de mes yeux, par mes paroles et mes gestes. Ce ne <5> sont que des phénomènes extérieurs et cependant...

---

[a] В рукописи «et»

Философ: Именно таков смутный образ истины, который грезился мне с давних пор. Но ты пообещала мне [открыть] познакомить меня с самой истиной. [Я прошу тебя не откладывать больше твои откровения] Но прежде всего скажи мне, что является первым началом [откровения] вселенской религии, с чего она должна начинаться.

София: С чего же она может начинаться, как не с абсолютного начала-[a]' всякой вещи, начала, которое под разными именами было в равной степени признано всеми религиозными и философскими системами?

Философ: Я хорошо знаю, что существование абсолютного начала было признано всеми, даже скептическими системами, поскольку оно постулировано самой природой нашего духа. Но я также знаю <4>, что скептицизм, признавая реальность такого начала, выдвинул серьезные возражения против возможности его познания. Можешь ли ты показать мне, что абсолютное начало всех вещей, существо в себе, доступно нашему познанию?

София: Я этого остерегусь. Уж не хочешь ли ты, чтобы я сделалась такой же смешной, как и вы, все остальные? О, бедные дети, всегда принимающие слова за мысли и мысли за [существа] реалии! [Спор] Вопрос о словах! Разве ты не знаешь, что познание — а я говорю о познании реальных существ, а не логических и математических абстракций, — разве ты не знаешь, что познание [есть нечто относительное] относительно по самой своей природе? Познают что-либо в том или другом отношении и через другое, познают более или менее. Простой и абсолютный вопрос: можно ли познать ту или иную вещь — не имеет смысла, а на абсурдные вопросы невозможно отвечать.

Философ: Когда я спрашиваю, можно ли познать абсолютное <4 об.> начало, то я подразумеваю познание, которое в школах называют адекватным, то есть полностью соответствующим познаваемому объекту. Я хочу знать, можно ли познать абсолютное начало таким, каково оно есть в себе, существо в себе как таковое. Ты хорошо знаешь утверждение современного скептицизма о том, что мы ничего не можем познать в себе, потому что познание предполагает, что познаваемый объект существует для нас, то есть относительно, как феномен, а не как субстанция.

София: Знаешь ли ты меня, ту, которая говорит с тобой?

Философ: Еще бы мне тебя не знать!

София: Ты знаешь меня, несомненно, как явление, то есть поскольку я существую для тебя, или в моем внешнем обнаружении. Ты не можешь знать меня, какова я в самой себе, то есть мои сокровенные мысли и чувства, каковы они во мне и для меня. Ты их познаёшь только тогда, когда они проявляются внешним образом в выражении моих глаз, в моих словах и моих жестах. Это <5> только внешние явления, а между тем...

Le phil<osophe>: Et cependant, quand je regarde dans l'azur profond de tes yeux, quand j'entends la musique de ta voix, est-ce que ce sont les phénomènes extérieurs de la vue et de l'ouïe que je perçois? Pardieu! Je connais tes pensées et tes sentiments, et, par tes pensées et tes sentiments, je connais ton être intérieur.

Sophie: Et c'est ainsi que tous les êtres se connaissent. Par les phénomènes extérieurs on connaît les phénomènes intérieurs, et par ceux-ci l'être, ce qu'un philosophe a appelé le caractère intelligible.

Le phil<osophe>: Alors la distinction philosophique de l'être en soi et des phénomènes serait fausse?

Sophie: Ce n'est pas leur distinction, mais leur séparation arbitraire qui est fausse. [Ce n'est que] L'ignorance confond l'être en soi et les phénomènes. [Mais entre] La philosophie abstraite les sépare absolument. Tu dois prendre la voie royale. Entre la confusion et la séparation abstraite il y a le terme moyen: <5 v.> la différence et la correspondance. Le phénomène n'est pas l'être en soi, mais il est dans une relation déterminée avec lui, il lui correspond. Ici encore on a disputé sans comprendre la signification réelle des termes dont on faisait usage. Que veut dire phénomène?

Le phil<osophe>: Phénomène provient du verbe grec φαίνομαι signifiant apparaître, se montrer ou se manifester.

Sophie: Ainsi phénomène veut dire apparition ou manifestation; cela suppose quelque chose qui apparaît ou se manifeste [ce quelque chose] et qui, considéré indépendamment de sa manifestation, est évidemment l'être en soi. Ainsi nous appelons ce qui se manifeste l'être en soi, et la manifestation même phénomène. Et si nous connaissons le phénomène, c'est-à-dire la manifestation de l'être en soi, nous connaissons par là même ce dernier partant qu'il se manifeste. Se manifester veut dire devenir quelque chose pour un autre, être connu veut dire la même chose. Ainsi, quand <6> on dit que nous ne connaissons que les phénomènes, on dit que nous connaissons l'être en soi partant qu'il peut, en général, être objet de la connaissance, c'est-à-dire on affirme une vérité évidente par soi-même. Prétendre qu'on peut connaître l'être (en soi) autrement que par sa manifestation est la même chose que prétendre à percevoir les couleurs autrement que par la vue, et les sons autrement que par l'ouïe. C'est impossible non pas à cause de l'imperfection ou des limites du sujet connaissant, mais à cause de l'absurdité de la chose même.

Le phil<osophe>: C'est évident, car si être connaissable veut dire pouvoir exister pour un autre et être en soi [veut dire justement le contraire alors] par la signification même du terme exclut toute existence pour un autre — alors être en soi et être inconnaissable veut dire exactement la même chose et ces braves gens qui se vantent tant de leur principe qu'on ne peut pas connaître l'être en soi, ne font que prononcer une tautologie, comme s'ils disaient l'être en soi est l'être en soi.

Философ: А между тем, когда я смотрю в глубокую лазурь твоих очей, когда я слышу музыку твоего голоса, разве это внешние явления зрения и слуха, которые я воспринимаю? Боже мой! Я знаю твои мысли и чувства и через твои мысли и чувства твое внутреннее существо.

София: Таким же образом и все существа познают друг друга. Через внешние явления познаются явления внутренние, а через них — сущность, или то, что один философ назвал умопостигаемым характером.

Философ: Тогда философское различение существа в себе и явлений было бы ложным?

София: Ложно не их различение, а их произвольное разделение. Невежество смешивает существо в себе и явления. [Но между] Абстрактная философия их абсолютно разделяет. Ты должен идти царским путем. Между смешением и абстрактным разделением существует средний термин: <5 об.> различие и соответствие. Явление не есть существо в себе, но оно находится с ним в определенном отношении, оно ему соответствует. В данном случае спор шел к тому же без понимания реального значения употребляемых понятий. Что такое явление?

Философ: Феномен происходит от греческого глагола φαίνομαι, обозначающего: проявляться, показываться или обнаруживаться.

София: Таким образом, явление есть видимость, или обнаружение; это предполагает нечто являющееся, или обнаруживающееся,что, будучи рассмотрено независимо от своего обнаружения, очевидно есть существо в себе. Таким образом, мы называем то, что обнаруживается, существом в себе, а само обнаружение — явлением. И если мы знаем явление, то есть обнаружение существа в себе, то через него мы знаем и это последнее, поскольку оно обнаруживается. Обнаружиться значит стать чем-то для другого, быть познанным означает то же самое. Поэтому когда <6> говорят, что мы познаем лишь явления, то говорят, что мы познаем и существо в себе, поскольку оно вообще может быть объектом познания, то есть утверждается истина, очевидная сама по себе. Претендовать на познание существа (в себе) иначе чем через его обнаружение — то же самое, что претендовать воспринимать цвета иначе чем через зрение и слышать звуки иначе чем через слух. Это невозможно вовсе не от несовершенства или ограниченности познающего субъекта, но ввиду абсурдности этого.

Философ: Это очевидно, так как если быть познаваемым значит мочь существовать для другого, а быть в себе [означает как раз противоположное, то тогда], по самому значению понятия, исключает всякое существование для другого, то тогда существовать в себе и быть непознаваемым — это совершенно одно и то же, и храбрые люди, которые так хвастаются своим принципом о непознаваемости существа в себе, лишь произносят тавтологию, как если бы они говорили: существо в себе есть существо в себе.

<6 v.> *Sophie*: Mais d'un autre côté, quand de cette vérité qu'on ne peut pas connaître l'être en soi comme tel, c'est-à-dire immédiatement, ils tirent la conséquence que nous ne pouvons[a] avoir aucune connaissance de l'être, ils font preuve d'un manque de raissonnement et d'une ignorance vraiment extraordinaire, car, les phénomènes ne pouvant être que les manifestations de l'être en soi, on ne peut pas les connaître sans connaître par là même plus ou moins indirectement l'être [en soi] même qui se manifeste. Cet être, en effet, en agissant sur un autre, se fait connaître par ce dernier, et comme cette action provient de l'être même, elle est déterminée par son caractère propre et ainsi le fait connaître. Ces gens-là ne savent pas faire la distinction [de l'état même de l'être ou de son existence et de sa nature ou essence. On ne peut pas connaître l'existence] entre la connaissance immédiate de l'être même par un autre, qui est impossible parce qu'elle implique <7> contradiction, et[b] la connaissance de sa nature ou de son essence (son caractère intérieur) par un autre au moyen de l'action du premier sur le dernier ou de sa manifestation à lui, laquelle connaissance est non seulement possible mais évidemment nécessaire dès qu'on admet que l'être se manifeste.

En résumé: l'être inconnaissable comme tel, c'est-à-dire hétérogène à la connaissance, agit sur un autre ou se manifeste à lui, et fait connaître par là sa nature ou son caractère; et le terme même de la connaissance ne veut dire que cette manifestation d'un être pour un autre ou son existence pour celui-ci.

Le phil<osophe>: Mais que dira<s>-tu alors contre les philosophes, représentant le juste opposé des sceptiques, qui disent qu'en connaissant les manifestations de l'être dans leurs formes générales nous connaissons absolument et immédiatement l'être lui-même et que de cette manière l'être n'est pas distinct de cette connaissance.

Sophie: Une telle théorie suppose que l'être en se manifestant, c'est-à-dire <7 v.> en agissant, passe sans reste dans son action, cesse d'être lui-même, perd son être propre. Mais cette supposition se détruit soi-même. Car l'action supposant l'agent, si l'agent cesse d'être, toute action cesse aussi: rien ne se produit. Quand tu agis, tu ne perds pas ton être propre, tu ne passes pas dans l'action, tu en es maître, tu conserves la puissance indéterminée d'agir. L'agent ou celui qui se manifeste conserve toujours quelque chose de plus que [ce qui se manifeste] la manifestation, il ne peut jamais traduire dans la manifest<ation> ou le phénomène tout son être. Non seulement l'être absolu, mais encore les manifestations intérieures ou subjectives d'un être ne peuvent jamais passer dans la connaissance immédiate d'un autre comme tels. Quand je te communique ma pensée ou mon sentiment, ce n'est que leur contenu objectif que tu connais — [c-]ou mieux en manifestant par les phénomènes extérieurs mes pensées ou mes sentiments j'évoque en toi des pensées ou des sentiments correspondants[-c], — mais non pas

[a] В рукописи: «ne pouvons pas»

[b] В рукописи: «contradiction avec la connaissance», т. е калька с русского языка.

[c-c] Вставка на полях рукописи

<6 об.> *София*: Но, с другой стороны, когда из той истины, что невозможно знать существо в себе как таковое, то есть непосредственно, они делают вывод, что мы не можем иметь никакого знания о существе, тем самым они доказывают отсутствие рассудка и действительно незаурядное невежество, так как нельзя познать явления, которые возможны лишь как обнаружения существа в себе, не познавая тем самым более или менее опосредованно само обнаруживающееся существо [в себе]. В действительности, существо, действуя на другого, дает себя познать последнему, и так как это действие происходит от самого существа, то оно определено его собственным характером и, таким образом, делает доступным его познание. Эти люди не умеют различать [само состояние существа, или его существование, и его природу, или сущность. Нельзя познавать существование] непосредственное познание самого существа другим, которое невозможно, потому что порождает <7> противоречие, и познание его природы, или его сущности (его внутреннего характера), другим посредством действия первого на последнее, или его обнаружения для него; такое познание не только возможно, но и со всей очевидностью необходимо, как только мы допустим, что существо проявляется.

Одним словом, существо, непознаваемое как таковое, то есть чужеродное познанию, действует на другое, или обнаруживается для него, и дает познать тем самым свою природу, или свой характер: само понятие познания подразумевает только это обнаружение существа для другого, или его существование для другого.

Философ: Но что скажешь ты против философов, представляющих прямую противоположность скептикам, говорящих, что, познавая обнаружения существа в их общих формах, мы познаем абсолютно и непосредственно само существо и что, таким образом, существо не отличается от этого познания?

София: Подобная теория предполагает, что существо, обнаруживаясь, то есть <7 об.> действуя, переходит без остатка в свое действие, перестает быть самим собой, теряет свое собственное бытие. Но это предположение разрушает само себя. Так как если действие предполагает действующего, а действующий перестает быть, то всякое действие также прекращается: ничего не производится. Когда ты действуешь, ты не теряешь своего собственного бытия, ты не переходишь в действие, ты владеешь им, ты сохраняешь ничем не определенную возможность действовать. Деятель, или тот, кто обнаруживается, всегда сохраняет в себе нечто большее, чем [то, что обнаруживается] обнаружение, он никогда не может перевести в обнаружение, или в явление, все свое существо. Не только абсолютное существо; но также и внутренние, или субъективные, обнаружения какого-либо существа никогда не могут перейти как таковые в непосредственное познание другого. Когда я сообщаю тебе мою мысль или мое чувство, то ты познаешь лишь их объективное содержание — [a-]или лучше, обнаруживая во внешних явлениях мои мысли или мои чувства, я вызываю в тебе соответствующие мысли и чувства[-a] — но не

[a-a] Вставка на полях рукописи.

l'acte même de la pensée, ou mon état subjectif dans lequel je me trouvais quand j'avais ces pensées ou ces sentiments.

<8> *Le phil<osophe>*: Cela est évident, mais passons à l'objet principal de notre entretien, au principe absolu de toute chose.

Sophie: En appliquant à lui ce qui a été dit auparavant, nous devons affirmer que le principe absolu, ne pouvant être connu immédiatement dans son propre être, est connu au moyen des phénomènes qui sont ses manifestations. Mais, comme [le principe absolu] tous les phénomènes sont également la manifestation du principe absolu, on ne peut pas le connaître dans tel ou tel autre phénomène particulier mais seulement dans l'ensemble ou la totalité des phénomènes. Maintenant il est évident que cette totalité ne doit pas être compise dans le sens numérique, car une telle connaissance, si même elle serait possible, ne nous ferait connaître que les éléments particuliers du tout, mais non pas le tout dans son principe. Ainsi cette totalité des phénomènes est leur enchaînement général ou leur ordre. <8 v.> Tout ordre supposant un principe de l'ordre, et ce principe envers l'ordre universel ou l'ordre du tout ne pouvant être que le principe absolu de toute chose, l'ordre universel se comprend comme l'enchaînement des phénomènes par rapport au principe absolu ou leur hiérarchie naturelle. Ainsi la connaissance du principe absolu dans les phénomènes se définit comme la connaissance de la hiérarchie naturelle ou essentielle des phénomènes. Le principe absolu est connu ici non pas immédiatement dans son propre, mais par rapport aux phénomènes comme le principe de leur hiérarchie.

Le phil<osophe>: Ici mon entendement s'arrête et demande si, pour connaître le rapport naturel ou essentiel du principe absolu avec les phénomènes, nous ne devons pas connaître avant sa nature ou son essence propre, et cependant tu as dit que cette dernière connaissance est impossible.

Sophie: Tu confonds la connaissance immédiate du principe <9> absolu dans son état propre ou intérieur avec la connaissance général ou l'idée que nous en avons. Que nous pouvons avoir [l'idée] une notion générale du principe absolu sans en avoir une connaissance immédiate, tu peux <le> voir en analysant ce que nous appelons notion générale.

Le phil<osophe>: C'est la définition ou la détermination d'une chose.

S<ophie>: Mais comment peut-on déterminer une chose sinon par son rapport avec une autre, c'est-à-dire négativement?

Le phil<osophe>: Oui, je me rappelle l'aphorisme du grand [philos<ophe>] Spinoza: Omnis determinatio est negatio.

S<ophie>: Ainsi toutes les notions générales sont négatives et ne supposent nullement la connaissance immédiate et subjective.

Le phil<osophe>: Quelle est donc la notion générale du principe absolu?

Sophie: Si la notion générale d'un être particulier le détermine négativement par rapport à tel autre être particulier, il est évident que la notion générale du principe absolu doit le déterminer par rapport à tout être, parce que tout ce que nous appelons être est sa manifestation. <9 v.> Ainsi nous devons dire que

акт мысли сам по себе, не мое субъективное сознание, в котором я находилась, когда имела эти мысли или эти чувства.

<8> *Философ*: Это очевидно, но перейдем к главному предмету нашего разговора — к абсолютному началу всякой вещи.

София: Применяя к нему то, что было сказано раньше, мы должны утверждать, что, не имея возможности быть познанным непосредственно в его собственном бытии, абсолютное начало познается посредством явлений, которые являются его обнаружениями. Но так как [абсолютное начало] все явления в равной степени являются обнаружением абсолютного начала, то его нельзя познать в том или ином отдельном явлении, но только в единстве, или цельности, явлений. Теперь ясно, что эта цельность не должна быть понята в численном значении, так как такое познание, даже если бы оно и было возможно, давало бы нам знание об отдельных элементах всего, но не о всем в его основании. Таким образом, эта цельность явлений есть их всеобщая связь, или их порядок. <8 об.> Поскольку всякий порядок предполагает упорядочивающее начало, это начало по отношению ко всеобщему порядку, или порядку всего, может быть только абсолютным началом всякой вещи, а всеобщий порядок понимается как последовательность явлений в отношении к абсолютному началу, или их природная иерархия. Таким образом, познание абсолютного начала в явлениях определяется как познание природной, или существенной, иерархии явлений. Абсолютное начало познается здесь не непосредственно в своей чистоте, но по отношению к явлениям как начало их иерархии.

Философ: Здесь мой рассудок останавливается и спрашивает: разве, чтобы познать природную и существенную связь абсолютного начала с явлениями, мы не должны познать прежде его природу или его собственную сущность? Но, однако, ты сказала, что такое познание невозможно.

София: Ты путаешь непосредственное познание абсолютного начала <9> в его собственном, или внутреннем, состоянии с общим познанием, или идеей, которую мы о нем имеем. Ты можешь видеть, что мы способны иметь [идею] общее понятие о абсолютном начале, не имея его в непосредственном познании, анализируя то, что мы называем общим понятием.

Философ: Это дефиниция, или определение, вещи.

София: Но как можно определить вещь, если не по отношению к другой вещи, то есть негативно?

Философ: Да, я припоминаю афоризм великого [философа] Спинозы: Omnis determinatio est negatio.

София: Таким образом, все общие понятия негативны и совершенно не предполагают непосредственного и субъективного познания.

Философ: Каково же тогда общее понятие абсолютного начала?

София: Если общее понятие отдельного существа определяет его негативно по отношению к другому отдельному существу, то очевидно, что общее понятие абсолютного начала должно определять его по отношению ко всему существующему, потому что все, что мы называем бытием, есть его обнаружение. <9 об.> Таким образом, мы должны сказать, что

le principe absolu n'est pas l'être, c'est-à-dire qu'il ne peut[a] être ni l'objet immédiat de nos sensations extérieures, ni le sujet immédiat de notre conscience intérieure, [b-]car c'est à ces deux catégories que se réduit tout ce que nous appellons être[-b]. Qu'il n'est l'être, tu peux <le> voir encore d'un autre côté. Il est le principe de tout être; s'il était être lui-même il y aurait un être en dehors de tout être, ce qui est absurd[c]; ainsi il est évident que le principe de l'être ne peut pas être déterminé comme être.

Le phil<osophe>: Alors je dois le déterminer comme non-être?

S<ophie>: Tu pourrais bien le faire et en ça tu ne suivrais que l'exemple de beaucoup de grands théologiens et même des théologiens orthodoxes qui ne se faisaient aucun<e> scrupule de nommer Dieu non-être. Mais, pour ne pas confondre les esprits peu audacieux, il faut mieux s'abstenir. Car par le non-être le vulgaire comprend toujours le manque ou la privation de l'être. Et il est évident que dans ce sens le non-être ne peut pas devenir le prédicat du principe absolu. Nous avons vu qu'en se manifestant, c'est-à-dire passant dans l'être (se réalisant), il ne <10> cesse pas de rester en lui-même, il ne se perd pas, n'est pas épuisé par la manifestation (car autrement, le principe de l'action cessant, l'action cesserait aussi).

[d-]*Le phil<osophe>*: Mais comment faut-il désigner ce non-être qui n'est pas cependant la privation ou le manque de l'être?

Sophie: Si tu désigne<s> la privation ou le manque par impuissance, le contraire sera la puissance ou la possibilité positive, la force. Ainsi le principe absolu, n'étant pas, comme tel, être, est la puissance de l'être, ce qui est évident car il se manifeste, c'est-à-dire produit l'être. Et comme, en se manifestant, il ne peut pas s'épuiser ou passer sans reste dans la manifestation — il reste toujours la puissance de l'être de sorte que c'est [sa définition] son attribut constant et propre. [e-]Ainsi le pr<incipe> abs<olu> se déterm<ine> comme celui qui a la puissance de l'être[-e]. Et comme celui qui a la puissance est supérieur à ce dont il l'a — nous devons dire que le pr<incipe> abs<olu> est supérieur à l'être, qu'il est au-dessus de l'être, qu'il est superens-ὑπερό[ύσιος]ν. Il est évident analytiquement que le pr<incipe> abs<olu> est en lui-même un et simple, car [tout être manifesté] la pluralité suppose relation. Cette unité et simplicité absolue est la première définition[-d]

---

[a] В рукописи: «ne peut pas».

[b-b] Вставка на полях рукописи.

[c] В рукописи: «absurde».

[d-d] На полях рукописи: «NB. La pensée sublime qui est la base de toute vérité est qu'au fond tout ce qui existe n'est qu'un et que cet un n'est pas une existence ou un être mais qu'il est au-dessus de toute existence et de tout être, de sorte qu'en général l'être et l'existence n'est que la surface, mais qu'au fond il y a quelque chose de supérieur et que cette unité supérieure est aussi en nous [dans le sujet] comme dans toute chose et qu'en nous élevant au-dessus de tout être et de toute existence nous sentons et connaissons immédiatement cette substance absolue car nous <la> découvrons alors elle-même».

[e-e] Вставка на полях рукописи.

абсолютное начало не есть бытие, то есть оно не может быть ни непосредственным объектом наших внешних чувств, ни непосредственным субъектом нашего внутреннего сознания, [a-a]так как к этим двум категориям сводится все, что мы называем бытием[a-a]. Что оно не есть бытие, ты можешь видеть еще и с другой стороны. Оно — начало всякого бытия; если бы оно само было бытием, то получилось бы бытие вне всякого бытия, что нелепо; таким образом, ясно, что начало бытия не может быть определено как бытие.

Философ: Тогда я должен определить его как небытие?

София: Ты вполне мог бы это сделать и в этом последовал бы примеру многих великих богословов и даже богословов православных, которые, нисколько не сомневаясь, называли Бога небытием. Но, чтобы не смущать робкие умы, лучше от этого воздержаться. Ибо под небытием заурядный человек всегда понимает отсутствие, или лишенность, бытия. А очевидно, что в этом смысле небытие не может стать предикатом абсолютного начала. Мы видели, что обнаруживаясь, то есть переходя в бытие (осуществляясь), оно не перестает <10> оставаться в самом себе, оно не теряется, не истощается обнаружением (так как иначе, если бы исчезло начало действия, то само действие также прекратилось бы).

[b-b]*Философ*: Но как тогда следует определить это небытие, которое, однако, не есть лишенность, или отсутствие, бытия?

София: Если ты определяешь лишенность, или отсутствие, как бессилие, то противоположное ему будет мощью, или положительной возможностью, силой. Таким образом, абсолютное начало, не будучи как таковое бытием, есть возможность бытия, что очевидно, поскольку оно обнаруживается, то есть производит бытие. И так как, обнаруживаясь, оно не может истощиться, или перейти без остатка в свое обнаружение, то оно остается всегда возможностью бытия, так что это есть [его определение] постоянный и собственный его атрибут. [c-c]Таким образом, абсолютное начало определяется как начало, обладающее возможностью бытия[c-c]. И так как имеющий возможность превосходит то, возможность чего он имеет, то мы должны сказать, что абсолютное начало превосходит бытие, что оно над ним, что оно есть superens-ὑπερό[ύσιος]ν. Аналитически ясно, что абсолютное начало в себе самом есть единое и простое, так как [всякое проявленное бытие] множественность предполагает отношение. Это единство и абсолютная простота есть первое определение[b-b]

[a-a] Вставка на полях рукописи.

[b-b] На полях рукописи: «NB. Высшая мысль, лежащая в основе всякой истины, состоит в том, что в своей основе все существующее есть одно и это одно не есть существование или бытие, но оно над всяким существованием и над всяким бытием, причем вообще бытие и существование суть лишь поверхность, а в глубине есть нечто высшее, и это высшее единство существует в нас [в субъекте] так же, как и в любой вещи, и, возвышаясь над всяким бытием и всяким существованием, мы чувствуем и непосредственно познаем эту абсолютную субстанцию, поскольку мы открываем ее саму по себе».

[c-c] Вставка на полях рукописи.

<10 v.> du principe absolu[a], sous laquelle il a été connu par l'Orient, et comme l'homme religieux veut toujours devenir comme son Dieu et par là s'unir avec lui, la tendance permanente des religions orientales était de forcer l'homme de faire abstraction de toute pluralité, de toutes les formes et par là de tout être. Mais le principe absolu est le principe de tout être; l'un est le principe de toute pluralité, le simple <est> principe du composé, le pur de toute forme les produit toutes. Il est le ἕν καὶ πᾶν. Ainsi ceux qui ne veulent le connaître que comme ἕν dans son unité seulement ne le connaissent qu'à moitié, et leur religion tant théorétique que pratique reste imparfaite et impuissante. C'est le caractère général de l'Orient. La tendance occidentale au contraire est de sacrifier l'unité absolue et substantielle [b-]à la multiplicité des formes et des [tendances] caractères individuels de sorte qu'ils ne peuvent pas même comprendre l'unité que comme un ordre purement extérieur — c'est la caractéristique de leur Eglise, de leur état et de leur société. La religion universelle est appelée à unir ces deux tendances dans leur vérité, à connaître et à réaliser le vrai ἕν καὶ πᾶν[-b].

<11> DEUXIEME DIALOGUE[c]

LE PRINCIPE ABSOLU COMME DUALITÉ (PRINCIPE DU DUALISME)

Le phil<osophe>: Après avoir reconnu le principe absolu dans son unité au-dessus de toute manifestation, et, par conséquence, de tout être, nous devons maintenant passer à sa réalisation dans la hiérarchie des êtres. Mais dis-moi: quelle cause et quelle puissance forcent[d] la substance infinie de quitter son état absolu et de se réaliser dans la série des êtres et des phénomènes relatifs?

Sophie: Ta question est également fausse quant au fond et quant à l'expression. Je t'ai déjà dit que la substance en se manifestant ne peut pas cesser d'être ce qu'elle est, ne peut pas quitter son état absolu. Crois-tu qu'elle est diminuée par l'action et la manifestation<?> Toi-même, quand tu agis, quand tu te manifeste<s>, est-ce que tu cesses d'être ce que tu es, est-ce que tu quitte<s> ton état d'agent psychique et en te manifestant matériellement est-ce que tu deviens <11 v.> matière; en produisant des phénomènes objectifs, est-ce que tu perds ton être subjectif<?> Eh bien! Crois-tu donc que

---

[a] На полях рукописи незаконченный фрагмент, отмеченный значком вставки или сноски: «Principe commun à tous les systèmes religieux et philosophiques mais particulièrement etc... NB. à développer».

[b-b] На полях рукописи: «NB. à développer: la relativité de tout être. La connaissance n'est relative que parce que l'être lui-même est relatif et non pas accidentellement comme croient les posit<ivistes>, mais nécessairement par sa nature même. L'absolu qui est au-dessus de la connaissance est aussi au-dessus de l'être.».

[c] В рукописи: «Second dialogue».

[d] В рукописи: «forcent elle la substance».

<10 об.> абсолютного начала[a], под которым оно было известно на Востоке, а так как религиозный человек всегда желает стать таким как его Бог, и тем самым соединиться с ним, то постоянным стремлением восточных религий было заставить человека отвлечься от всякой множественности, от всех форм и, тем самым, от всего существующего. Но абсолютное начало есть начало всего существующего, единое есть начало всякой множественности, простое — начало сложного, свободное от всякой формы все формы производит. Оно есть ἕν καὶ πᾶν. Таким образом, те, кто хотят знать его лишь как ἕν, только в его единстве, познают его только наполовину, и их религия как в теории, так и на практике остается несовершенной и бессильной. Таков общий характер Востока. Стремление Запада, наоборот, в том, чтобы пожертвовать абсолютным и субстанциальным единством ради [b]-множественности форм и [стремлений] индивидуальных характеров, так, что там даже не могут понять единство иначе, чем чисто внешний порядок — такова характеристика их Церкви, их государства и их общества. Вселенская религия призвана соединить оба эти стремления в их истине, познать и осуществить истинное ἕν καὶ πᾶν-[b].

<11> ВТОРОЙ ДИАЛОГ

АБСОЛЮТНОЕ НАЧАЛО КАК ДВОЙСТВЕННОСТЬ (ПРИНЦИП ДУАЛИЗМА)

Философ: После того как мы признали абсолютное начало в своем единстве находящимся над всяким обнаружением и, следовательно, над всем существующим, мы должны перейти теперь к его осуществлению в иерархии существ. Но скажи мне, какая причина и какая сила заставляют бесконечную субстанцию покинуть свое абсолютное состояние и осуществить себя в ряду относительных существ и явлений?

София: Твой вопрос в равной степени ложен и по сути, и по выражению. Я тебе уже сказала, что субстанция, обнаруживаясь, не может прекратить быть тем, чем она является, не может покинуть своего абсолютного состояния. Думаешь ли ты, что она уменьшилась от действия и обнаружения? Ты сам, когда ты действуешь и проявляешь себя, разве ты прекращаешь быть тем, что ты есть; разве ты покидаешь свое состояние психического деятеля; проявляя себя материально, разве ты сам становишься <11 об.> материей; производя объективные явления, разве ты теряешь твое субъективное существо? Хорошо! Уж не думаешь ли ты, что

---

[a] На полях рукописи незаконченный фрагмент, отмеченный значком вставки или сноски: «Начало, общее всем религиозным и философским системам, но в частности и т. д. ... NB. развить».

[b-b] На полях рукописи: «NB. развить: относительность всего существующего. Познание относительно только потому, что само бытие относительно, и не случайным образом, как думают позитивисты, но с необходимостью, по своей природе. Абсолют, который над познанием, также над бытием».

la substance absolue soit moins puissante que toi? En se réalisant, la substance ne perd pas son état absolu mais acquiert l'état relatif, ne cessant pas d'être infinie elle devient aussi définie; et c'est là le vrai infini, le vrai absolu. Tu conçois que le principe absolu par sa définition même ne peut être privé de rien, rien ne peut lui manquer. S'il n'était qu'infini et absolu, le relatif et le fini lui manqueraient, il serait imparfait; ainsi, pour être ce qu'il est, il doit être aussi le contraire de soi-même, ou il doit être l'unité de soi-même et de son opposé; pour être vraiment absolu et infini il doit être aussi le principe du relatif et du fini.

Le phil<osophe>: Ce que tu dis n'est pas nouveau pour moi: un grand philosophe[a] me l'a appris déjà et je sentais toujours la vérité de ce raisonnement; plus encore, l'idée de la substance absolu qui s'affirme en se niant et qui révèle ainsi le grand principe de l'unité des contraires <12> me mettait toujours dans une sorte d'enthousiasme mystique. [N'est-ce pas en effet]

Sophie: Et sait-tu pourquoi? Parce que cette ideé n'est que l'expression logique de la grande réalité morale et physique — de l'amour. En aimant tu te renie<s> toi (car il n'y a pas d'amour sans abnégation), tu affirme<s> un autre, tu te donne<s> à lui, et cependant tu ne perds pas ton être propre, au contraire tu l'affirme<s> à un degré supérieur, tu t'élève<s> à une perfection nouvelle. Ainsi, quand tu dis que la substance absolue comme telle par sa définition même analytiquement est l'unité de soi et de sa négation — tu répète<s> seulement dans une forme abstraite la définition du grand apôtre: Dieu est l'amour.

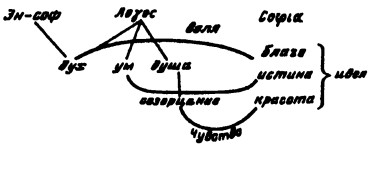
Etant amour nécessairement l'amour est la nature du principe absolu; comme tendance vers le contraire du principe absolu, c'est-à-dire vers l'être (car le principe absolu comme tel est au-dessus de l'être), cet amour est le principe de la pluralité, car la condition indispensable de l'être est la pluralité. Mais nous avons dit déjà que le principe absolu ne peut pas, en passant dans son contraire, perdre son état propre, cesser d'être l'absolu comme tel; au contraire, en posant, [b]en produisant ou en excluant positivement[b] son contraire, il <12 v.>[c] s'affirme comme tel. Ainsi la substance absolu,

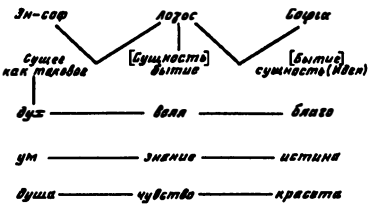
---

[a] На полях против этих слов: «Hegel, Goethe».

[b-b] Вставка на полях рукописи.

[c] На полях л.12 об. перпендикулярно основному тексту расположены две схемы:





абсолютная субстанция менее могущественна, чем ты? Осуществляя себя, субстанция не теряет своего абсолютного состояния, но приобретает состояние относительное, не прекращая быть бесконечным существом, она становится также определенной, и именно в этом истинная бесконечность, истинная абсолютность. Ты постигаешь, что абсолютное начало уже по своему определению ничего не может быть лишено, ничто не может в нем отсутствовать. Если бы оно было только бесконечным и абсолютным, то относительное и конечное в нем бы отсутствовало, тогда оно было бы несовершенным; таким образом, чтобы быть тем, что оно есть, оно должно быть также и противоположностью самому себе, или оно должно быть единством себя и своей противоположности; чтобы быть действительно абсолютным и бесконечным, оно должно быть также началом относительного и конечного.

Философ: То, что ты сказала, для меня не ново: один великий философ[a] уже меня этому научил, и я всегда чувствовал истину этого вывода; более того, идея абсолютной субстанции, которая утверждается в самоотрицании, проявляя в этом великий принцип единства противоположностей, <12> приводила меня в нечто подобное мистическому восторгу. [Не есть ли в действительности]

София: А знаешь ли ты почему? Потому что эта идея есть не что иное, как логическое выражение великой моральной и физической реальности — любви. Любя, ты отрекаешься от себя (так как нет любви без самоотречения), ты утверждаешь другого, ты отдаешь себя ему и, однако, ты не теряешь своего собственного существа, напротив, ты утверждаешь его в высшей степени, ты поднимаешься к новому совершенству. Таким образом, когда ты говоришь, что абсолютная субстанция как таковая, по своему определению, даже аналитически, есть единство себя и своего отрицания, — ты лишь повторяешь в абстрактном виде определение великого апостола: Бог есть любовь.

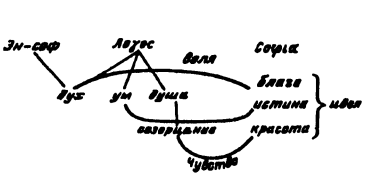
Будучи любовью с необходимостью, абсолютное начало имеет любовь в качестве своей природы; как стремление к противоположности абсолютному началу, то есть к бытию (так как абсолютное начало как таковое находится над бытием), любовь есть принцип множественности, так как необходимое условие бытия есть множественность. Но мы уже сказали, что абсолютное начало не может, переходя в свою противоположность, потерять свое собственное состояние, перестать быть абсолютом как таковым; напротив, полагая, [b]-производя или положительно устраняя-[b] свою противоположность, оно <12 об.>[c] утверждается как таковое. Таким образом, абсолютная субстанция

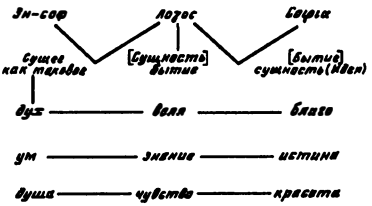
---

[a] На полях против этих слов: «Гегель, Гёте».

[b-b] Вставка на полях рукописи.

[c] На полях л.12 об. перпендикулярно основному тексту расположены две схемы:





nécessairement et de toute éternité, se divise en deux pôles: l'un, le principe de l'unité absolue affirmée comme telle, le principe de liberté envers toute forme, toute manifestation et tout être, — et l'autre, le principe ou la force productive de l'être multiple et des formes phénoménales. Le dernier, nous <l'> avons déjà reconnu comme amour. Il est aisé de trouver dans notre propre intérieur un analogue au second. Quand tu t'affranchis intérieurement de toute pluralité des désirs et des pensées, quand tu t'affirme<s> et te contemple<s> toi-même vis-à-vis du monde extérieur comme unité simple et immobile, inaccessible aux forces étrangères de la matière, comment t'appelle<s>-tu alors?

Le phil<osophe>: [Je m'appelle] Comme unité indestructible, comme centre subjectif de la création, comme principe libre au-dessus de tout état déterminé je m'appelle Esprit.

Sophie: C'est aussi le nom que tu dois donner au pôle positif ou supérieur du principe absolu. Tu comprends bien que ce n'est pas une hypostase nouvelle distincte de la substance absolue. C'est cette même substance s'affirmant comme telle [vis-à-vis] par la position de son contraire. <16>[a] La substance absolue qui n'a pas de nom propre s'en donne un en se manifestant comme unité indestructible par la production du contraire; car la vraie unité, l'unité positive, est celle qui ne craint pas la pluralité, qui ne la fuit, mais au contraire la produit en soi-même, et, en la produisant, [reste] n'est pas atteinte par elle mais reste ce qu'elle est, reste l'unité et par là prouve clairement qu'elle est l'unité essentielle, l'unité par sa nature même et qui par conséquence ne peut être[b] détruite par aucune pluralité.

Le phil<osophe>: Il est évident en effet que la vraie unité positive n'est pas le manque ou la privation de la pluralité, mais le pouvoir sur la pluralité, qu'elle n'est pas au-dessous mais au-dessus de la pluralité, et il est évident aussi qu'elle ne peut prouver cette supériorité qu'en produisant en soi la pluralité et en triomphant sur elle; car tout est éprouvé par son contraire. Et ainsi le grand principe trouve un<e> nouvelle confirmation. Et que cette idée n'est pas un verbiage dialectique, nous en avons la preuve permanente dans notre propre esprit qui, dans la pluralité des pensées, des sentiments et des désirs, affirme toujours son unité.

Sophie: Ce qui prouve encore <16 v.> que ce n'est pas par métaphore que nous donnons le nom d'Esprit au pôle positif du principe absolu. Du reste étant un et simple par sa notion même <il> n'exige pas beaucoup de développements. Mais il me faut expliquer la nature multiforme et équivoque [du pôle négat<if>] de sa compagne.

Nous avons vu que la force productive de l'être, que nous appellerons puissance immédiate, appartient de toute nécessité au princ<ipe> abs<olu>, que c'est sa nature. Ainsi l'Esprit absolu trouve en soi de toute éternité son opposé (car ce n'est que par relation à cet opposé qu'il s'affirme lui-même — ils sont corrélatifs).

---

[a] Здесь порядок листов в архивном кодексе перепутан; восстановлен по авторской фолиации (см. преамбулу к публикации).

[b] В рукописи: «ne peut pas être».

вечно и с необходимостью разделяется на два полюса: один — начало абсолютного единства, утвержденного в качестве такового, начало свободы по отношению ко всякой форме, всякому обнаружению и ко всему существующему, и другой — начало, или производительная сила, многообразного бытия и феноменальных форм. Мы уже признали, что последний есть любовь. Легко найти внутри самих себя аналог другому полюсу. Когда ты внутренне освобождаешься от всего многообразия желаний и мыслей, когда ты самоутверждаешься и рассматриваешь себя по отношению к внешнему миру как простое и недвижимое единство, недоступное чуждым силам материи, как ты называешь себя в таком случае?

Философ: [Я называю себя] Как неразрушимое единство, как субъективный центр творчества, как свободное начало над всеми определенными состояниями, я называю себя *Духом*.

София: Это же имя ты должен дать положительному, или высшему, полюсу абсолютного начала. Ты хорошо понимаешь, что это не есть новая ипостась, отличная от абсолютной субстанции. Это есть сама эта субстанция, самоутверждающаяся как таковая [по отношению] через полагание своей противоположности. <16>[a] Абсолютная субстанция, не имеющая собственного имени, дается в этом как единая, проявляясь как неразрушимое единство произведением противоположного; так как истинное единство, единство положительное, не боится множественности и не избегает ее, но, напротив, производит ее в самом себе и, производя ее, [остается] не поглощается ею, но остается тем, что оно есть, остается единством, ясно доказывая тем самым, что оно есть единство существенное, единство по своей природе и что, следовательно, оно не может быть разрушено никакой множественностью.

Философ: Действительно очевидно, что истинное положительное единство есть не отсутствие или лишенность множественности, но власть над множественностью, оно не под, а над множественностью, и также очевидно, что оно может доказать это превосходство, лишь производя в себе множественность и торжествуя над ней; так как все испытывается своей противоположностью. Таким образом, великий принцип находит новое подтверждение. Доказательство того, что эта идея не есть диалектическое пустословие, мы постоянно обретаем в нашем собственном духе, который во множестве мыслей, чувств и желаний всегда утверждает свое единство.

София: Что еще раз доказывает, <16 об.> что вовсе не метафорически мы называем Духом положительный полюс абсолютного начала. Впрочем, будучи единым и простым по своему понятию, он не требует особого развития. Но нам надо объяснить многообразную и двойственную природу [отрицательного полюса] его спутницы.

Мы видели, что производительная сила бытия, которую мы назовем непосредственной возможностью, принадлежит со всей необходимостью абсолютному началу, что это его природа. Таким образом, абсолютный Дух вечно находит в себе свою противоположность (так как только в связи с этой противоположностью он самоутверждается — они взаимосвязаны).

---

[a] Здесь порядок листов в архивном кодексе перепутан; восстановлен по авторской фолиации (см. преамбулу к публикации).

Ainsi c'est la nécessité, le fatum divin; le principe absolu n'est libre qu'en triomphant éternellement de cette nécessité, c'est-à-dire restant pur, simple et immobile dans toutes les productions multiples de son amour. Ainsi nous voyons que la liberté et la nécessité sont corrélatives[a], la première n'étant actuelle que par la réalisation de la seconde. Mais, comme la nécessité divine est éternelle et sa réalisation de même — éternelle est aussi la liberté divine, c'est-à-dire que l'Esprit <17> absolu n'est jamais soumis à la nécessité, qu'il en triomphe éternellement. De plus, quand nous parlons ici de la nécessité, ce n'est pas évidemment la nécessité extérieure, la nécessité pesante de notre existence matérielle. Comme le principe absolu ne peut avoir rien d'extérieur, rien d'étranger, c'est sa nécessité propre, sa nature comme nous avons dit, sa nature et son amour. Elle lui est nécessaire, comme il nous est nécessaire d'être, de vivre, d'aimer. Il est évident que cette nécessité n'a rien de contraire à la perfection absolue.

Le phil<osophe>: Cela est évident, et aussi évidente est la stupidité de certains théologiens qui voudraient priver Dieu de cette nécessité.

Sophie: Et s'ils le pouvaient encore! Mais demande-leur s'il est nécessaire à Dieu d'être la bonté, la raison, d'être Dieu, d'exister en général? Ils seront obligés de répondre affirmativement. Mais, s'ils est nécessaire à Dieu d'être, il lui est nécessaire aussi de se manifester, d'autant plus que, selon leurs propres paroles, chez lui la puissance est l'acte. Et encore, tous les attributs qu'ils lui donnent sont relatifs à la création et sans elle non seulement ne peuvent pas être manifestés mais en général n'ont aucun sens. Et si ces attributs <17 v.> sont nécessaires, il est évident que la création aussi est nécessaire.

Le phil<osophe>: En général il me semble que toutes ces questions — si Dieu a créé le monde par libre volonté, s'il pouvait ne pas le créer, s'il pouvait produire une autre création que celle qui existe — [sont des enfantillages indi<gnes>] prouvent une conception de la divinité tout à fait puérile et sont des enfantillages indignes d'esprits sérieux.

Sophie: Tu as raison. Mais[b] revenons au développement du second principe. J'ai dit que c'est la puissance immédiate de l'être; ne sais-tu pas un autre nom plus commun qui aurait la même signification<?>

Le phil<osophe>: Il me semble que oui. Les sages des temps anciens l'appellaient *matière.*

S<ophie>: Parfaitement. La matière de tout être n'est pas être mais elle n'est pas le non-être, <elle est> la puissance immédiate de l'être.

Le phil<osophe>: Mais nous avons appelé ainsi déjà le principe positif, la substance absolue; ne serait-ce pas une contradiction de donner le même nom aux principes opposés?

S<ophie>: Contemple la similitude et contemple la différence. Le principe absolu et la matière universelle sont également différents de l'être; l'attribut de l'être

---

[a] В рукописи: «corrélatifs».

[b] «Mais» в тексте повторено дважды.

Таким образом, она является необходимостью, божественным фатумом; абсолютное начало свободно, лишь вечно торжествуя над этой необходимостью, то есть оставаясь чистым, простым и неподвижным во всех многообразных произведениях своей любви. Таким образом, мы видим, что свобода и необходимость соотносительны; причем первая действительна только чрез осуществление второй. Но, так как божественная необходимость и ее осуществление вечны, то вечна и божественная свобода, это означает, что абсолютный Дух <17> никогда не подчиняется необходимости, вечно над ней торжествует. Более того, когда мы говорим здесь о необходимости, то имеем в виду, конечно, не внешнюю необходимость, тяготящую необходимость нашего материального существования. Так как абсолютное начало не может иметь ничего внешнего, ничего чуждого, то в этом заключается его собственная необходимость, его природа (как мы уже сказали), его природа и его любовь. Она необходима ему, как нам необходимо быть, жить, любить. Очевидно, что эта необходимость ни в чем не противоречит абсолютному совершенству.

Философ: Это очевидно, как очевидна и глупость некоторых богословов, которые хотели бы лишить Бога этой необходимости.

София: Если бы они могли это! Но спроси у них, необходимо ли Богу быть добром, разумом, быть Богом, вообще существовать? Они будут вынуждены ответить утвердительно. Но если Богу необходимо существовать, то ему необходимо и обнаруживаться, тем более что, и по их собственным словам, его сила — в действии. И еще, все свойства, которые они ему приписывают, связаны с творением и без него не только не могут быть обнаружены, но и вообще не имеют никакого смысла. И если эти свойства <17 об.> необходимы, то очевидно, что творение тоже необходимо.

Философ: Вообще, мне кажется, что все эти вопросы — сотворил ли Бог мир по свободной воле, мог ли он его не творить, мог ли он произвести другое, отличное от существующего, творение, [есть недостойное ребячество] — доказывают совершенную наивность концепции божества и являются ребячеством, недостойным серьезных умов.

София: Ты прав. Но возвратимся к развитию второго начала. Я сказала, что это непосредственная возможность бытия. Не знаешь ли ты другого, более общего имени, которое имело бы то же значение?

Философ: Мне кажется, что знаю. Мудрецы древности называли его *материей*.

София: Прекрасно. Материя всего существующего не есть бытие, но она не есть и небытие, <а есть> непосредственная возможность бытия.

Философ: Но мы так назвали уже положительное начало — абсолютную субстанцию; не будет ли противоречием давать одно имя противоположным началам?

София: Созерцай сходство и созерцай различие. Абсолютное начало и мировая материя в равной мере отличны от бытия; атрибут бытия

<18>[a] leur est également étranger. Tous les deux aussi ne sont pas le non-être, ne sont pas rien. Ainsi, comme entre le rien et l'être actuel il n'y a que la puissance (potentia) de l'être, ils doivent tous les deux être déterminés comme puissance de l'être. Mais [le principe positif] l'Esprit absolu est la puissance positive, la liberté de l'être, il est au-dessus de l'être; le principe matériel étant la tendance nécessaire, la gravitation vers l'être en est la puissance négative, il n'est que la privation, le manque de l'être. Le manque ou la privation réelle (car nous n'avons pas affaire à des abstractions) peut être bien définie comme désir ou soif de l'être, et, comme le désir ou la soif constitue l'essence de l'amour, nous revenons à notre première définition du principe producteur comme amour.

Le phil<osophe>: Ainsi, si le pôle supérieur du principe absolu doit être désigné comme Esprit, ce qui revient à la catégorie de liberté, le pôle inférieur se fait reconaître comme nécessité, force, nature, (volonté,) désir ou soif d'être, matière. L'identité essentielle des 4 premières définitions est évidente; mais <18 v.> leur identité avec la dernière me semble plus difficile à concevoir. [Toute] Les premières [b]définitions ont toutes le caractère intérieur, psychique, subjectif,[b] tandis que par matière on désigne ordinairement la réalité extérieure des phénomènes objectifs. Comment peut-on concevoir la matière comme désir ou amour par exemple?

S<ophie>: Quand je parle de la matière comme premier principe immédiatement productif de l'être, il est évident que je n'ai pas en vue ce que les savants de nos jours désignent arbitrairement par ce nom. Je suis la terminologie philosophique et non celle de la chimie ou de la physique, qui n'ont rien à faire avec les premiers principes ou les agents producteurs de l'être. Il est évident que la matière physique et chimique, qui a des qualités différent<e>s et des relations quantitatives, [c]qui par conséquent est déjà formée — c'est-à-dire n'est plus la matière proprement dite, la matière pure[c] —, ne posède que le caractère purement phénoménal et ne peut jamais prétendre au rang du principe premier. La matière dont je parle est la ὕλη des philosophes anciens qui ne possède et ne peut posséder par

---

[a] На полях л.18:
«1. Сущее само по себе (potentia absoluta).
2(3). Сущее как начало бытия или другого: natura, materia prima (potentia proxima essendi), непосредственная сила или мощь бытия (любовь cupido)=
3(2). «Другое» есть только возможность бытия или стремление к бытию. Действительное осуществл<ение> должно содерж<яться> в перв<ом> нач<але>, поскольку оно произв<одит?> действ<ительное> бытие или поскольку определяет первую материю к бытию, оно назыв<ается> лоосом и образ<ует> средн<ее> нач<ало,> вечн<ого> посредн<ика>. Очевидна соотносит<ельность> или взаимн<ая> зависим<ость> 2-го и третьего начала, вследств<ие> кот<орого> третье (материя) есть также mater Verbi, но также и filia ero Beth-Col.
Эн-Соф, Логос, София.
Первая троица».

[b-b] На полях рукописи: «NB. a développer les expressions».

[c-c] Вставка на полях рукописи.

<18>[a] им в равной мере чужд. И также оба они не суть небытие, не суть ничто. Таким образом, так как между ничто и действительным бытием есть только возможность (potentia) бытия, то они оба должны быть определены как возможность бытия. Но [положительное начало] абсолютный Дух есть потенция положительная, свобода бытия, он над бытием; материальное же начало, будучи необходимым стремлением, тяготением к бытию, есть тем самым потенция отрицательная, оно есть не что иное, как лишенность, отсутствие бытия. Отсутствие, или реальная лишенность (так как мы не имеем дела с абстракциями), может быть хорошо определена как желание, или жажда бытия, а так как желание, или жажда, составляют сущность любви, то мы возвращаемся к нашему первому определению производящего начала как любви.

Философ: Таким образом, если высший полюс абсолютного начала должен быть обозначен как Дух, что возвращает нас к категории свободы, то низший полюс должен быть признан необходимостью, силой, природой, (волей,) желанием, или жаждой бытия, материей. Существенная тождественность четырех первых определений очевидна; но <18 об.> их тождественность последнему, как мне кажется, постичь труднее. [Все] [b]Первые определения имеют внутренний, психический, субъективный характер[b], тогда как <понятием> материи обычно обозначают внешнюю реальность объективных явлений. Можно ли рассматривать материю как желание или любовь, к примеру?

София: Когда я говорю о материи как о непосредственно производящем первоначале бытия, я очевидно не имею в виду то, что ученые наших дней произвольно называют этим именем. Я следую философской терминологии, а не терминологии химии или физики, которые не имеют никакого дела до первоначал или деятелей, производящих бытие. Ясно, что физическая и химическая материя имеет различные качества и количественные отношения,[c]следовательно, она уже оформлена, то есть не является больше материей в собственном смысле слова, чистой материей[c] — обладает только чисто феноменальным характером и никогда не может претендовать на положение первоначала. Материя, о которой я говорю, это ὕλη древних философов, которая не обладает и не может обладать по

---

[a] На полях л.18:

«1. Сущее само по себе (potentia absoluta).

2(3). Сущее как начало бытия или другого: natura, materia prima (potentia proxima essendi), непосредственная сила или мощь бытия (любовь cupido)=

3(2). «Другое» есть только возможность бытия или стремление к бытию. Действительное осуществл<ение> должно содерж<аться> в перв<ом> нач<але>, поскольку оно произв<одит?> действ<ительное> бытие или поскольку определяет первую материю к бытию, оно назыв<ается> лоосом и образ<ует> средн<ее> нач<ало,> вечн<ого> посредн<ика>. Очевидна соотносит<ельность> или взаимн<ая> зависим<ость> 2-го и третьего начала, вследств<ие> кот<орого> третье (материя) есть также mater Verbi, но также и filia его Beth-Col.

Эн-Соф, Логос, София.

Первая троица».

[b-b] На полях рукописи: «NB. развить выражения».

[c-c] Вставка на полях рукописи.

sa nature ni qualité ni quantité déterminé<e>. Maintenant il est parfaitement <19> évident que la matière comme principe a un caractère intérieur, psychique ou subjectif. Ce qui n'a pas de qualité ne peut agir sur les sens et, par conséquent, ne peut pas avoir d'être objectif. L'esprit pur et la matière pure sont également étranger<s> à l'être objectif, en cela ils ont un caractère commun; [leur différence respective a été déjà indiquée par moi][a].

Le phil<osophe>: C'est vrai. Et le caractère psychique de la matière pure commence à être reconnu par les savants eux-mêmes, malgré leurs préjugés. Ils réduisent maintenant en général la matière à des atomes dynamiques, à des centres de forces, et la force est une notion qui appartient complétement à la sphère subjective ou intérieure; la force en elle-même qu'est-ce sinon le désir, la volonté? Ce que nous appelons, par relation à autrui ou du côté extérieur, force est, en soi ou du côté intérieur, subjectif, désir.

S<ophie>: Ainsi l'Esprit et la matière ne sont pas des entités absolument différentes, séparées et opposées, mais les différents côtés ou pôles, comme nous avons déjà dit, d'une même <19 v.> substance, dont le côté supérieur ou dominant est représenté par l'Esprit et le côté inférieur par la matière ou le désir naturel et aveugle. Cela est parfaitement d'accord avec le sens usuel des termes. On dit: penchants matériels, instincts matériels, intérêts matériels, désirs matériels, même esprit ou intelligence matériels, n'ayant nullement en vue la matière des physiciens et des chimistes mais le côté inférieur de l'être psychique.

Comme l'Esprit est l'affirmation propre du principe absolu comme tel, le pôle dominant, on peut dire que la matière, ou le principe matériel, appartient à l'Esprit, est le côté inférieur, la nature nécessaire et spontanée de l'Esprit. C'est l'Esprit qui est le sujet de la matière. Ainsi, quoique distingués éternellement et même opposés l'un à l'autre sous un certain rapport, le principe spirituel et le principe matériel ne peuvent être jamais conçus comme séparés, l'un sans l'autre: ils sont éternellement et de toute éternité liés l'un à l'autre, se supposent réciproquement, sont <20> impossibles l'un sans l'autre; plus encore, ils [ne] sont [pas séparés] unis encore par leur identité essentielle, car tous les deux sont des principes intérieurs, subjectifs, ne sont que des côtés différents du même sujet, de la même substance; l'Esprit est cette substance, ce sujet comme tel, sujet absolu; le principe matériel, le désir, est ce sujet comme tendant à la manifestation extérieure, comme force nécessaire de l'être extérieur et phénoménal, comme puissance productive immédiate de cet être. Le sujet absolu ne peut s'affirmer comme tel sans se distinguer de soi-même comme principe de l'être extérieur; et il ne peut pas faire cette distinction [si le principe] s'il ne trouve pas en <lui> le principe de l'être extérieur comme donné. Et comme le sujet absolu est éternel, le principe matériel est éternel aussi. [b]Car il est évident qu'il doit être éternel dans sa totalité, et par conséquent le principe[b] matériel ne peut jamais lui manquer. C'est sa propre nature qu'il trouve en soi et dont il triomphe.

---

[a] Квадратные скобки подлинника.

[b-b] На полях рукописи: «N.B. Ici doivent être incorporés les développements du 1 f<euille> et du 2 f<euille>».

своей природе ни определенным качеством, ни определенным количеством. Теперь совершенно <19> очевидно, что материя как начало имеет внутренний, психический, или субъективный, характер. То, что не имеет качества, не может воздействовать на чувства и, следовательно, не может иметь объективного бытия. Чистый дух и чистая материя в равной степени чужды объективному бытию, в этом — их общий характер; [их взаимное различие уже было мною указано][a].

Философ: Это верно. К тому же психический характер чистой материи начинает признаваться даже самими учеными, вопреки их предрассудкам. Теперь они вообще сводят материю к динамическим атомам, к силовым центрам, а сила — это понятие, которое полностью принадлежит к субъективной, или внутренней, сфере; что такое сила в себе самой, как не желание, воля? То, что мы называем по отношению к другому, или с внешней стороны, силой, в себе, или с внутренней, субъективной, стороны, является желанием.

София: Таким образом, Дух и материя не есть две полностью различные сущности, разделенные и противоположные, но, как мы уже сказали, разные стороны, или полюсы, одной и той же <19 об.> субстанции, высшая, или главенствующая, сторона которой представляется как Дух, а низшая сторона — как материя, или природное и слепое хотение. Это полностью согласуется с употребляемым в обиходе смыслом понятий. Говорят: материальные наклонности, материальные инстинкты, материальные интересы, материальные желания, даже материальный ум или сознание, имея в виду вовсе не материю физиков и химиков, но низшую сторону психического существа.

Поскольку Дух есть самоутверждение абсолютного начала как такового, главенствующий полюс, то можно сказать, что материя, или материальное начало, принадлежит Духу, есть низшая сторона, необходимая и непосредственная природа Духа. Именно Дух является субъектом материи. Таким образом, хотя они вечно различны и даже в некотором отношении противоположны друг другу, духовное и материальное начала не могут никогда быть познаны в разделении, одно без другого; они вечно и в вечности связаны одно с другим, взаимно друг друга предполагают, <20> невозможны одно без другого; более того, они [не разделены] связаны еще и существенным тождеством, так как оба являются началами внутренними, субъективными, являются разными сторонами одного субъекта, одной субстанции; Дух есть эта субстанция, этот субъект как таковой, абсолютный субъект; материальное начало, желание есть этот субъект в своем стремлении к внешнему обнаружению, как необходимая сила внешнего и феноменального бытия, как непосредственная производительная сила этого бытия. Абсолютный субъект не может самоутвердиться как таковой, не отличаясь от самого себя как начало внешнего бытия, он не может провести это различение, [если это начало] если не найдет данным <в себе> начало внешнего бытия. А раз абсолютный субъект вечен, то вечно и материальное начало. [b-]Раз очевидно что он должен быть вечным в своей цельности, то, следовательно, материальное начало[-b] никогда не может в нем отсутствовать. В себе он находит свою собственную природу, над которой он торжествует.

---

[a] Квадратные скобки подлинника.

[b-b] На полях рукописи: «NB. Здесь должно быть включено развитие 1-го и 2-го листов».

<20 v.> III.

<TROISIÈME DIALOGUE>

3 f<euille> et 1 ч<асть?>

[a]-*Sophie*: [Le monde des][b]

Il faut que tu connaisse<s> maintenant les rapports entre l'Esprit, principe de l'unité, et la puissance matérielle, principe de dualité, et ce qui en suit. Le principe matériel est affirmé par l'Esprit comme un autre; on peut concevoir l'autre idéellement, c'est-à-dire dans la pensée ou par la pensée, et réellement, c'est-à-dire dans la sensation et par la sensation[-a]. L'Esprit abs<olu> en concevant l'autre dans la pensée, comme idée ou image, devient Intellect; par opposition avec lui, il reçoit la conscience positive de soi-même et s'affirme comme *Ego*. Mais dans cet acte de conscience il ne peut pas perdre sa nature d'Esprit pur et ainsi, en produisant l'Intellect, il reste ce qu'il est de toute nécessité, c'est-à-dire Esprit pur, inaccessible à cette dualité du moi <21> et du non-moi dans laquelle consiste l'Intellect. [c]-Mais le principe matériel est le principe de l'être en général, tant idéel que réel; ainsi en apparaissant à l'Esprit comme désir du non-moi idéel et produisant ainsi *l'idée* dans l'Intellect, il lui apparait simultanément comme désir du non-moi réel; [d]-mais entre ce désir matériel et l'Esprit pur est déjà l'Intellect qui agit sur le pr<incipe> matériel-[c].

[*Le phil<osophe>*:] Maintenant [je] tu vois les bases du développement universel. Nous avons l'Intellect comme principe actif, s'affirmant comme moi, comme sujet, et la matière première lui apparaissant comme quelque chose d'étranger, d'opposé, comme non-moi, comme objet; cependant nous avons vu que l'objectivité de la matière n'est que relative, phénoménale; qu'en soi elle a aussi un caractère subjectif ou psychique, car son essence est le désir, le désir primitif, aveugle — l'instinct. Par là, par cette nature subjective elle peut agir sur l'Intellect. Ainsi nous avons deux principes[-d] qui agissent l'un sur l'autre, luttent entre <21 v.> eux et par là produisent un développement, un procès.

[a-a] На полях рукописи: «Le principe mat<ériel> est le princ<ipe> de la pluralité comme *l'Esprit* est le princ<ipe> de l'unité. La plur<alité> est idéelle ou réelle; *l'Esprit* comme princ<ipe> de l'unité par rapport à la plur<alité> idéelle, c'est-à-dire comme principe de l'unité idéelle, est *l'Intellect*; comme principe de l'unité par rapp<ort> à la pluralité réelle ou sensible, c'est-à-dire comme principe de l'unité réelle et sensible, il est *l'Âme*».

[b] Словосочетание в квадратных скобках зачеркнуто. Написано подчерком, характерным для медиумического письма.

[c-c] Данный фрагмент заключен в рукописи в волнистые скобки.

[d-d] На полях рукописи запись медиумическим письмом: «[Crois] Sophie: Je te réponds: il n'y a que la terre qui est habitée par le genre humain. Il y a des ébauches d'organisation dans d'autres mondes stellaires, mais point d'organismes capables de devenir le siége des âmes humaines. + Sophie».

<20 об.> III.

<ТРЕТИЙ ДИАЛОГ>

3 л<ист> и 1 ч<асть?>

[a]-София: [Мир][b]

Надо, чтобы ты познал теперь отношения между Духом — началом единства и материальной возможностью — началом двойственности и то, что отсюда следует. Материальное начало утверждается Духом как другое; можно постигать другое идеально, то есть в мысли или через мысль, и реально, то есть в чувствовании и через чувствование[-a]. Абсолютный Дух, постигая другое в мысли как идею, или образ, становится Умом; противополагаясь ему, он получает положительное сознание самого себя и самоутверждается как *Ego*. Но в этом акте самосознания он не может потерять свою природу чистого Духа, и, таким образом, производя Ум, он остается тем, чем он является со всей необходимостью, то есть чистым Духом, не доступным этой двойственности я <21> и не-я, в которой и заключается Ум. [c]-Но материальное начало есть начало бытия вообще, как идеального, так и реального; таким образом, проявляясь в Духе как желание идеального не-я и производя таким образом *идею* в Уме, оно одновременно проявляется в нем и как желание реального не-я; [d]-но между этим материальным желанием и чистым Духом уже есть Ум, который действует на материальное начало[-c].

[*Философ*:] Теперь [я] ты видишь основы всеобщего развития. Мы имеем Ум как активное начало, утверждающееся как я, как субъект, и первую материю, которая проявляется для него как нечто чуждое, противоположное ему, как не-я, как объект; однако мы видели, что объективность материи только относительна, феноменальна; что в себе самой она тоже имеет субъективный, или психический, характер, так как ее сущностью является желание, желание первобытное, слепое — инстинкт. Посредством этого, посредством этой субъективной природы она может действовать на Ум. Таким образом, мы имеем два начала[-d], которые действуют друг на друга, борются между <21 об.> собой и тем самым производят развитие, процесс.

[a-a] На полях рукописи: «Материальное начало есть начало множественности, так же как *Дух* есть начало единства. Множественность бывает идеальной и реальной; *Дух* как начало единства по отношению к идеальной множественности, то есть как начало идеального единства, есть *Ум*; как начало единства по отношению к реальной, или чувственной, множественности, то есть как начало реального, или чувственного, единства, он есть *Душа*».

[b] Словосочетание в квадратных скобках зачеркнуто. Написано подчерком, характерным для медиумического письма.

[c-c] Данный фрагмент заключен в рукописи в волнистые скобки.

[d-d] На полях рукописи запись медиумическим письмом: «[Верь] София: Отвечаю тебе: только земля населена человеческим родом. Начатки организации есть также и в других звездных мирах, но нет организмов, способных стать жилищем человеческих душ. + София».

Le principe de ce procès est la subjectivité essentielle de l'Intellect qui triomphe continuellement du principe objectif, en le faisant de plus en plus subjectif, jusqu'à ce qu'il ne devienne[a] que le porteur, le substratum de l'Intellect, ce qui produit l'Intellect concret ou la personnalité idéale. Les produits de ce procès, les idées ou mieux encore les objets idéaux, sont en raison ascendante d'individualité et d'universalité en même temps. Les produits de la première réaction de l'Intellect contre le non-moi ont un caractère indifférent, abstrait et général. De plus en plus ils deviennent plus différenciés, plus composés, plus concrets et plus individuels.

Le phil<osophe>: Ce que tu dis me semble en contradiction avec l'opinion vulgaire, selon laquelle l'individuel est l'opposé direct de l'universel.

Sophie: Cependant la vérité de mes paroles est évidente. Parmi les êtres que vous connaissez qui est le plus universel?

Le philosophe: Certes c'est l'homme, car, pendant que tous les autres restent dans leur être étroitement limité, lui seul sort de soi-même et embrasse l'univers par la connaissance et l'action.

<22> *S<ophie>*: Mais quel est l'être le plus individuel, le plus affranchi de la nature générale et de la nature de l'espèce, l'être le plus libre, le plus original, le plus indépendant?

Le phil<osophe>: Certes c'est l'homme aussi.

S<ophie>: Ainsi tu vois dans l'homme la coïncidence de la plus grande universalité et de la plus grande individualité.

Le ph<ilosophe>: Tu as raison; mais ne peux-tu pas me montrer la nécessité de cette coïncidence a priori?

S<ophie>: N'appelle<s>-tu pas universel ce qui comprend en soi le plus grand nombre d'éléments différents et ce qui se trouve dans un plus grand nombre de rapports et de relations avec d'autres êtres? Mais plus est grand le nombre des éléments différents, [plus est grand le nombre de leurs combinaison<s> possibles] plus chacun d'eux dépend des autres, plus[b] est forte et indissoluble leur union; p<lus> e<st> g<rand> l<e> n<ombre> d<es> é<léments> d<ifférents>, p<lus> e<st> g<rand> l<e> n<ombre> d<e> l<eurs> c<ombinaisons> p<ossibles> et c'est-à-dire moindre[c] est la possibilité que la même combinaison se recontre dans les autres êtres (et c'est un des sens du terme individualité). Enfin comme chaque relation ou rapport de deux êtres est en même temps de toute nécessité *une distinction*, <22 v.> plus de rapports a un être avec d'autres, plus il se distingue d'eux et plus il est distingué; c'est-à-dire plus il s'affirme[d] ou est individuel. Ainsi reconnais que c'est la grande loi essentielle que toujours l'universalité d'un être est en rapport direct avec son individualité. Plus un être est individuel, plus et par là même il est universel[e].

---

[a] В рукописи: «devient».

[b] В рукописи дважды: «le plus»

[c] В рукописи: «moins».

[d] В рукописи: «le plus de rapports a un être avec d'autres, le plus il se distingue d'eux et le plus il est distingué; c'est-à-dire le plus il s'affirme».

[e] В рукописи: «le plus un être est individuel, le plus et par là même il est universel».

Начало этого процесса — сущностная субъективность Ума, которая непрерывно торжествует над объективным началом, делая его все более и более субъективным, до тех пор пока оно не станет лишь носителем, субстратом Ума, что производит конкретный Ум, или идеальную личность. Продукты этого процесса — идеи, или, еще лучше, идеальные объекты, — обладают одновременно возрастающими индивидуальностью и всеобщностью. Продукты первого противодействия Ума по отношению к ней имеют безразличный, абстрактный и общий характер. Они становятся все более и более различенными, более сложными, более конкретными и более индивидуальными.

Философ: Мне кажется, то, что ты говоришь, противоречит обыденному мнению, по которому индивидуальное есть прямая противоположность универсальному.

София: Однако истинность моих слов очевидна. Кто наиболее универсален среди тех существ, которые вам известны?

Философ: Конечно, это человек, так как в то время как все остальные продолжают оставаться в своем узкоограниченном существе, он один выходит из самого себя и охватывает Вселенную своим знанием и действием.

<22> *София*: Но какое существо является наиболее индивидуальным, наиболее независимым от природы в целом и от своей родовой природы, наиболее свободным, наиболее самобытным и наиболее независимым?

Философ: Конечно, это тоже человек.

София: Таким образом, ты видишь в человеке совпадение наибольшей универсальности с наибольшей индивидуальностью.

Философ: Ты права, но не могла бы ты мне показать необходимость этого совпадения a priori?

София: Не называешь ли ты универсальным то, что включает в себя наибольшее число различных элементов и находится в наибольшем числе связей и отношений с другими существами? Но чем больше число различных элементов [чем больше число их возможных сочетаний], тем больше каждый из них зависит от других, тем сильней и неразрывней их союз; чем больше число различных элементов, тем больше их возможных комбинаций, а значит тем меньше возможность того, что одна и та же комбинация встретится в других существах (это и есть один из смыслов понятия «индивидуальность»). Наконец, так как каждая связь или отношение двух существ есть в то же время со всей необходимостью *отличие*, <22 об.> то чем больше связей имеет одно существо с другими, тем больше оно отличается от них и является отличным; то есть тем больше оно самоутверждается, или является индивидуальным. Таким образом, знай, что существует великий сущностный закон, по которому всегда универсальность существа находится в прямой связи с его индивидуальностью: чем более существо индивидуально, тем более благодаря этому оно универсально.

Le phil<osophe>: Dans notre réalité matérielle, l'être le plus universel ne contient les autres en soi qu'idéellement, c'est-à-dire en connaissance comme objets. Mais, comme dans le monde idéel il n'y a d'autre existence que l'existence idéelle ou objective, l'être le plus universel que tu appelles Intellect concret, en contenant en soi son monde idéellement, le contient entièrement ou en totalité.

Sophie: C'est évident. Tout le monde idéel n'est qu'objet pour l'Intellect, <il> est pour ainsi dire son objectivité, sa forme. Mais dans les parties de cette forme qui ne représentent rien que des phases et des degrés du procès <13> idéel: l'une est subjective ou idéelle par rapport à l'autre qui représente le pôle réel ou objectif, est la matière de la phase supérieure, et chacune des phases intermédiaires entre l'Intellect concret d'un côté et l'objet ou le non-moi simple (l'être en général) de l'autre, — chacune de ces phases intermédiaires est subjective, idéelle, [spirit<uelle>] intellectuelle et énergique et active par rapport à la phase inférieure et objective, réelle, matérielle, potentielle et passive par rapport à la phase supérieure. Chacune de ces phases contient la supérieure et l'inférieure in potentia et est contenue de même par l'inférieure et la supérieure. Seulement le mode de la potentialité est différent dans les deux cas. [Pour te le faire clair par un exemple l'animal] Car la potentialité, qui en général est l'opposé de l'état d'actualité, peut être de deux genre<s>; car un être peut ne pas avoir un état quelconque comme actuel ou parce qu'il l'a déjà eu et l'a épuisé, ou parce qu'il ne l'a pas encore eu; c'est-à-dire cet état peut être potentiel ou comme reste passif ou comme embryon. Il est évident que l'état inférieur est contenu dans l'être supérieur comme reste passif, et l'état supérieur comme embryon.

<13 v.> *Le phil<osophe>*: Ce que tu me dis maintenent me rappelle l'enseignement des sages anciens et modernes, [a]et nommément d'Aristote entre les premiers et de Schelling entre les seconds.

S<ophie>: Il serait bien triste si la vérité n'etait[b] que d'aujourd'hui. Si j'avais à te dire des choses complètement inouïes, tu ne les aurais pas même compris<es> et, si tu les avais[c] même comprises, tu ne serais compris par personne. La doctrine universelle[a] que je t'enseigne ne se distingue pas des systèmes du passé par les matériaux qui servent à sa construction, mais par la construction elle-même, par le tout; comme l'homme ne se distingue pas des animaux inférieurs par la matière chimique et physique de son corps. Ainsi tu ne pourras juger du rapport de la doctrine universelle avec les autres systèmes que quand tu la connaîtras dans sa totalité. Maintenant je te dirais seulement que, comme l'être universel contient en soi toutes les formes et les êtres inférieurs dans une seule unité, et c'est en cela que consiste son universalité et en même temps son individualité, de même la doctrine universelle <14> contient en soi

---

[a-a] На полях рукописи запись медиумическим письмом, сделанная карандашом: «Sophie + Je puis te dire que ta convertion <далее нрзб.>».

[b] В рукописи: «Il serait bien triste si la vérité ne serait...»

[c] В рукописи: «aurais».

Философ: В нашей материальной реальности самое универсальное существо содержит в себе остальные только идеально, то есть в качестве объектов познания. Но, поскольку в идеальном мире нет другого существования, кроме существования идеального или объективного, то самое универсальное существо, которое ты называешь конкретным Умом, содержа в себе свой мир идеально, содержит его полностью, или в целости.

София: Это очевидно. Весь идеальный мир для Ума есть не что иное, как объект, он есть, так сказать, его объективность, его форма. Но в частях этой формы, которые не представляют ничего, кроме фаз и уровней идеального <13> процесса, одна субъективна, или идеальна, по отношению к другой, представляющей реальный, или объективный, полюс, являющейся материей высшей фазы; и каждая из посредствующих фаз между конкретным Умом, с одной стороны, и объектом или простым не-я (существом вообще) — с другой, каждая из этих посредствующих фаз субъективна, идеальна, [духовна] разумна, энергийна и активна по отношению к низшей фазе; и объективна, реальна, материальна, потенциальна и пассивна по отношению к высшей фазе. Каждая из этих фаз содержит высшую и низшую in potentia и сама также содержится в низшей и высшей. Только способ потенциальности различен в обоих случаях. [Чтобы пояснить тебе это на примере, животное] Ведь потенциальность, которая вообще есть противоположность действительного состояния, может быть двух родов; ибо существо может не иметь какого-либо действительного состояния по двум причинам: или потому, что оно уже имело и исчерпало его, или потому, что оно еще не имело его; то есть это состояние может быть в потенции или как пассивный остаток, или как зародыш. Очевидно, что низшее состояние содержится в высшем существе как пассивный остаток, а высшее состояние — как зародыш.

<13 об.> *Философ*: То, что ты мне говоришь теперь, напоминает мне учение древних и современных мудрецов, а [a-a]именно Аристотеля, среди первых, и Шеллинга, среди последних.

София: Было бы очень печально, если бы истина принадлежала только сегодняшнему дню. Если бы я говорила тебе о вещах совершенно неслыханных, то ты бы их даже и не понял, а если бы и понял, то сам не был бы понят никем. Вселенское учение[a], которое я тебе преподаю, отличается от систем прошлого не по материалам, используемым в его построении, но по самому построению, по всему в целости; как и человек не отличается от низших животных по физическим и химическим элементам своего тела. Поэтому ты не сможешь судить о связи вселенского учения с другими системами, пока ты не познаешь его целиком. Теперь я тебе скажу лишь, что подобно тому как универсальное существо содержит в себе все формы и все низшие существа в одном единстве, и именно в этом заключается его универсальность и в то же время его индивидуальность, также и вселенское учение <14> содержит в себе

[a-a] На полях рукописи запись медиумическим письмом, сделанная карандашом: «София + Я могу сказать тебе, что твое обращение <далее нрзб.>»

dans une unité parfaite toutes les doctrines anciennes et modernes, et c'est en cela aussi que consiste son universalité aussi bien que son individualité; reconnais que le caractère distinctif de la vérité absolue est qu'elle n'exclut rien et ne peut rien exclure, car autrement elle ne serait plus absolue et universelle, elle serait partielle, limitée, elle ne serait plus la vérité. Ainsi [a]-je te préviens une fois pour toutes que tu trouveras dans ma doctrine l'idéalisme et le réalisme, le matérialisme et le spiritualisme, le monisme, le dualisme, le panthéisme, le monothéisme, le polythéisme, l'athéisme et jusqu'au scepticisme. Et chaque élément nouveau que tu découvriras dans cette doctrine sera une preuve nouvelle de sa vérité absolue. Crois-tu encore que la vérité a un nom propre? Elle a tous les noms, c'est-à-dire n'en a pas un seul. Et l'erreur de même; c'est-à-dire que tout peut être erreur et peut être vérité selon qu'il s'affirme[a] exclusivement ou qu'il s'affirme comme membre du tout; mais, comme <14 v.> pour s'affirmer membre du tout il faut avant s'affirmer comme tel dans son être propre, il est évident que l'erreur est indispensable pour la vérité. Mais cette considération nous mène au-delà de notre objet actuel et peut d'ailleurs donner des vertiges à des esprits inaccoutumés. Ainsi revenons à notre procès. Je t'ai indiqué son caractère général et son résultat, l'Intellect concret et universel. Quant aux différentes phases déterminées du procès, ou formes spéciales du monde idéel et leur rapport[b] mutuel — cela appartient à une science spéciale philosophique, à laquelle le nom de dialectique convient le mieux, car le principe de ce développement idéel est l'unité des contraires, qui (pour Platon comme pour Hegel) est le principe de la dialectique. Peut-être le développement nouveau de cette science sera un jour pour toi l'objet d'un travail spécial. Quant à présent, laissons le monde idéel et passons dans une autre sphère de l'être.

Dans la sphère de l'Intellect le principe anti-divin apparaît comme idée du non-moi ou de l'être étranger. Mais le <15> principe anti-divin, par sa nature générale, ne peut pas être limité à la sphère idéale; il apparaît dans sa propre nature comme principe du non-moi réel, comme désir ou tendance à l'être extérieur, comme appétition ou concupiscence. Nous avons vu que l'essence du principe absolu est l'unité concrète; et si, par rapport à la dualité et pluralité idéelles, cette unité concrète apparaît comme Intellect, par rapport à la dualité et pluralité réelles cette unité apparaît aussi comme principe de réalité ou de force, comme *volonté*. Dans la sphère idéelle, Dieu pense ou représente idéellement ou objectivement son unité essentielle; dans la sphère de la réalité, il la veut, et — comme, dans le principe absolu, la volonté est déjà l'action, la seule action possible car

---

[a-a] На полях рукописи карандашом перпендикулярно основному тексту:
«Градовский Титов
Бестужев-Рюмин Барсуков
Грот Безобразов».

[b] В рукописи: «et de leur rapport».

в совершенном единстве все древние и современные учения, и в этом также заключается как его универсальность, так и его индивидуальность; узнай, что отличительная особенность абсолютной истины в том, что она ничего не исключает и не может исключить, так как иначе она не была бы абсолютной и универсальной, она была бы частичной, ограниченной, она не была бы больше истиной. Таким образом, [a]я предупреждаю тебя раз и навсегда, что ты найдешь в моем учении идеализм и реализм, материализм и спиритуализм, монизм, дуализм, пантеизм, монотеизм, политеизм, атеизм, вплоть до скептицизма. И каждый новый элемент, который ты откроешь в этом учении, будет новым доказательством его абсолютной истинности. Думаешь ли ты еще, что у истины есть собственное имя? У нее все имена, а значит, нет единственного. Также и с заблуждением; то есть все может быть заблуждением, а может быть истиной, в зависимости от того, утверждается[-a] ли оно в своей исключительности или утверждается как член целого; но поскольку, <14 об.> для того чтобы утвердиться в качестве члена целого, надо прежде утвердиться в своем собственном существе, то очевидно, что ошибка необходима для истины. Но это замечание уводит нас в сторону от нашего теперешнего предмета и может, впрочем, вскружить головы непривычным умам. Поэтому вернемся к нашему процессу. Я указала тебе его общий характер и его результат, конкретный и всеобщий Ум. Что до различных определенных фаз процесса, или особых форм идеального мира и их взаимного отношения, — то это относится к специальной философской науке, которой лучше всего подходит название диалектики, так как принцип этого идеального развития есть единство противоположностей, которое (для Платона, как и для Гегеля) есть начало диалектики. Может быть, новое развитие этой науки станет однажды для тебя предметом специальной работы. Что до настоящего, то оставим идеальный мир и перейдем в другую сферу бытия.

В сфере Ума антибожественное начало проявляется как идея не-я или чуждого бытия. Но <15> антибожественное начало по своей общей природе не может быть ограничено идеальной сферой; оно проявляется в своей собственной природе как принцип реального не-я, как хотение, или стремление, к внешнему бытию, как желание или вожделение. Мы видели, что сущностью абсолютного начала является конкретное единство; и если по отношению к идеальным двойственности и множественности это конкретное единство проявляется как Ум, то по отношению к реальным двойственности и множественности это единство проявляется также как начало реальности или силы, как *воля*. В идеальной сфере Бог мыслит или представляет идеально, или объективно, свое сущностное единство; в сфере реальности он его желает, и поскольку в абсолютном начале воля уже есть действие, причем единственно возможное действие, так как

[a-a] На полях рукописи карандашом перпендикулярно основному тексту:

«*Градовский*	*Титов*
Бестужев-Рюмин	*Барсуков*
Грот	*Безобразов*»

toute action séparée de la volonté suppose quelque chose d'extérieur et d'indépendant, ce qui n'existe que dans le monde produit et relatif et non pas dans les principes — il réalise ou produit cette unité. Il est évident que le principe anti-divin dans son apparition réelle est déjà déterminé par les idées, qui lui servent de formes; la forme réelle est <15 v.> le corps: c'est-à-dire existence pour la sensation. Le principe matériel, [a-]le désir aveugle[-a] s'empare des idées et leur donne une existence corporelle, les sépare l'une de l'autre; mais la volonté divine, en suivant l'unité de l'Intellect, les réunit réellement et cette unité réelle s'appelle *l'Âme*. Il est évident que la marche de ce procès réel ou animique est la même (seulement dans une autre sphère) que la marche du procès idéel, les degrès et les relations sont les mêmes; seulement tout ce qui, dans le premier procès, est idéel et objectif, [b-]dans le second est réel et subjectif. Ainsi le résultat est aussi la production d'un être réunissant l'universalité la plus haute à l'individualité la plus distinguée — la production de l'Âme concrète, de l'âme universelle. L'Âme reçoit les idées de l'Intellect et en les usant comme formes unit les éléments matériels dans un seul organisme, dont elle est l'Âme; autant[c] il y a d'idées, autant il y a d'âmes particulieres[-b], <23> mais toutes ces âmes ne sont que les parties, les membres et les éléments de l'âme universelle, [d-]ou dans d'autres paroles elles sont objectives ou matérielles par rapport à l'Âme univ<erselle>, elles forment son corps animique, tandis que les éléments corporels proprement dits, c'est-à-dire les produits directs du principe matériel forment le corps extérieur ou matériel du grand organisme. L'Intellect est l'Esprit entré dans le procès idéel, l' Âme est l'Esprit entré dans le procès réel. [e-]L'Intellect est la première manifestation complète du principe absolu (comme principe d'unité idéelle), l' Âme est sa seconde manifestation complète (comme principe d'unité réelle)[-e]. Mais nous avons vu[-d] que le principe absolu en se manifestant ne se perd pas, qu' il reste en soi et chez soi pour ainsi dire, toujours distingué de ses manifestations. Ainsi nous avons trois hypostases divines: l'Esprit, l'Intellect et l'Âme. [Dans chacune] Comme à chaque âme par-
tielle correspond une idée particulière, de même à chaque idée et âme correspond un esprit particulier; car de chaque distinction idéelle et réelle, de chaque

---

[a-a] Вставка на полях рукописи может относиться как к данному тексту, так и к окончанию фрагмента, приведенного в следующем примечании, а возможно, употребляется дважды – в обоих фрагментах.

[b-b] На полях рукописи: «L'Int<ellect> et l'Âme sont de toute évidence coéternels et ne sont pas un produit temporel du procès car le procès lui-meme n'est pas temporel. L'Int<ellect> agit immédiatement sur les images objectives qui lui sont présentes en les réduisant à son unité. Mais l' Âme qui dans son essence n'est que le désir de l'unité, l'Amour, pour produire l'unité réelle doit employer <le désir aveugle?>».

[c] В рукописи: «combien».

[d-d] На полях рукописи: «Dans le monde idéal, le principe extérieur, matériel ou objectif est l'élément analytique; le principe intérieur, spirituel ou subjectif est l'élément synthétique. Dans le monde animique, le désir de la pluralité réelle, l'affirmation partielle correspond au premier; le désir de l'unité, l'amour, au second».

[e-e] Вставка на полях рукописи.

всякое действие, отделенное от воли, предполагает нечто внешнее и независимое, что существует только в мире уже произведенном и относительном, а не в основаниях, — он осуществляет, или производит, это единство. Очевидно, что антибожественное начало в своем реальном проявлении уже определено идеями, которые служат ему формами; реальная форма есть <15 об.> тело, то есть существование ради чувства. Материальное начало, [a-]слепое хотение[-a], овладевает идеями и дает им телесное существование, отделяет их одну от другой; но божественная воля, следуя единству Ума, их собирает реально, и это реальное единство называется *Душой*. Очевидно, что ход этого реального, или душевного, процесса тот же самый (только в другой сфере), что и ход идеального процесса, уровни и связи те же самые; только все, что в первом процессе идеально и объективно,[b-]во втором — реально и субъективно. Таким образом, результатом является также <как и в идеальном процессе> порождение существа, соединяющего наивысшую универсальность с наиболее различенной индивидуальностью — произведение конкретной Души, мировой души. Душа получает идеи Ума и, используя их как формы, объединяет материальные элементы в единый организм, Душой которого она является; сколько есть идей, столько и отдельных душ[-b], <23> но все эти души есть лишь части, члены и элементы мировой Души или, [c-]другими словами, они объективны, или материальны по отношению к мировой Душе, они образуют ее душевное тело, тогда как телесные элементы в собственном смысле, то есть непосредственные продукты материального начала, формируют внешнее или материальное тело великого организма. Ум есть Дух, вступивший в идеальный процесс; Душа есть Дух, вступивший в процесс реальный. [d-]Ум есть первое полное проявление абсолютного начала (как начала идеального единства), Душа — второе его полное проявление (как начала единства реального)[-d]. Но мы видели[-c], что абсолютное начало, обнаруживаясь, не исчезает, что оно остается в себе и, так сказать, у себя, всегда отличное от своих обнаружений. Итак, мы имеем три божественные ипостаси: Дух, Ум и Душа. [В каждой] Как каждой отдельной душе соответствует особая идея, так же каждой идее и душе соответствует особый дух; ибо из каждого идеального и реального различия, из каждого

[a-a] Вставка на полях рукописи может относиться как к данному тексту, так и к окончанию фрагмента, приведенного в следующем примечании, а возможно, употребляется дважды — в обоих фрагментах.

[b-b] На полях рукописи: «Ум и Душа со всей очевидностью совечны и не являются временным продуктом процесса, так как сам процесс происходит не во времени. Ум действует непосредственно на предметные образы, которые ему представляются, приводя их к своему единству. Но Душа, которая, по своей сути, есть желание единства, Любовь, чтобы произвести действительное единство, должна употребить <слепое хотение?>».

[c-c] На полях рукописи: «В идеальном мире внешнее, материальное, или объективное, начало есть аналитический элемент, внутреннее, духовное или субъективное начало есть синтетический элемент. В мире душевном желание реальной множественности, обособление, соответствует первому, желание единства, любовь, — второму».

[d-d] Вставка на полях рукописи.

manifestation id<éelle> et réelle, le principe revient chez soi [a]-comme unité ou esprit pur de sorte que autant[b] il y a d'idées et d'âmes unies, autant[c] il y a d'unités particulières ou d'esprits purs. Et comme à des idées et à des âmes particulières correspondent[-a] des esprits particuliers, de même à l'Intellect et à l'Âme universels correspond un <23 v.> Esprit universel ou l'Esprit concret. Ainsi chacune de ces hypostases est le principe d'un monde spécial, l'Esprit du monde des Esprits purs, l'Intellect du monde des intelligences ou des idées, et enfin l'Âme du monde des âmes. Au lieu des mondes il faut mieux dire organisme car ce terme exprime plus l'unité différenciée de ces sphères. Les Esprits parti<els> ne sont que les membres ou les parties intégrales de l'Esprit universel qui ne peuvent pas exister sans lui, comme il ne peut pas exister sans eux. De même, les idées ne sont que les membres nécessaires de l'Intellect universel, qui est impossible sans elles comme elles sont impossibles sans lui. De même les âmes particulières et l'Âme universelle. Tu as compris la grande loi par laquelle l'universalité est développée dans une raison directe avec l'individualité, de sorte que l'Esprit, l'Intellect et l'Âme universaux sont des êtres éminemment individuels, des individus ou des hypostases κατ'εξοχήν. Mais maintenant tu peux voir encore d'où procède cette loi; elle découle avec nécessité du grand axiome fondamental, <24> à savoir que la manifestation ne diminue ou n'épuise pas le principe qui se manifeste, mais le développe ou l'affirme éminement. Ainsi l'Esprit en se manifestant dans le monde des esprits ne perd pas son indépendance, sa propriété pour ainsi dire, mais au contraire la développe et l'affirme distinctement en devenant par là l'Esprit concret, l'Esprit absolument individuel et universel. Le même s'applique à l'Intellect et à l'Âme.

L'Esprit, l'Intellect et l'Âme étant principes des sphères distinctes sont néanmoins intimement liés, l'Intellect n'étant que la manifestation de l'Esprit par rapport à la pluralité idéelle ou objective et l'Âme n'étant que sa manifestation par rapport à la pluralité réelle ou subjective; et, d'un autre côté, l'Esprit *comme concret* n'étant que le produit de sa manifestation dans l'Intellect et l'Âme. Ainsi chacune des trois hypostases est absolument indispensable[d] pour l'existence des autres, de sorte qu'elles ne forment qu'un seul être ou une seule substance, ce qui est déjà nécessaire par leur origine commune. Nous avons donc une seule substance ou mieux un seul être (οὐσία) dans trois individus ou hypostases. <24 v.> Et comme sont unis les principes des trois mondes, de même sont unis les monde<s>, [a']-de sorte que toute la plénitude de l'être dans les trois sphères et dans tous les degrés de la hiérarchie ne forme qu'un seul être, un seul organisme, avec un Esprit, un Intellect, une Âme et un corps.

[a-a] На полях рукописи: «NB. L'Intellect reçoit de l'Âme sa réalité, comme elle reçoit de lui sa forme ou son idéalité».

[b] В рукописи: «combien».

[c] В рукописи. «tant».

[d] В тексте: «indispensables».

идеального и реального обнаружения, начало возвращается к себе [a]-как единство, или чистый дух; так что сколько есть идей и единых душ, столько же есть отдельных единств и чистых духов. Как отдельным идеям и душам соответствуют-[a] отдельные духи, так и мировым Уму и Душе соответствует <23 об.> мировой Дух, или конкретный Дух. Таким образом, каждая из этих ипостасей есть начало особого мира: Дух — мира чистых духов, Ум — мира умов или идей, и, наконец, Душа — мира душ. Вместо«мир» лучше говорить «организм», так как это понятие лучше выражает различенное единство этих сфер. Отдельные духи есть лишь члены, или составные части, мирового Духа, которые не могут существовать без него, как и он не может существовать без них. Также и идеи есть лишь необходимые члены мирового Ума, который невозможен без них, как и они невозможны без него. То же касается отдельных душ и мировой Души. Ты понял великий закон, по которому универсальность развивается в прямой связи с индивидуальностью, так что универсальные Дух, Ум и Душа являются существами в высшей степени индивидуальными, индивидами или ипостасями κατ'εξοχήν. Но теперь ты можешь увидеть, откуда происходит этот закон; он с необходимостью вытекает из великой фундаментальной аксиомы, <24> а именно из того, что обнаружение не уменьшает или не исчерпывает обнаруживающееся начало, но в высшей степени развивает или утверждает его. Таким образом, Дух, обнаруживаясь в мире духов, не теряет своей независимости, своей, так сказать, особенности, но, напротив, развивает и отчетливо утверждает ее, становясь тем самым конкретным Духом, Духом абсолютно индивидуальным и универсальным. То же применимо к Уму и Душе.

Дух, Ум и Душа, будучи началами различных сфер, тем не менее теснейшим образом связаны; Ум есть лишь обнаружение Духа по отношению к идеальной, или объективной, множественности, а Душа есть лишь его обнаружение по отношению к реальной, или субъективной, множественности; и, с другой стороны, Дух *в своей конкретности* есть не что иное, как продукт своего обнаружения в Уме и Душе. Таким образом, каждая из трех ипостасей абсолютно необходима для существования других, так что они составляют единое существо, или единую субстанцию, что является необходимым уже по их общему происхождению. Итак, мы имеем одну субстанцию или, лучше, одну сущность (οὐσία) в трех лицах, или ипостасях. <24 об.> А так как начала трех миров едины, то едины и сами эти миры, [a']-так что вся полнота бытия в трех сферах и на трех уровнях иерархии создает единое существо, единый организм, имеющий Дух, Ум, Душу и тело.

[a-a] На полях рукописи: «NB. Ум получает от Души свою реальность, также как она получает от него свою форму или свою идеальность».

Le phil<osophe>: Mais cet organisme, étant individuel et déterminé sur tous les points, ne peut pas être un organisme en général — ce qui du reste n'est qu'une abstraction de notre raison, — il doit être un organisme quelconque, c'est-à-dire qu'il doit avoir une forme à lui propre.

Sophie: Et quelle autre forme organique peut convenir à l'être absolu, quelle forme organique réunit dans une telle perfection l'universalité avec l'individualité que la forme humaine? Ainsi nous devons dire que l'être absolu dans sa manifestation concrète est[a] un grand Homme, l'Homme absolument universel, qui par là même est l'Homme absolument individuel. Comme les trois hypostases sont parfaitement individuelles, ce grand Homme contient en soi trois hommes: l'Homme spirituel, l'Homme intellectuel ou rationnel et l'homme animique. Le sexe normal de l'homme animique est féminin; de l'homme intellectuel, qui est l'époux de l'âme — masculin; l'Esprit est au-dessus de la différence.

[a'-a] На полях рукописи. «À l'unité des principes correspond l'unité de leur fonction. La fonction de l'âme est l'amour, la fonction de l'Intellect est la pensée, la fonction ou l'état de l'Esprit est la béatitude (la liberté, la quiétude). La nature corrélative de ces états est évidente. On pense pour être heureux et on est heureux en aimant et en pensant En général l'amour est le commencement ou la cause, la pensée est le milieu ou la moyen, et la béatitude ou la quiétude est la fin ou le but. D'ailleurs c'est elle seulement qui réunit un esprit libre, un Intellect idéel, une âme aimante et un corps matériel».

Философ: Но этот организм, будучи совершенно во всем индивидуальным и определенным, не может быть организмом вообще, тем, что в конце концов является лишь абстракцией нашего ума, — он должен быть тем или иным организмом, то есть должен иметь свойственную ему форму.

София: А какая другая органическая форма может соответствовать абсолютному существу, какая органическая форма собирает в таком совершенстве универсальность и индивидуальность, как не форма человека? Таким образом, мы должны сказать, что абсолютное существо в своем конкретном обнаружении[a] — это великий Человек, Человек абсолютно универсальный, который есть поэтому и Человек абсолютно индивидуальный. Поскольку три ипостаси являются совершенно индивидуальными, этот великий Человек содержит в себе трех человек: Человека духовного, Человека разумного, или рационального, и Человека душевного. Нормальный пол душевного человека — женский; разумного человека, который является супругом души, — мужской; Дух возвышается над различием.

[a'-a] На полях рукописи: «Единству начал соответствует единство их функции. Функция души — любовь, функция Ума — мышление, функция или состояние Духа — блаженство (свобода, покой). Природа, соответствующая этим состояниям, очевидна. Мыслят, чтобы быть счастливыми, бывают счастливыми, любя и мысля. Вообще, любовь есть начало или причина, мысль — середина или средство, блаженство или покой есть конец, или цель Впрочем, только она объединяет свободный дух, идеальный ум, любящую душу и материальное тело».

<59> SECOND DIALOGUE

LE PROCÈS COSMIQUE ET HISTORIQUE

Sorrento, Mars 1876.

[Sophie] *Le phil<ʿosophe>*: Tu m'as révélé la nature intérieure et les rapports mutuels des trois mondes. Je les ai reconnus dans leur différence et dans leur unité parfaite. J'ai reconnu aussi que ces trois mondes divins contiennent les principes de notre monde, du monde dans lequel je vis, je me meus et j'existe. Cependant il m'est clair que ce dernier monde n'est pas contenu entièrement dans ces trois premiers, qu'il se distingue d'eux et forme de cette manière un quatrième. Leur caractère essentiel est même opposé. Dans les premiers, l'unité et la spiritualité divine dominent[a], ils ne sont rien d'autre que la réalisation de cette unité et spiritualité. La pluralité et la matérialité n'est que l'organe, le milieu de cette unité divine, [b-]c'est le règne de l'amour et de la paix[-b]. Dans notre monde c'est tout le contraire: la pluralité, la division, la haine, la matérialité grossière occupe ici toujours <59 v.> la première place, et l'unité spirituelle semble n'être qu'un produit accidentel. D'où vient [c-]ce monde nouveau?[-c]

Sophie: Ce n'est pas un monde nouveau. Ce n'est que le troisième monde, le monde des âmes et des corps (car nous avons vu que l'âme est inséparable du corps) dans son état de séparation des deux autres comme il est immédiatement lié au[d] monde intelligible ou idéal dans sa séparation d'avec ce dernier.

Le phil<osophe>: Dis-moi donc quel est le principe et la fin de cette séparation?[-c]

[a'-]*Sophie*: [e-][Comme les trois mondes divins sont un seul organisme, la correspondance entre eux confondus se maintient entre eux séparés. Mais] [я радуюсь, что ты меня дос<тиг?>][-e]

La force antidivine qui a servi comme matière des trois mondes ne peut pas, comme éternelle, être anéantie. Mais elle n'existe immédiatement que pour l'âme. Car la matière de l'Esprit est l'Intellect; et la matière de l'Intellect est l'Âme; la matière de l'Âme enfin est la matière proprement dite. Ainsi l'Âme possède en soi la puissance de l'être, la puissance antidivine.

---

[a] В рукописи: «domine».

[b-b] Вставка на полях рукописи.

[c-c] На полях рукописи (квадратные скобки подлинника): «[Le principe *matériel* (causa materialis, ὕλη, ὑποκείμενον) du quatrième monde ou de l'état séparé des mondes, de l'état extra-divin est l'Âme et les âmes. Le principe formel est le Démiurge, le principe efficient ou actif est Satan, l'Esprit cosmique, le principe final — Dieu]».

[d] В рукописи: «avec».

[e-e] Фрагмент написан медиумическим письмом. Фраза, написанная по-русски, зачеркнута. Авторские квадратные скобки отмечают текст, подлежащий удалению или замене.

<59> ВТОРОЙ ДИАЛОГ

КОСМИЧЕСКИЙ И ИСТОРИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС

Сорренто, март 1876

[София] *Философ*: Ты открыла мне внутреннюю природу и взаимные отношения трех миров. Я познал их в различии и в их совершенном единстве. Также я познал, что эти три божественные мира содержат в себе начала нашего мира, мира, в котором я живу, движусь и существую. Однако мне ясно, что этот последний мир не содержится всецело в трех первых, что он отличается от них и образует тем самым четвертый. Их существенный характер противоположен. В первых преобладает единство и божественная духовность, они есть не что иное, как осуществление этого единства и духовности. Множественность и материальность <в них> есть лишь посредствующее орудие этого божественного единства, [a-]это царство любви и мира[-a]. В нашем мире все наоборот: множественность, разделение, ненависть, грубая материальность занимает здесь всегда <59 об.> первое место, а духовное единство является, по-видимости, лишь случайным продуктом. Откуда происходит [b-]этот новый мир?

София: Он не является новым миром. Это не что иное, как третий мир, мир душ и тел (ведь мы видели, что душа неотделима от тела) в состоянии отделения от двух других миров, ибо он непосредственно связан с миром умственным, или идеальным, будучи отделенным от него.

Философ: Скажи мне тогда, каково же начало и конец этого отделения?[-b]

[a'-]*София*: [c-][Поскольку три божественных мира являются одним организмом, постольку их взаимоотношение в смешении удерживается и в их разделенном состоянии. Но...] [Я радуюсь, что ты меня дос<тиг?>][-c]

Антибожественная сила, которая послужила материей трем мирам, будучи вечной, не может быть уничтожена. Но она существует непосредственно лишь для души. Так как материей Духа является Ум, а материей Ума — Душа, то материя Души есть, наконец, материя в собственном смысле слова. Таким образом, Душа обладает в себе возможностью бытия, возможностью антибожественной.

[a-a] Вставка на полях рукописи.

[b-b] На полях рукописи (квадратные скобки подлинника): [«*Материальное* начало (causa materialis, ὕλη, ὑποκείμενον) четвертого мира или разделенного состояния миров, состояния внебожественного, есть Душа и души. Формальное начало есть Димиург, действующее или активное начало есть Сатана, Дух космоса, целевое начало — Бог»].

[c-c] Фрагмент написан медиумическим письмом. Фраза «Я радуюсь, что ты меня дос<тиг?>», написанная по-русски, зачеркнута. Авторские квадратные скобки отмечают текст, подлежащий удалению или замене

Ainsi-[a] <60> celle est placée entre deux puissances: la puissance divine représentée pour elle par l'Intellect et le monde idéal — [b]puissance qui la gouverne-[b], — et la puissance antidivine, qu'elle gouverne.

Mais elle peut s'affirmer contre la puissance divine en excitant en soi la force démonique. Mais le pouvoir sur cette force qu'elle possède partant qu'elle est déterminée par le monde idéal, elle le perd aussitôt qu'elle se sépare de ce monde. Nous avons vu que l'Âme possède en puissance l'Intellect naturel ou extérieur, la force analytique ou négative de la réalité. Pendant que la réalité extérieure dans son principe reste en état de puissance, l'Intellect naturel, qui est le pôle négatif de la réalité, reste aussi dans cet état. Mais, dès que la force aveugle se soulève, passe de l'état potentiel à l'état actuel, l'Intellect naturel subit nécessairement la même transformation. Il devient actuel, il reçoit l'être pour soi, il devient personnel. L'Intellect extérieur comme individu ou personne s'appelle le Démiurge, car c'est le principe formel ou formateur de la nature extérieure. Le principe de <60 v.> la réalité extérieure dans son existence pour soi, dans son existence personnelle, s'appelle Satan ou Esprit cosmique. L'Âme, dont l'activité était de gouverner l'Intellect naturel en le soumettant à l'Intellect Divin (au Logos) et l'Esprit cosmique en le soumettant à l'Esprit Divin, l'âme dont la nature est l'unité se trouve maintenant privée de son activité dans un état contre nature, divisée entre la force aveugle de l'Esprit cosmique et la force intelligente mais négative et extérieure du Démiurge qui ne lui obéissent plus et se font la guerre mortelle dans ses domaines, — l'Âme se trouve dans un état suspendu pour ainsi dire, dans un état de souffrance suprême, de mort vivante.

Le phil<osophe>: Mais dis-moi donc pourquoi l'Âme s'est mis<e> dans un tel état de souffrance?

[a'-a] На полях рукописи. «Le principe matériel du procès cosmique est le matière seconde, le principe efficient moteur ou agent — ἀρχή τῆς κινήσεως — le Satan, le principe formel — Démiurge, le principe final — Sophie

Enumération des principes premiers et seconds:

1 — l'Absolu.

[2 — La liberté et la force]

2 — L'Esprit libre et la matière première.

3 — L'Esprit, l'Intellect, l'Âme.

4 — L'Esprit c<oncret>, l'Intell<ect> concr<et>, l'Âme, le corps.

[4] 5 — Satan, Démiurge, matière seconde, l'humanité incarnée.

5 — Sophie et le Christ.

[5 — Marie et le Christ]

[6 — L'Esprit Saint]

6 — Sophie et l'Esprit-Saint

7 — Dieu ἕν καὶ πᾶν»

[b-b] Вставка на полях рукописи

Итак[a], <60> она помещена между двумя возможностями: божественной возможностью, представленной для нее Умом и идеальным миром, — [b]возможностью, которая ею управляет[b], и антибожественной возможностью, которой управляет она.

Но она может самоутвердиться против божественной возможности, возбуждая в себе демоническую силу. Но власть над этой силой, которой она обладает, поскольку она определяется идеальным миром, теряется ею, как только она отделяется от этого мира. Мы видели, что Душа потенциально обладает природным, или внешним, Умом — разделяющей, или отрицательной, силой действительности. Пока внешняя реальность в своей основе остается в состоянии возможности, природный Ум, который является отрицательным полюсом реальности, тоже остается в таком состоянии. Но как только слепая сила поднимается, переходит из потенциального состояния в актуальное, природный Ум с необходимостью претерпевает то же преобразование. Он становится действительным, получает бытие для себя, становится личностным. Внешний Ум как индивид, или личность, называется Димиургом, так как это формальное, или формообразующее, начало внешней природы. Начало <60 об.> внешней реальности в своем существовании для себя, в своем личном существовании, называется Сатаной, или космическим Духом. Душа, деятельность которой состояла в том, чтобы управлять природным Умом, подчиняя его Божественному Уму (Логосу), и Духом космоса, подчиняя его Божественному Духу, душа, природа которой есть единство, оказывается теперь лишенной своей деятельности в противоестественном состоянии, разделенной между слепой силой космического Духа и умственной, но отрицательной и внешней силой Димиурга, которые более не повинуются ей и бьются насмерть в ее владениях, — Душа оказывается, так сказать, в подвешенном состоянии, в состоянии высшего страдания, живой покойницы.

Философ: Но скажи мне тогда, почему Душа ввергнута в такое мучительное состояние?

[a'-a] На полях рукописи: «Материальное начало космического процесса — вторая материя, движущее деятельное начало или деятель — ἀρχή τῆς κινήσεως — Сатана, формальное начало — Димиург, целевое начало — София.

Перечисление первичных и вторичных начал:

1 — Абсолют.

[2 — Свобода и сила]

2 — Свободный дух и первая материя.

3 — Дух, Ум, Душа.

4 — Конкретный Дух, конкретный Ум, Душа, тело.

[4] 5 — Сатана, Димиург, вторая материя, воплощенное человечество.

5 — София и Христос.

[5 — Мария и Христос]

[6 — Святой Дух]

6 — София и Святой Дух.

7 — Бог ἕν καὶ πᾶν».

[b-b] Вставка на полях рукописи.

Sophie: L'Âme se trouvant maîtresse de la puissance magique de l'être, voulait en user par soi-même. Elle voulait être pour soi, créer et gouverner son monde comme l'Esprit divin et, en lui devenant pareille, s'unir avec lui [immédiatement] et le connaître immédiatement. Elle se trouvait doublement liée par le monde idéale qui ne lui donnait l'absolu <61> que dans une image et qui, d'un autre côté, lui donnait la règle ou la norme nécessaire, obligatoire pour son gouvernement du monde fini. Elle veut se débarrasser de ce double lien, elle veut être pour soi, elle excite en soi la puissance spontanée de l'être et de l'action (qui est la volonté). Mais l'âme n'étant que l'unité secondaire, l'unité procédée, ne possède cette puissance qu'en tant qu'elle est soumise à l'Esprit et à l'Intellect divin, en tant qu'elle n'est que leur organe; elle n'a la puissance qu'en tant qu'elle est elle-même dans l'état de puissance, partant qu'elle ne s'affirme pas mais sert de milieu transparent à la force et à la pensée divines. Dès qu'elle sort de cet état, dès qu'en s'affirmant elle devient impénétrable à l'action divine, elle perd toute sa force et, au lieu de posséder, est possédée elle-même.

Le phil<osophe>: Je vois la grande portée morale de cet événement transcendantal, de cette chute de l'Âme: tout être partiel n'a la puissance et le bonheur que dans l'abnégation, dans état passif ou potentiel. Il ne peut pas se donner par lui-même ce qu'il n'a pas; étant partiel, il ne peut pas se donner par lui-même, se créer l'être absolu; en s'affirmant, il n'affirme que son être partiel et borné, <61 v.> mais être partiel veut dire être déterminé par un autre, mais être dét<erminé> par un autre veut dire souffrir. Quand il s'affirme, il exclut, il nie tout ce qui est autre, mais il ne peut pas l'anéantir, il est déterminé par cet autre, il veut être absolu et il est déterminé; cette détermination est le contraire de sa volonté, est une nécessité extérieure; c'est la souffrance. Mais, quand l'être partiel se renie et se soumet comme membre au tout, il perd son être partiel et exclusif. Il jouit de la vie du tout et sa détermination comme membre du tout étant en accord avec sa volonté n'est pas une nécessité extérieure pour lui, il est libre, il ne souffre pas. La liberté et le bonheur pour l'être partiel consiste dans sa soumission volontaire à l'être universel[a].

Sophie: La soumission à l'Être universel est l'état primitif ou naturel de l'âme, par là il n'est pas volontaire, n'est pas libre. Pour l'être, la soumission, l'abnégation doit être produite par l'âme elle-même; elle doit se soumettre à l'Être universel; mais pour se soumettre il faut se soulever. L'affirmation produite ou libre est le résultat de la négation de la négation. Pour résigner à l'existence exclusive antidivine, il faut la connaître, et, comme on ne peut connaître une existence qu'empiriquement, il faut la subir.

---

[a] Здесь текст рукописи не разделен абзацем. Слово «*Sophie*» записано на полях и может быть понято и как расшифровка термина «l'être universel», и как передача реплики Софии

София: Душа, оказываясь обладательницей магической силы бытия, хотела воспользоваться ею от себя. Она хотела быть для себя, создать свой мир и управлять им, как божественный Дух, и, уподобляясь ему, соединиться с ним [непосредственно] и познать его непосредственно. Она оказывалась связанной двойными узами идеальным миром, который давал ей абсолютное <61> лишь в образе и, с другой стороны, давал ей правило, или необходимую норму, обязательную для управления конечным миром. Она хочет освободиться от этой двойной связи, она хочет быть для себя, она возбуждает в себе стихийную возможность бытия и действия (которая есть воля). Но душа, будучи лишь вторичным единством, единством осуществленным, обладает этой возможностью, лишь поскольку она подчинена Духу и божественному Уму, поскольку она является лишь их орудием; она имеет мощь, лишь поскольку она сама находится в состоянии возможности и поскольку она не самоутверждается, но служит передающей средой для божественных силы и мысли. Как только она выходит из этого состояния, самоутверждаясь, становится непроницаемой для божественного действия, она теряет всю свою силу и, вместо того чтобы обладать, сама становится обладаемой.

Философ: Я вижу большое моральное значение этого трансцендентального события, этого падения Души: всякое отдельное существо имеет силу и счастье лишь в самопожертвовании, в состоянии пассивном, или потенциальном. Оно не может дать себе от самого себя то, чего у него нет; будучи отдельным, оно не может дать себе от самого себя, сотворить из себя абсолютное существо, самоутверждаясь, оно утверждает лишь свое отдельное и ограниченное бытие, <61 об.> но быть отдельным означает быть определенным другим, а быть определенным другим значит страдать. Когда оно самоутверждается, оно исключает, отрицает все другое, но оно не может его уничтожить, оно определено этим другим, оно хочет быть абсолютным и оно определено; это определение противоположно его воле, является внешней необходимостью; это и есть страдание. Но когда отдельное существо отрекается от себя и подчиняет себя целому в качестве его члена, то оно теряет свое отдельное и исключительное бытие. Оно наслаждается жизнью всего и его определение как члена всего, согласуясь с его волей, не является для него внешней необходимостью, оно свободно, оно не страдает. Свобода и счастье для отдельного существа состоят в его добровольном подчинении универсальному существу[a].

София: Подчинение универсальному Существу есть первичное, или природное, состояние души, тем самым оно не добровольно и не свободно. Подчинение, самопожертвование должно быть произведено для существа самой душой; она должна подчиниться универсальному Существу; но чтобы подчиниться, нужно восстать. Произведенное, или свободное, утверждение есть результат отрицания отрицания. Чтобы отвергнуть исключительное антибожественное существование, надо его познать, а так как существование можно познать лишь эмпирически, то нужно его претерпеть.

---

[a] Здесь текст рукописи не разделен абзацем. Слово «София» записано на полях и может быть понято и как расшифровка термина «универсальное существо», и как передача реплики Софии

<62> [a]L'Âme possède en elle-même la puissance de l'être; cette puissance est la volonté — la volonté qui n'est pas encore vouloir, la volonté comme puissance et non pas comme acte. L'Âme ne voulant pas l'être, ne l'affirmant pas (toujours l'être partiel et exclusif), en possède la puissance; quand elle ne l'affirme pas, elle peut l'affirmer et ne pas l'affirmer; mais quand elle s'est décidée et l'affirme, elle n'en est pas déjà maîtresse, elle ne [b-]peut pas l'affirmer et ne pas l'affirmer en même temps; c'est-à-dire elle ne perd pas absolument sa puissance, ce qui serait contraire au grand principe, mais elle la perd actuellement; elle peut encore[-b] ne pas affirmer l'être, mais pas dans son état actuel, puisque dans cet état elle l'affirme déjà: ici commence la séparation fatale de l'état potentiel et <de> l'état actuel. Dans son état normal l'Âme était puissance pure — elle était actuellement puissance — elle n'avait pas ces deux états distingués; maintainant elle les a, elle est divisée en elle-même; elle ne conserve son unité et son arbitre sur l'être que potentiellement; actuellement, elle est divisée et esclave.

L'affirmation de l'Âme est l'affirmation de l'être partiel, c'est l'affirmation <62 v.> exclusive de chacun des éléments du grand Être; c'est leur négation mutuelle, c'est l'égoïsme.

Il est évident que l'égoïsme mène à sa suite la haine et la lutte. Ainsi c'est la guerre à mort[c] de tous les éléments au lieu de leur unité et de l'amour mutuel. C'est le bellum omnium contra omnes, c'est la chaos.

L'Âme est principe d'unité et d'amour en tant qu'elle est passive, soumise au monde idéal et spirituel; en se soulevant contre eux et s'en séparant, en devenant égoïste elle est le principe [d-]de l'être partiel et exclusif[-d], de la division, de la haine et de la lutte. Actuellement, car en puissance (in potentia), elle conserve son origine divine.

L'Âme comme principe de division, de l'égoïsme, de la haine et de la lutte, en un mot comme principe (ou prince) de ce monde, ou de ce siècle, est le Satan, le diable. L'Âme est Satan — ici la Sagesse. — C'est le principe de l'existence cosmique et c'est le principe de notre propre existence partielle et egoïste, c'est notre âme actuelle:

Nos habitat non tartara sed nec sidera coeli
Spiritus in nobis qui viget illa fecit.

<63> L'âme — anima — est passive, féminine par sa nature, et telle elle reste dans son état normal; en devenant active, c'est-à-dire masculine, elle n'est plus âme, elle devient esprit-spiritus, mais esprit des ténèbres, du mal. En général, l'esprit est le principe de l'unité. Comme principe de l'unité vraie, c'est-à-dire universelle, comme princ<ipe> de *totalité*, c'est l'Esprit divin;

---

[a] Здесь в рукописи меняются чернила, окончание рукописи написано фиолетовыми чернилами.

[b-b] На полях рукописи: «N.B Chez les êtres-principes — Dieu, âme, etc. — la volonté active, c'est-à-dire le vouloir, est déjà l'action».

[c] В рукописи: «guerre à la mort».

[d-d] Вставка на полях рукописи

<62>[a] Душа обладает в самой себе возможностью бытия; эта возможность есть воля — воля, которая не есть еще хотение, воля как возможность, а не как акт. Душа, не желая бытия, не полагая его (бытие всегда отдельно и исключительно), обладает им в возможности; пока она не полагает его, она еще может полагать или не полагать; но как только она решилась и полагает его, она им больше не владеет, она [b]-не может сразу полагать и не полагать; то есть она не теряет свою силу абсолютно, иначе это противоречило бы великому принципу, но она теряет ее в настоящее время; она еще может-[b] не полагать бытие, но не в ее теперешнем состоянии, потому что в этом состоянии она уже его полагает: здесь начинается фатальное разделение потенциального и актуального состояний. В своем нормальном состоянии Душа была чистой возможностью, она была возможностью в действительности, у нее не было этих двух различных состояний; теперь она их имеет, она разделена в самой себе; она сохраняет свое единство и свою волю над бытием только потенциально; актуально она разделена и порабощена.

Полагание Души есть утверждение отдельного бытия, это исключительное <62 об.> утверждение каждого из элементов великого Существа; это их взаимное отрицание, это эгоизм.

Очевидно, что эгоизм влечет за собой ненависть и вражду. Таким образом, это смертельная война всех элементов вместо их единства и взаимной любви. Это bellum omnium contra omnes, это хаос.

Душа есть начало единства и любви в той мере, в какой она пассивна, подчинена идеальному и духовному миру; восставая против них, отделяясь от них, становясь эгоистичной, она есть начало [c]-отдельного и исключительного бытия-[c], разделения, ненависти и вражды. И это в действительности, так как в возможности (in potentia) она сохраняет свое божественное происхождение.

Душа как начало разделения, эгоизма, ненависти и вражды, одним словом как принцип (или принц) мира сего или века сего, есть Сатана, дьявол. Душа есть Сатана — в этом Мудрость. Это начало космического существования, и начало нашего собственного отдельного и эгоистического существования, это наша актуальная душа:

Nos habitat non tartara sed nec sidera coeli
Spiritus in nobis qui viget illa fecit.

<63> Душа – anima – пассивна, женственна по своей природе, таковой она и остается в своем нормальном состоянии; становясь активной, то есть мужественной, она перестает быть душой, она становится духом-spiritus, но духом тьмы, духом зла. Вообще, дух есть начало единства. Как начало истинного, то есть вселенского единства, как начало *цельности*, это божественный Дух;

---

[b] Здесь в рукописи меняются чернила, окончание рукописи написано фиолетовыми чернилами.

[b-b] На полях рукописи «N B. У существ-начал — Бог, Душа и т. д. — активная воля, то есть хотение, уже есть действие».

[c-c] Вставка на полях рукописи

comme pr<incipe> de l'unité fausse, exclusive ou de l'egoïsme, c'est l'esprit satanique, l'esprit du mal.

[L'Âme en devenant Esprit [a]-cosmique ne cesse pas d'être âme; mais elle ne l'est qu'en puissance. Puiss<ance> est un terme équivoque (il signifie la simple possibilité, comme par ex<emple>, j'ai la puissance de devenir ange-[a] ou dieu; ou il signifie le pouvoir immédiat de faire ou de devenir quelque chose). Potentia potens et potentia impotens. L'âme en produisant l'Esprit cosmique reste comme potentia impotens et éminemment souffrante.

Nous avons vu que l'âme, en correspondance et en opposition avec la puissance de l'existence extérieure réelle (la volonté) qui en devenant actuelle est l'esprit cosmique, <63 v.> possède la puissance de la conception des choses extérieures, l'Intelligence extérieure [b]-comme pôle nécessairement opposé-[b]. Pendant que l'existence extérieure reste dans l'état de puissance <et> ne se manifeste pas, l'Intell<igence> extérieure n'est aussi naturellement que puissance; mais, dès que l'exist<ence> ext<érieure> devient actuelle, l'Intell<igence> corr<espondante> devient actuelle aussi, et nous avons l'Intellect extérieur ou cosmique opposé à l'Esprit cosmique.][c] Comme l'Esprit cosm<ique> est le princ<ipe> de la mater<ialité> cosm<ique>, ainsi l'Intell<ect> cosmique est le principe de la forme, de l'ordre et des relations, mais de la forme, de l'ordre, [d]-de la loi du droit-[d] et des relations extérieures. [Il est exactement dans le même rapport avec la seconde hypostase divine que l'esprit cosmique avec la première[e].

L'intellect cosm<ique> n'est pas passif: mens agitat molem. Pour lui donner un nom consacré par la gnose chrétienne je l'appellerai *Démiurge.*]

Satan et le Démiurge ne sont pas des substances indépendantes: ce sont deux actualités opposées [de l'Âme, qui comme unité potentielle, reste leur substance commune. L'Âme est Démiurge aussi bien qu'elle est Satan, mais aussi elle <64> se distingue de tous les deux; le meilleur terme pour exprimer l'identité substantielle et la division actuelle est [f]-la *génération.* Ainsi nous pouvons dire que S<atan> et le Démiurge sont <en>gen<drés> par l'Âme, sont ses fils].

Maint<enant> de la sphère des princ<ipes> passons à la sph<ère> des éléments. Nous avons vu qu'à la suite-[f] de l'act transc<endant> de l'âme, chaque élément

---

[a-a] На полях рукописи написано карандашом: «Превращение Логоса в Димиурга».

[b-b] Вставка на полях рукописи.

[c] Здесь и далее в рукописи большие фрагменты, помещенные в квадратные скобки, зачеркнуты простым карандашом.

[d-d] Вставка на полях рукописи.

[e] В рукописи: «dans lequel l'esprit cosmique est avec la première»

[f-f] На полях рукописи (зачеркнуто карандашом):

«x Сатурн — Сатана
xx Юпитер — Димиург
xxx Венера — София
x Марс
xx Меркурий
Солнце (Аполлон)
xxx Луна (Земля?)»

как начало ложного, исключительного единства, или эгоизма, это дух сатанинский, дух зла.

[Душа, становясь [a]-космическим Духом, не перестает быть Душой; но она является ею лишь в возможности. Возможность — двусмысленный термин (он означает просто возможность, как, например, я имею возможность стать ангелом-[a] или богом; или же он означает непосредственную силу сделать или стать чем-либо). Potentia potens и potentia impotens. Душа, порождая космический Дух, остается potentia impotens и в высшей мере страдающей.

Мы видели, что Душа, находясь в соответствии и в противоположении возможности реального внешнего существования (воле), которая, становясь действительной, является космическим Духом, <63об.> обладает возможностью познавания внешних вещей, внешним Умом [b]-как полюсом с необходимостью противоположным-[b]. Пока внешнее существование остается в состоянии возможности и не обнаруживается, внешний Ум, естественно, также находится только в возможности; но как только внешнее существование становится действительным, соответствующий ему Ум также становится действительным, и мы получаем внешний, или космический, Ум, противоположный космическому Духу.][c] Как Дух космоса является началом космической материи, так и космический Ум является началом формы, порядка и отношений, но формы, порядка, [d]-закона, права-[d] и отношений внешних. [Он в абсолютно таком же отношении со второй божественной ипостасью, в каком космический дух находится с первой.

Космический ум не пассивен: mens agitat molem. Чтобы дать ему имя, которым он наречен в христианском гнозисе, я назову его *Димиургом*.]

Сатана и Димиург не являются независимыми субстанциями: это две реальности, противоположные [Душе, которая как потенциальное единство остается их общей субстанцией. Душа — это Димиург, и точно так же она есть Сатана, но она <64> также и отличается от них обоих: лучший термин, выражающий субстанциальное тождество и актуальное разделение, — это [e]-*порождение*. Таким образом, мы можем сказать, что Сатана и Димиург порождены Душой, являются ее сыновьями].

Теперь из области начал перейдем к области элементов. Мы увидели, что вследствие-[e] трансцендентного акта души каждый элемент

[a-a] На полях рукописи по-русски карандашом: «Превращение Логоса в Димиурга».

[b-b] Вставки на полях рукописи.

[c] Здесь и далее в рукописи большие фрагменты, помещенные в квадратные скобки, зачеркнуты простым карандашом.

[d-d] Вставки на полях рукописи.

[e-e] На полях рукописи по-русски (зачеркнуто карандашом):

«х Сатурн — Сатана
хх Юпитер — Димиург
ххх Венера — София
х Марс
хх Меркурий
Солнце (Аполлон)
ххх Луна (Земля?)»

s'affirme et exclut tous les autres, chacun veut être le centre unique: c'est l'action immédiate de l'Esprit cosmique, la force centripétale ou la gravitation; comme ils gravitent tous vers un centre unique (commun), chacun tend à attirer et absorber tous les autres: c'est-à-dire tous également tendent à s'absorber mutuellement. C'est la force de l'attraction et, [a]si cette tendance ou cette force était la seule, si l'Esprit sat<anique> était le seul principe cosmique, ils se seraient confondus dans un seul point. Mais l'Intell<ect>[a] cosm<ique> — le princ<ipe> de l'ordre ext<érieur> — l'empêche. Par lui chaque élément perçoit nécessairement les autres, [b]ils existent nécessairement pour lui et il ne peut pas les anéantir[b], <il> est limité par eux; en les percevant, par la force de son égoïsme, il les repousse et est repoussé par eux.

<64 v.> Ainsi chacun reste chez lui[c] et a hors de lui tous les autres; de cette manière l'espace extérieur ou réel, l'étendue est produite — [produite par le Démiurge].

[L'Esprit cosmique tend par sa nature à l'existence unique, à l'unité réelle indépendante [des sphères surérieures], [d]il tend à être le centre unique du monde[d]. Mais la matière de son exist<ence>, la pluralité des éléments obéissant au Démiurge s'oppose à cette tendance en divisant l'être. Ainsi Sat<an> ne peut pas atteindre l'unité immédiatement mais seulement consécutivement en luttant avec le Démiurge, mais la conséquence c'est le temps; ainsi l'Esprit [f]cosmique en luttant conte le Démiurge produit le temps, comme le Démiurge, en luttant contre l'Esprit cosm<ique> produit l'espace.

[e]L'espace et le temps sont corrélatifs, c'est-à-dire sont définis l'un par l'autre, se supposant mutuellement (cela veut dire qu'ils n'ont rien d'absolu, qu'ils sont purement relatifs)[e]. L'espace est l'existence simultanée de plusieurs êtres, c'est l'ordre, le repos (στάσις), principe statique; le temps, c'est l'existence de plusieurs états dans un seul être, la suite, le changement, le mouvement, la violation de l'ordre, le changement[f].

<65> La lutte de Satan et du Démiurge c'est le procès cosmique, [g]c'est la cosmogonie. Le Démiurge tend à réduire Sat<an> à l'état passif, sans savoir que par là il se réduira lui-même à l'état passif, ces deux principes étant corrélatifs; mais S<atan> et <le> Dém<iurge> réduits à l'état passif, c'est l'Âme réalisée[g].

[a-a] На полях рукописи: «Sat<an> est le princ<ipe> de l'exist<ence> en soi de l'être partiel. Dém<iurge> est le princ<ipe> de l'exist<ence> pour autrui extérieure».

[b-b] Вставка на полях рукописи.

[c] В рукописи: «chez soi».

[d-d] Вставка на полях сделана карандашом.

[e-e] Вставка на полях сделана карандашом.

[f-f] На полях рукописи последняя фраза дописана карандашом под основным текстом: «Разорванн<ость> и распад есть акт<уальное> сост<ояние>. Внутр<еннее> единство не сущ<ествует> акт<уально>, [мож<ет>] должно быть восст<ановлено>, достигн<уто>, должно [только] сделаться и может сделаться только [постепенно] борьбою Димиурга с духом Хаоса и *постепенным* подчинением этого последнего — миров<ым> процессам. Форма процесса есть *время*».

[g-g] На полях рукописи (зачеркнуто карандашом): «N.B. L'espace et le temps sont les produits de l'Âme; par le premier elle limite Satan et par le second le Démiurge».

самоутверждается и исключает все остальные, каждый хочет быть единственным центром: это непосредственное действие космического Духа, центростремительная сила, или тяготение; так как они все тяготеют к одному-единственному (общему) центру, то каждый стремится притянуть и поглотить всех остальных: то есть все в равной степени стремятся к взаимопоглощению. Это сила притяжения, и [a-]если бы это стремление или эта сила была единственной, если бы сатанинский Дух был единственным космическим началом, то элементы смешались бы в одну точку. Но космический Ум[-a] — начало внешнего порядка — этому препятствует. Через него каждый элемент с необходимостью воспринимает другие, [b-]они необходимым образом существуют для него, и он не может их уничтожить[-b], он ограничен ими; воспринимая их, он силой своего эгоизма отталкивает их и сам отталкивается ими.

<64 об.> Таким образом, каждый остается в себе, а вне его — все остальные; таким путем порождается внешнее или реальное пространство, протяженность — [порождается Димиургом].

[Космический Дух по своей природе стремится к единственному существованию, к реальному независимому [от высших сфер] единству, [c-]он стремится быть единственным центром мира[-c]. Но материя его существования, множество элементов, подчиняющихся Димиургу, противопоставляется этому стремлению, разделяя бытие. Поэтому Сатана не может достичь единства непосредственно, но только последовательно борясь с Димиургом, следствием чего является время; таким образом, [d-]космический Дух, борясь против Димиурга, порождает время, так же как Димиург, борясь против космического Духа, порождает пространство.

[e-]Пространство и время соотносительны, то есть взаимоопределены, взаимно друг друга предполагают (это означает, что в них нет ничего абсолютного, что они чисто относительны)[-e]. Пространство — это одновременное существование многих существ, это порядок, покой (στάσις), статическое начало; время — это существование многих состояний в одном существе, последовательность, изменение, движение, нарушение порядка, изменение[-d].

<65> Борьба Сатаны и Димиурга есть космический процесс,[f-]космогония. Димиург стремится привести Сатану в пассивное состояние, не зная, что тем самым приведет самого себя в пассивное состояние, поскольку эти два начала соотносительны; но Сатана и Димиург, сведенные к пассивному состоянию, — это и есть осуществленная Душа[-f].

[a-a] На полях рукописи: «Сатана — это начало существования в себе отдельного существа, Димиург — это начало внешнего существования для другого».

[b-b] Вставка на полях рукописи.

[c-c] Вставка на полях сделана карандашом.

[d-d] Вставка на полях сделана карандашом.

[e-e] На полях рукописи последняя фраза дописана карандашом по-русски под основным текстом: «Разорванн<ость> и распад есть акт<уальное> сост<ояние>. Внутр<еннее> единство не сущ<ествует> акт<уально>, [мож<ет>] должно быть восст<ановлено>, достигн<уто>, должно [только] сделаться и может сделаться только [постепенно] борьбою Димиурга с духом Хаоса и *постепенным* подчинением этого последнего — миров<ым> процессам. Форма процесса есть *время*».

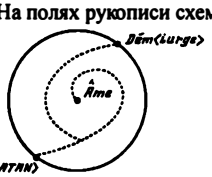
[f-f] На полях рукописи, зачеркнуто карандашом: «N.B. Пространство и время — продукты Души; посредством первого она ограничивает Сатану, а посредством второго — Димиурга».

Ainsi si [a-]Satan est le principe efficient du procès cosmique et le Démiurge le principe formel, l'Âme réalisée, c'est-à-dire Dieu, en est le principe final ou déterminant, tandis que l'âme dans son état divisée et souffrant est la matière ou le substratum du procès.]

Satan exerce sa force également dans tous les éléments (atomes, monades), mais dans tous les éléments aussi il subit l'action du Dém<iurge>; pour se soustraire à cette action il concentre ses forces, c'est-à-dire il retire son action d'une partie des monades pour la rendre d'autant plus forte dans l'autre partie[-a]. [b-]Les monades chez lesquelles Sat<an> dom<ine>, c'est-à-dire les monades où dominent l'appétition[c], la gravitation, la pesanteur, l'inertie qui n'existent[-b] qu'en soi — ce sont les mon<ades> qui constituent la matière proprement dite, c'est S<atan> qui s'est concentré, *condensé*, <65 v.> en subissant l'action du Dém<iurge>, c'est Satan matérialisé. Les monades chez lesquelles domine le D<émiurge>, [d-]c'est-à-dire la perception[e], la force centripétale, la répulsion, [la changement] composent ce qu'on appelle éther ou fluide impondérable, dont les formes particulières sont la chaleur et la lumière, le magn<étisme> et l'électricité. Ces phénomènes représentent les modifications de l'éther dans son rapport avec la matière; les modificat<ions> produites par l'éther dans la matière même sont le mouvement mécanique, le son et le chimisme. Tous ces phénomènes, étant les produits d'un seul agent physique ou les modifications d'un seul être physique, l'éther, peuvent se transformer mutuellement: <c'est> la grande vérité développée par la théorie scientifique de l'unité des forces physiques.

[a-a] На полях рукописи (карандашом): «В данном сост<оянии> мира простр<анство> есть условие его внешнего единства, а время — внутреннего. Цельн<ый> организм богочеловечества, разорв<анный> грехопадением, должен быть восст<ановлен> во времени».

[b-b] На полях рукописи схема, нарисованная чернилами



Deux pôles de la création.

[c] Слово на полях рукописи.

[d-d'] На полях рукописи: «N.B. L'Esprit cosmique a deux aspects: considéré en soi, c'est [l'Esprit] le principe d'immobilité, d'uniformité, d'inertie (Starrheit); par rapport à son ennemi et à l'ordre par lui établi, c'est le principe de destruction, de changement, de mouvement, c'est Saturne qui dévore ses enfants. De même le Dém<iurge>, considéré en soi, est le princ<ipe> de l'ordre et par cons<équent> de <la> stabilité; mais, dans la sphère de son ennemi, c'est évidement le princ<ipe> du changement, du mouvement. Notre monde à nous a deux côtés différents. D'un côté, du côté formel, c'est cosmos, l'ordre, le règne de la loi, du Dém<iurge>: de l'autre côté, du côté matériel, c'est le règne des forces aveugles, le chaos, l'empire de Satan, et il est évident que le cosmos suppose le chaos, que ce dernier est le substratum, la matière du cosmos».

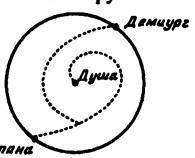
[e] Слово на полях рукописи.

Таким образом, если [a]-Сатана есть действующее начало космического процесса, а Димиург — формальное начало, то реализованная Душа, то есть Бог, есть в нем целевое, или определяющее, начало, тогда как душа в своем разделенном и страдающем состоянии есть материя или субстрат процесса.]

Сатана испытывает свою силу в равной степени во всех элементах (атомах, монадах), но также во всех элементах он претерпевает действие Димиурга; чтобы избавиться от этого действия, он собирает все свои силы, то есть прекращает свое действие в части монад, чтобы сделать его более сильным в другой части[-a]. [b]-Монады, в которых господствует Сатана, то есть монады, в которых преобладает хотение[c], тяготение, тяжесть, инерция и которые существуют[-b] только в себе, — это монады, составляющие материю в собственном смысле, это Сатана, который сосредоточивается, *сгущается*, <65 об.> испытывая действие Димиурга, это материализовавшийся Сатана. Монады, в которых господствует Димиург, [d]-то есть восприятие[e], центростремительная сила, отталкивание, [изменение] составляют то, что называют эфиром или неуловимым флюидом, частные формы которого суть тепло и свет, магнетизм и электричество. Эти явления представляют собой модификации эфира в его отношении к материи; модификации же, произведенные эфиром в самой материи, — это механическое движение, звук и химические реакции. Все эти явления, будучи продуктами одного физического деятеля, или модификациями одного физического существа, эфира, могут превращаться друг в друга: единство физических сил — это великая истина, развитая научной теорией.

[a-a] На полях рукописи, по-русски, карандашом: «В данном сост<оянии> мира простр<анство> есть условие его внешнего единства, а время — внутреннего. Цельн<ый> организм богочеловечества, разорв<анный> грехопадением, должен быть восст<ановлен> во времени».

[b-b] На полях рукописи схема, нарисованная чернилами



Два полюса творения.

[c] Слово на полях рукописи

[d-d] На полях рукописи: «N.B. Космический дух имеет два аспекта: рассматриваемый в себе, он есть [Дух] начало неподвижности, однообразия, инерции (Starrheit); по отношению к своему врагу и порядку, им установленному, он есть начало разрушения, изменения, движения, он есть Сатурн, пожирающий своих детей. Также и Димиург, рассматриваемый в самом себе, есть начало порядка и, следовательно, стабильности; но в сфере своего врага он, очевидно, есть начало изменения, движения. Наш мир имеет две разные стороны. С одной стороны (со стороны формальной), это космос, порядок, царство закона, Димиурга; с другой стороны, со стороны материальной, это царство слепых сил, хаос, царство Сатаны, и очевидно, что космос предполагает хаос, что этот последний есть субстрат, материя космоса».

[e] Слово на полях рукописи.

La rareté et la légèreté sont les traits caractéristiques de l'éther, comme la densité et la pesanteur sont ceux de la matière. De là il est évident que c'est l'éther qui peut et doit pénétrer la matière en occupant un plus grand volume, en l'entourant. Ainsi le monde visible dans son origine [forme] présente un ferme noyau matériel entouré et pénétré par <66> une atmosphère subtile formée par l'éther. Le centre est occupé par un feu cosmique froid et ténébreux — [Satan] domus Saturni-d'.

Divide et impera. Le Démiurge, avec son armée éthérée, pénètre partout [a]-dans le noyau de l'Esprit cosm<ique> et le divise en une multitude de sphères. L'ennemi aveugle est expulsé du centre, est brisé en pièces et une multitude de corps cosmiques ou d'astres est produite-[a]. Autour de chaque astre une atmosphère lumineuse est produite par l'éther — ce sont autant de soleils.

L'Âme est le princ<ipe> de l'unité réelle. Chaque fois qu'une telle unité est produite, chaque fois qu'une pluralité d'êtres élémentaires est réunie dans un seul être, l'Âme est [partiellem<ent>] relativement réalisée, nous avons une âme partielle ou produite. Il est évident aussi que l'unité ne peut être intime et réelle que quand le principe de l'unité n'est pas un produit secondaire, la somme arithmétique des éléments, mais il est indépendant et primitif. Ainsi nous devons accepter que ce sont les âmes partielles, existant de toute éternité dans l'Âme universelle comme ses membres et réduites <66 v.> à l'état de puissance impuissante avec elle, qui dès que l'occasion se présente, s'emparent des éléments et deviennent leur âme. Moins l'unité est vrai — et nous avons vu que, pour la vraie unité, une pluralité d'éléments différents et distingués se pénétrant mutuellement est nécessaire — moins l'âme est réalisée et libre, plus elle est potentielle, plus elle est soumise aux principes cosmiques. Le premier degré, c'est l'union du [b]-Sat<an>-[b] et du Dém<iurge>, de la matière et de l'éther; nous avons un monde dont l'unité est l'âme et dont les pôles opposés sont représ<entés>-[b] par ces deux élém<ents>. Mais ils ne sont que deux, leur composition est parfaitement uniforme et ils ne s'entrepénètrent qu'extérieurement — l'Âme est presque nulle. Le second degré, ce sont les astres; mais ici aussi la composition est parfaitement monotone et les atomes ne sont unis que mécaniquement. L'Âme ici encore est tout à fait asservie par l'Esprit cosmique et c'est pour cela que les âmes astrales s'appellent communément esprits ou démons astraux.

<67> Après avoir divisé le grand noyau cosmique, le Dém<iurge> veut diviser les noyaux partiels ou les soleils qu'il entoure avec son atmosphère éthérée. Mais cela lui est plus difficile, car dans les noyaux partiels, [c]-à cause de leur petit volume-[c], la force cosmique est plus puissante, ils sont plus denses et plus résistants. Alors le Dém<iurge>, pour réussir,

---

[a-a] На полях рукописи рисунок, изображающий две концентрические окружности с обозначенным общим центром.

[b-b] На полях рукописи (карандашом): «Zoroastre».

[c-c] Вставка на полях рукописи.

Разреженность и легкость — характерные свойства эфира, так же как плотность и тяжесть являются таковыми для материи. Отсюда очевидно, что эфир может и должен проникать в материю, занимая наибольший объем, окружая ее. Таким образом, видимый мир, по своему происхождению представляет твердое материальное ядро, окруженное и пронизанное <66> тонкой атмосферой, образованной эфиром. Центр заполнен холодным и тусклым космическим огнем — [Сатана] domus Saturni[d]'.

Divide et impera. Димиург со своей эфирной армией [a]отовсюду проникает в ядро космического Духа и разделяет его на множество сфер. Слепой враг изгнан из центра, разбит на части, было произведено множество космических тел, или звезд[a]. Вокруг каждой звезды эфиром порождается светящаяся атмосфера — столько существует солнц.

Душа есть начало реального единства. Каждый раз, когда такое единство производится, каждый раз, когда множество элементарных существ собирается в одно существо, Душа [частично] относительно осуществляется, мы получаем душу отдельную, или произведенную. Очевидно также, что единство может быть внутренним и реальным лишь тогда, когда начало единства не является вторичным продуктом, арифметической суммой элементов, но оно независимо и первично. Таким образом, мы должны признать, что отдельные души, вечно существующие в мировой Душе как ее члены и сведенные <66 об.> вместе с ней к состоянию бессильной возможности, как только представляется возможность, овладевают элементами и становятся их душой. Чем менее истинным является единство — а мы видели, что для истинного единства необходимо множество разных и отличных друг от друга, взаимопроникающих элементов, — чем менее душа осуществлена и свободна, тем более она потенциальна, тем более она подчинена космическим началам. Первый уровень — это союз [b]Сатаны и Димиурга, материи и эфира; мы имеем мир, единство которого есть душа, а его два противоположных полюса представлены[b] этими двумя элементами. Но их только два, их сочетание совершенно однообразно и они взаимно проникают лишь внешне: Душа здесь — почти ничто. Второй уровень — это звезды, но здесь также сочетание совершенно однообразно и атомы соединены лишь механически. Здесь Душа еще полностью порабощена Духу космоса, именно поэтому астральные души называются обычно астральными духами, или демонами.

<67> Разделив большое ядро космоса, Димиург хочет разделить и отдельные ядра, или солнца, которые он окружает своей эфирной атмосферой. Но сделать это ему труднее, так как в отдельных ядрах [c]из-за их маленького объема[c] космическая сила более могущественна, они более плотные и больше сопротивляются. Тогда Димиург, чтобы достичь успеха,

---

[a-a] На полях рукописи рисунок, изображающий две концентрические окружности с обозначенным общим центром.

[b-b] На полях рукописи (карандашом): «Зороастр».

[c-c] Вставка на полях рукописи.

dirige tous ses efforts [a]sur un seul point, sur un seul soleil; car il sait bien qu'il suffit de triompher sur un seul point pour s'assurer la victoire; comme il suffit de faire une seule brèche pour prendre une forteresse[a]. L'astre sur lequel le Dém<iurge> dirige ses efforts est notre soleil. Il l'entoure d'une atmosphère éthérée épaisse et tâche de pénétrer dans son centre. [Après une lutte acharnée il réussit]

L'esprit cosmique de son côté emploie tous ses efforts pour <s'> échapper des étreintes de l'ennemi et briser l'atmosphère éthérée. La lutte se serait prolongée à un temps indéterminé si le Dém<iurge> n'avait pas[b] employé une ruse. Au moment où l'ennemi tendait toutes ses forces contre l'atmosphère éthérée, le Démiurge céda subitement <sur> <67 v.> plusieurs points, et voilà <qu'> une masse d'atomes matériels, ne trouvant plus de résistance, s'échappèrent du soleil et <se> seraient disséminés dans l'espace, poursuivis par les fluides éthérés, si la force d'attraction ne les avait pas regagné<s> et arrêté<s> dans leur cercle. Ainsi se formèrent les corps planétaires de notre système solaire[c]. Les taches du soleil sont les restes des crevasses par lesquelles s'échappèrent les planètes. Le soleil ainsi affaibli ne put plus résister au Démiurge et devint son siège; il n'a pas de noyau distinctement matériel mais est complètement pénétré de l'éther. Une des planètes, la terre, à cause des conditions qu'il n'est pas lieu d'examiner ici, devint la plus différenciée, c'est-à-dire la plus organique, et par là la plus capable de recevoir l'action de l'Âme et de devenir son siège astral.

[d]Parmi les sept grandes planètes (car Uranus et Neptune, à cause de leur [isolement] éloignement du soleil et isolement, et les astéroïdes à cause de leur petitesse, ne jouent pas un grand rôle dans le système), Saturne est le moins <soumis> à l'action du Dém<iurge>, c'est la planète de l'Esprit chaotique[d].

Les conditions variées et compliquées des forces chaotiques et cosmiques sur la terre la rendent capable de devenir <68> le siège d'un développement organique. Dès que la possibilité se présente, l'Âme universelle, localisée dans la terre, s'en empare et produit une âme vivante, c'est-à-dire un organisme proprement dit. Mais les conditions de ce changement peuvent devenir plus favorables encore, et alors l'Âme abandonne le vieux type et crée un nouveau: de là les différentes créations paléontologiques. Mais, quand le vieux type peut se développer sans être anéanti, alors l'âme en profite et le développe en usant de tous les moyens naturels; car elle ne peut rien créer de rien; elle n'a qu'à employer la matière donnée par l'Esprit élémentaire ou chaotique et la forme donnée par le Démiurge pour y mettre l'unité intérieure et organique, l'âme. [Nous avons dit que toutes ces âmes préexistent. Ainsi il ne peut y avoir qu'une seule création animale. Par conséquent[e] les créations paléontologiques

---

[a-a] На полях рукописи (карандашом): «*Большая Дворянская, дом 4. Сафонов Моисеев*».
[b] В рукописи: «n'aurait pas».
[c] Здесь в рукописи несколько зачеркнутых знаков — начало медиумического письма.
[d-d] Выделено в тексте волнистыми скобками.
[e] В рукописи: «En conséquent»

направляет все свои усилия [a-]на одну точку, на одно солнце; так как он хорошо знает, что достаточно восторжествовать над одной точкой, чтобы обеспечить себе победу; так же как достаточно сделать одну брешь, чтобы взять крепость[-a]. Звезда, на которую Димиург направляет свои усилия, — это наше Солнце. Он окружает его густой эфирной атмосферой и старается проникнуть в его центр. [После напряженной борьбы ему удалось.]

Дух космоса, со своей стороны, прилагает все усилия, чтобы вырваться из объятий врага и прорвать эфирную атмосферу. Борьба растянулась бы на неопределенное время, если бы Димиург не применил одну хитрость. В тот момент, когда враг направлял все свои силы против эфирной атмосферы, Димиург внезапно уступил <67 об.> во множестве позиций, и вот вся масса материальных атомов, не находя более сопротивления, вырвалась из Солнца и рассеялась бы в пространстве, преследуемая эфирными флюидами, если бы сила притяжения не настигла их и не остановила их в их кругу. Так образовались планетарные тела нашей солнечной системы[b]. Солнечные пятна — это остатки трещин, сквозь которые вырвались планеты. Солнце, ослабленное таким образом, не могло более сопротивляться Димиургу и стало его логовом; у него нет четко выраженного материального ядра, оно полностью пронизано эфиром. Одна из планет, Земля, из-за условий, разбирать которые здесь неуместно, стала наиболее дифференцированной, то есть наиболее органической, а поэтому и наиболее способной воспринять действие Души и стать ее звездным домом.

[c-]Среди семи больших планет (так как Уран и Нептун по причине их удаленности от солнца и изолированности, и астероиды по причине их маленького размера не играют большой роли в системе) Сатурн наименее подвержен действию Димиурга — это планета Духа хаоса[-c].

Разнообразные и сложные условия хаотических и космических сил на земле сделали ее способной стать <68> местом органического развития. Как только представляется возможность, мировая Душа, локализованная на Земле, завладевает ею и производит живую душу, то есть организм в собственном смысле. Но условия этого изменения могут стать еще более благоприятными, и тогда Душа покидает свой старый тип и творит новый: отсюда — различные палеонтологические создания. Но пока старый тип может развиваться, не будучи уничтоженным, душа пользуется этим и его развивает, пользуясь всеми природными средствами. Поскольку она ничто не может создать из ничего, она может только использовать материю, данную стихийным, или хаотическим, Духом, и форму, данную Димиургом, чтобы внести в них внутреннее и органическое единство, душу. [Мы уже сказали, что все эти души предсуществуют. Таким образом, могло иметь место только одно творение душ. Следовательно, погибшие палеонтологические создания

[a-a] На полях рукописи по-русски (карандашом). «*Большая Дворянская, дом 4. Сафонов Моисеев*».

[b] Здесь в рукописи несколько зачеркнутых знаков — начало медиумического письма.

[c-c] Выделено в тексте волнистыми скобками.

qui ont péri n'avaient pas des âmes spéciales (car qu'est-ce qu'elles seraient devenues?), mais elle étaient animées des mêmes âmes qui animent le création actuelle; <68 v.> seulement quand les conditions terrestres sont devenues favorables à des organisations plus parfaites, elles ont quitté les vieux types et passé dans les nouveaux.]

[a-a][Il faut distinguer les différents degrés de l'échelle cosmogonique qui subsistent étant le siège d'âme dans <des> élévations différentes, et les diff<érents> types de la création terrestre qui n'étaient que des ébauches et des demeures passagères aux âmes. Par exemple, le [type] degré zoologique représenté par les poissons subsiste car il a des âmes dont le caractère est le mieux exprimé par l'organis<me> des poissons. Mais les poissons d'une période géologique antérieure n'étaient que des demeures passagères à ces âmes ichtyomorphiques qui animent les poissons actuels. Peut-être la période géologique actuelle n'est pas la dernière, et nous aurons des poissons plus parfaits encore, mais nous aurons toujours des poissons.][a-a]

Un des principaux moyens par lesquels les organismes se développent, c'est-à-dire deviennent capables d'être le siège des âmes plus élevées, est la sélection naturelle des producteurs par la lutte pour l'existence (car la lutte, il ne faut pas l'oublier, est la loi cosmique universelle). Ainsi nous admettons la théorie de Darwin dans ses limites légitimes. Car adm<ettre> que ce moyen soit le seul, et que le monde organique prenne un développement ininterrompu, parti d'un centre unique, ayant une unique racine — nous n'<en> avons aucune raison. La nature, c'est-à-dire l'âme universelle, n'est pas obligée de suivre une ligne directe, quand elle peut répandre la vie de plusieurs côtés. Elle crée où elle peut; elle donne l'âme, elle se donne à tout ce qui est capable de la recevoir; et puis, il ne faut pas l'oublier, c'est le chaos qui est au fond <69> de la création; l'ordre, la loi ne sont qu'à la surface.

Enfin le procès cosmique (qui est tellurique maintenant) arrive à la production de l'organisme parfait, de l'organisme humain. Mais l'union parfaite organique est [doub<le>] impossible à cause de la dualité des producteurs, à cause de la matérialité extérieure de la création; l'organisme humain apparaît double, masculin et féminin; dans l'organisme masculin les signatures du démiurge sont très apparentes encore, l'organisme féminin en est relativement affranchi. La plénitude de la nature humaine doit apparaître dans ce monde matériel selon les lois de l'espace et du temps, dans une multitude d'êtres qui, malgré leur substance et origine commune, se posent comme des êtres séparés et indépendants; car toute chose ne devient apparente ou manifeste qu'en se posant, s'affirmant comme telle, et l'affirmation de soi dans un être partiel est la négation d'autrui, la haine, la guerre mortelle. Ainsi doit se répéter dans le monde humain la lutte cosmique.

Le but du procès cosmique est la réalisation de l'âme et de Dieu dans l'âme. <69 v.> C'est-à-dire la production de l'unité la plus parfaite

---

[a-a] На полях рукописи, зачеркнуто карандашом.

не имели особых душ (ибо чем бы они тогда стали?), но были одушевлены теми же душами, которые одушевляют и современные создания; <68 об.> только когда земные условия стали благоприятными для более совершенных организмов, они покинули старые типы и перешли в новые.]

[a-][Нужно различать разные ступени космогонической лестницы, существующие как местопребывание души на различных стадиях, и разные типы земного творения, которые были лишь набросками и преходящими обителями душ. Например, [тип] зоологическая ступень, представленная рыбами, существует, так как она обладает душами, характер которых наилучшим образом выражен в организме рыб. Но рыбы одного из прошедших геологических периодов были лишь временными обителями для тех ихтиоморфных душ, которые одушевляют теперешних рыб. Может быть, современный геологический период не является последним, и мы будем иметь рыб еще более совершенных, но рыб мы будем иметь всегда.][-a]

Одно из главных средств, благодаря которому организмы развиваются, то есть становятся способными быть обителью для душ более совершенных, — это естественный отбор производителей в борьбе за существование (так как эта борьба, не стоит забывать, есть всеобщий космический закон). Таким образом, мы допускаем теорию Дарвина в ее законных пределах. Ибо допустить, что это средство было единственным и что органический мир находится в непрерывном развитии, исходящем из единственного центра, имеющем единый корень, мы не имеем никакого основания. Природа, то есть мировая душа, не обязана следовать прямой линии, раз она может расточать жизнь с многих сторон. Она творит там, где может; она дает душу, она отдает себя всякому, кто способен ее воспринять; а потом, не следует забывать, что в основе <69> творения находится хаос; порядок, закон — лишь на поверхности.

Наконец, космический процесс (который теперь является теллурическим) приходит к порождению совершенного организма, организма человека. Но совершенный органический союз [двойствен] невозможен по причине двойственности производителей, из-за внешней материальности творения; человеческий организм является двойственным, мужским и женским; в мужском организме начертания Димиурга еще очень заметны, женский организм от них относительно свободен. Полнота человеческой природы должна проявиться в этом материальном мире по законам пространства и времени, во множестве существ, которые, вопреки их субстанции и общему происхождению, полагают себя как существа отдельные и независимые; ибо всякая вещь становится явной и очевидной лишь полагая себя, самоутверждаясь в качестве таковой, а самоутверждение в отдельном существе есть отрицание другого, ненависть, смертельная война. Так космическая вражда должна повториться в человеческом мире.

Целью космического процесса является осуществление души и Бога в душе. <69 об.> То есть порождение наисовершенного единства

[a-a] На полях рукописи, зачеркнуто карандашом.

dans la pluralité la plus parfaite, ou d'un être parfaitement intégré et au plus haut degré différencié en même temps — la production d'un organisme parfait. L'homme est un tel organisme. Mais un homme individuel n'est pas l'homme — l'Homme c'est l'Humanité, l'organisme humain n'est pas l'organisme de l'homme individuel, qui n'est qu'un perfectionnement de l'organisme animal, — l'organisme vraiment humain c'est l'organisme social. Ainsi le but universel est la production de l'organisme social parfait. Les parties de cet organ<isme> doivent être au plus haut point différenciées; pour cela elles[a] doivent du premier coup être posé<e>s exclusivement, absolument; pour[b] cela elles doivent s'exclure mutuellement et ce n'est que par un procès qu'elles doivent venir à l'unité, à l'unité intérieure, libre, volontaire, avec conscience; et elles ne peuvent affirmer (désirer) consciemment l'unité sans savoir réellement son opposé, c'est-à-dire sans avoir subi cet <70> opposé, passé par lui. Ainsi, au commencement, la lutte, le chaos. L'homme en s'affirmant exclusivement est sous l'action de Satan. S<atan> cherche à [unir] se soumettre le plus grand nombre d'hommes et par là crée une unité apparente. La volonté égoïste est le lieu de S<atan> dans l'homme; la raison, la justice <est> le lieu du Démiurge.

Le premier Dieu qu'adore l'humanité est l'Esprit cosmique, la volonté chaotique qui est au fond de l'univers. Ils sont sous sa domination, mais cette domination dans l'homme aussi est disputée par le Démiurge. La mythologie est cré<é>e par cette lutte du Démiurge et de l'Esprit chaotique dans la conscience humaine. Comme l'Âme humaine est substantiellement la même que l'âme universelle, la conscience humaine n'est que la répétition idéelle de la réalité cosmique. Ainsi le procès mythologique suit en général la marche du procès cosmique. Et comme dans le procès cosmique on peut distinguer trois périodes: la période uranique ou astrale, la période solaire, et la période tellurique ou organique, de même on peut distinguer ces trois périodes dans <70 v.> le procès mythologique. Comme dans le pr<ocès> cosm<ique> la lutte du Démiurge contre[c] l'Esprit chaot<ique> se term<ine> par la dom<ination> de l'Âme, de même le procès mythologique par son troisième période passe dans [la domination] l'affranchissement de l'âme humaine, de la conscience. [d]-L'Esprit cosmique et le Démiurge ne perdent pas complètement leur pouvoir, mais ce pouvoir n'est plus aveugle, il est soumis à la conscience-[d].

Le procès mythologique se termine et commence le procès historique proprement dit. [Ce procès] Les agents de ce procès sont trois peuples: les Hindous, les Grecs (remplacés après par les Romains) et les Juifs. Chez les Hindous, l'âme, à peine affranchie de la domination des puissances cosmiques, est enivrée de sa liberté et de la conscience de son unité avec la Divinité. Elle rêve, et dans ces rêves toutes les créations supérieures de l'humanité sont comprises dans un germe —

---

[a] До конца этого абзаца в рукописи «ils».
[b] В рукописи: «par».
[c] В рукописи «et»
[d-d] Вставка на полях рукописи.

в наисовершенном множестве, или совершенно целостного и в то же время в высшей степени различенного существа — порождение совершенного организма. Таким организмом является человек. Но человек индивидуальный не есть человек: человек — это Человечество; человеческий организм не есть организм индивидуального человека, который является лишь усовершенствованием животного организма; истинно человеческий организм — это организм социальный. Таким образом, вселенской задачей является произведение совершенного социального организма. Части этого организма должны быть в высшей степени различенными; для этого они должны быть в первую очередь положены в исключительности, абсолютности; для этого они должны взаимоисключать друг друга и только через процесс должны прийти к единству, к внутреннему свободному, добровольному, сознательному единству; они не могут сознательно утверждать (желать) единства, реально не зная его противоположности, то есть не претерпев эту <70> противоположность, не пройдя через нее. Таким образом, в начале — вражда, хаос. Человек, самоутверждаясь в исключительности, находится под действием Сатаны. Сатана стремится [объединить] подчинить себе наибольшее число людей и посредством этого создает видимое единство. Эгоистическая воля — место Сатаны в человеке; рассудок, правосудие — место Димиурга.

Первый Бог, которому поклоняется человечество, — это Дух космоса, хаотическая воля, лежащая в глубине Вселенной. Человечество и Вселенная находятся под его господством, но в человеке это господство оспаривается также Димиургом. Мифология создана этой враждой Димиурга и Духа хаоса в человеческом сознании. Так как человеческая Душа субстанциально тождественна мировой душе, то человеческое сознание есть лишь идеальное повторение космической реальности. Таким образом, мифологический процесс в общем идет вслед за ходом космического процесса. Как в космическом процессе можно различить три периода: период уранический, или астральный, период солнечный и период теллурический, или органический, так же можно различить эти три периода и в <70 об.> мифологическом процессе. Как в космическом процессе борьба Димиурга с Духом хаоса заканчивается господством Души, так и мифологический процесс в своем третьем периоде приходит к [господству] освобождению человеческой души, сознания. [a]Дух космоса и Димиург не теряют полностью своей власти, но эта власть не является больше слепой, она подчинена сознанию[a].

Мифологический процесс заканчивается, и начинается исторический процесс в собственном смысле. Деятелями этого процесса являются три народа: индусы, греки (после замещенные римлянами) и евреи. У индусов душа, едва освободившись от господства космических сил, опьянена своей свободой и сознанием своего единства с Божеством. Она грезит, и в этих грезах заключены в зародыше все высшие творения человечества —

[a-a] Вставка на полях рукописи.

la philosophie, la poésie, la magie. Mais tout cela dans une forme vague, peu distincte, comme il doit <en> être dans un rêve; tout se mêle et se confond; tout est un et tout est rien. Le Bouddhisme a dit le dernier mot de la conscience indienne: tout ce qui est et tout ce qui n'est pas est <71> également une illusion, un rêve. C'est la catégorie de la substance, de l'unité première ou de l'indifférence, c'est l'Âme en elle-même — car l'âme en elle-même est rien.

Chez les Grecs et les Romains, l'Âme est non seulement affranchie des puissances cosmiques, elle commence à s'affranchir d'elle-même et par là commence à recevoir les influences de son divin époux, le Logos éternel: la beauté et la raison — l'art et la philosophie. Chez les Romains l'ordre moral. Mais chez les Grecs et encore plus chez les Romains les inspirations du Logos sont encore corrompues par son singe <—> le Démiurge. C'est pour cela que la philosophie grecque aboutit, pour la première fois, à la sophistique et, pour la seconde, au scepticisme et que l'Art grec trop souvent représente plus la beauté des contours extérieurs du corps que la beauté intérieure, la beauté de l'expression. C'est pour cela aussi que l'ordre moral des Romains produit l'ordre extérieur fondé sur la violence. Et puis, outre cela, les Grecs et les Romains conçoivent le Logos seulement idéalement, <71 v.> comme idée; mais l'âme est plus que l'idée, et ce qu'elle ne conçoit que comme idée devient à la fin impuissant sur elle. [a]L'idée n'est rien sans une personne qui la porte[a]. L'âme est une personne, un *égo*; une forte personnalité sans aucune idée est encore quelque chose.

Les Grecs et les Romains étaient tellement pénétrés de leurs idées respectives que, quand ils les perdirent, il ne leur resta rien. La personnalité était trop faible chez eux. Il fallait un peuple ultra-individualiste et même égoïste pour sauver l'humanité. Ce peuple se trouva — les Juifs. Si, chez les Hindous, l'âme reste chez elle dans la substantialité; si, chez les Grecs et les Romains, elle commence à recevoir les inspirations du Logos en conservant encore les signatures du Démiurge; chez les Hébreux, l'âme commence à recevoir les inspirations de l'Esprit divin, de la première hypostase, en conservant encore les signatures de la première hypostase naturelle, de l'Esprit chaotique ou de Satan.

Mais, [avant de] pour bien comprendre le grand acte historique dans lequel la nationalité <72> juive a joué le premier rôle, il faut examiner de plus [b]près les agents immédiats du procès historique.

[a-a] Вставка на полях рукописи

[b-b'] На полях рукописи: «N.B. — [Dans] Toute la nature, excepté l'homme, est animée passagèrement par l'action de l'âme universelle L'homme, au contraire, est animé par l'âme universelle elle-même. Nous avons vu que cette âme est nécessairement composée d'une pluralité d'éléments individuels, ou d'âmes individuelles, dont elle est l'âme centrale ou l'unité réelle. Ces âmes individuelles sont aussi éternelles que l'âme universelle. De là, la pluralité d'êtres humains. Chaque homme est une âme individuelle, un élément éternel de l'âme universelle, tandis que dans la nature (qui n'est que le corps extérieur de l'âme) ce ne sont que les éléments premiers, les monades et les atomes qui sont éternels, en formant la matière du monde; tandis que les individus composés, les astres, les plantes, les animaux, <72 v> ne sont animés que par l'action de l'âme universelle, qui (l'action) ne peut subsister que pendant l'existence du corps extérieur qui en est le siège. Ainsi les âmes astrales, végétatives et animales ne peuvent exister qu'avec leur corps; quand ce dernier est détruit, l'Âme universelle retire son action et l'âme partielle n'existe plus; les âmes individuelles humaines au contraire sont éternelles et en conséquence immortelles, l'organisme corporel ne concerne que leur état mais non leur existence».

философия, поэзия, магия. Но все это в расплывчатой и малоотчетливой форме, как и должно быть в грезе; все перемешивается и перепутывается; все есть одно и то же, и все есть ничто. Буддизм сказал последнее слово индийского сознания: все существующее и все несуществующее <71> одинаково есть лишь иллюзия и сон. Это есть категория субстанции, первоединства или безразличия, это есть Душа в самой себе, потому что душа в самой себе есть ничто.

У греков и римлян Душа является свободной не только от космических сил, но она начинает освобождаться и от самой себя и поэтому начинает воспринимать влияния своего божественного супруга, вечного Логоса: красота и разум, искусство и философия, моральный порядок у римлян. Но внушения Логоса у греков и в еще большей степени у римлян искажены его обезьяной — Димиургом. Именно из-за этого греческая философия вначале приходит к софистике, а затем — к скептицизму, а греческое искусство очень часто представляет более красоту внешних контуров тела, чем внутреннюю красоту, красоту выражения. По той же причине моральный порядок у римлян порождает внешний порядок, основанный на насилии. Кроме того, греки и римляне постигают Логос только идеально, <71 об.> как идею; но душа больше, чем идея; и то, что она постигается только как идея, становится в конце концов бессильным по отношению к ней. [a-]Идея — ничто без личности, которая ее несет[-a]. Душа — это личность, *ego*; сильная личность безо всякой идеи есть уже кое-что.

Греки и римляне были настолько пронизаны идеями друг друга, что когда они их потеряли, то остались ни с чем. Личность у них была очень слаба. Чтобы спасти человечество, был нужен сверхиндивидуалистичный и даже эгоистичный народ. Такой народ нашелся: евреи. Если у индусов душа остается у себя в своей субстанциальности; если у греков и римлян она начинает получать вдохновения от Логоса, сохраняя еще начертания Димиурга, — то у евреев душа начинает получать вдохновения от божественного Духа, от первой ипостаси, сохраняя еще начертания первой природной ипостаси — Духа хаоса, или Сатаны.

Но, [прежде чем] чтобы хорошо понять великое историческое событие, в котором еврейская нация <72> сыграла первую роль, надо [b-]более пристально изучить непосредственных деятелей исторического процесса.

[a-a] Вставка на полях рукописи.

[b-b'] На полях рукописи: «N B — Вся природа, за исключением человека, одушевлена проходящим образом через действие мировой Души. Человек, напротив, одушевлен самой мировой душой. Мы видели, что эта душа необходимо составлена из множества индивидуальных элементов, или индивидуальных душ, центральной душой или реальным единством которых она является. Эти индивидуальные души столь же вечны, как и мировая душа Отсюда множественность человеческих существ. Каждый человек есть индивидуальная душа, вечная часть мировой души, тогда как в природе (которая есть лишь внешнее тело души) вечны только первичные элементы, монады и атомы, образующие материю мира; тогда как сложные индивиды, звезды, растения, животные, <72 об.> одушевлены только действием мировой души, действием, могущим существовать лишь до тех пор, пока существует внешнее тело, которое является ее обителью. Таким образом, души звездные, растительные и животные могут существовать только со своим телом; когда оно разрушено, мировая Душа прекращает действие и отдельная душа перестает существовать; индивидуальные же человеческие души, напротив, вечны и, следовательно, бессмертны, телесный организм имеет отношение лишь к их состоянию, но не к их существованию»

Chaque homme est une individualité distincte, une âme éternelle, et par là immortelle. Cette âme est unie avec un corps matériel; mais tout corps matériel est formé par l'action de l'éther; et les formes du corps matériel ne sont que les expressions grossières et corrompues des formes éthéré<e>s (l'éther dans le monde physique étant le principe de la forme). Dans un organisme, c'est-à-dire dans un [corps] être matériel qui possède, ou mieux qui est possédé par une unité réelle, par l'âme, les formes éthérées aussi bien que les formes matérielles sont soumises à cette unité, forment un corps unique qui exprime dans l'extérieur, ou manifeste le caractère de l'être intérieur, de l'âme. Ainsi tout organisme est composé de trois éléments principaux: l'âme, le corps éthéré et le corps matériel. [Dans les organismes inférieurs l'unité étant passagère] Et le corps éthéré est l'expression immédiate, l'organe direct de l'âme; quoique produit originellement avec le corps matériel comme sa correspondance exacte, en subissant l'action <72 v.> directe et constante de l'âme, il peut recevoir une indépendance du corps matériel. Il est évident que ce n'est pas là le cas chez org<anismes> inférieurs, où l'âme elle-même n'a aucune indépendance, n'étant qu'un acte de l'âme universelle appliqué à un organisme corporel, et, par conséq<uence>, complètement déterminé par cet organisme. Chez ces êtres inférieurs, quand l'org<anisme> matériel se décompose, l'âme se retire et le corps éthéré, qui était leur lieu et dont l'unité est déterm<inée> par l'unité de l'âme, nécessairement se dissout aussi. Mais chez l'org<anisme> sup<érieur>, chez l'homme, le corps éthéré ayant reçu, comme organe immédiat de l'âme, une indépendance du corps matériel ne se dissout pas avec lui; l'unité-b', l'âme, subsistant, <alors> son organe immédiat, le corps éthéré, subsiste aussi comme unité corporelle ou phénoménale.

L'état dans lequel se trouvent les individus humains immédiatement après la mort dépend de l'influence <73> dominante de leur vie. Les natures sataniques se trouvent dans la géhenne, les natures démiurgiques dans le schéol, les natures animiques dans le sein d'A<braham> — un état de doux [sommeil] repos. Mais tous, plus ou moins, <ils> peuvent agir sur les mortels, et recevoir leur action; en conséquence ils peuvent se développer.

L'état pénible dans lequel se trouvent les esprits de S<atan> les force de chercher à le quitter. Pour cela il existe plusieurs moyens. Ils peuvent, par un développement intérieur de la conscience, atteindre la conversion; mais cela est très difficile et n'est donné qu'à peu d'esprits. Ils peuvent implorer les prières, c'est-à-dire les actes d'amour de la part des vivants, et, par cette communion d'amour se purifier et se perfectionner. Enfin, et c'est le moyen le plus efficace, ils peuvent se réincarner et, par une nouvelle vie de souffrances et de résignation, expier leur passé.

Les esprits du Démiurge sont ceux qui ne sont ni chauds ni froids. Ceux-ci sont les plus lents à convertir et les plus à craindre. <73 v.> Leur état n'est pas assez pénible pour qu'ils veullent immédiatement s'en débarrasser. Au contraire, comme ce sont des gens sans fortes passions, leur état semble au commencement leur convenir parfaitement et il leur faut rester

Каждый человек есть определенная индивидуальность, вечная и потому бессмертная душа. Эта душа соединена с материальным телом; но всякое материальное тело приобретает свою форму под действием эфира; а формы материального тела есть лишь грубые и искаженные выражения эфирных форм (в физическом мире эфир является началом формы). В организме, то есть в материальном [теле] существе, которое обладает или, лучше сказать, которым обладает реальное единство, душа, эфирные формы, так же как и материальные формы, подчинены этому единству, составляют единое тело, которое выражается во внешнем или обнаруживает характер внутреннего существа, души. Таким образом, всякий организм составлен из трех главных элементов: души, эфирного тела и тела материального. [В низших организмах единство, будучи преходящим] Эфирное тело есть непосредственное выражение, прямой орган души; хотя оно производится изначально со своим материальным телом, в точности ему соответствующим, испытывая прямое и постоянное воздействие <72 об.> души, оно может получить независимость от материального тела. Очевидно, что это случается не в низших организмах, где сама душа не имеет никакой независимости, будучи лишь актом мировой души, приложенным к телесному организму и, следовательно, полностью определяемым этим организмом. Когда у низших существ материальный организм разлагается, то душа уходит, а эфирное тело, которое ее связывало, чье единство было обусловлено единством души, с необходимостью также рассеивается. Но у высшего организма, у человека, эфирное тело, получив в качестве непосредственного органа души независимость от материального тела, не рассеивается вместе с ним[-b']; раз существует единство, душа, значит существует и его непосредственный орган, эфирное тело как телесное, или феноменальное, единство.

Состояние, в котором оказываются человеческие индивиды непосредственно после смерти, зависит от преобладающего влияния <73> в их жизни. Сатанинские натуры оказываются в геенне, натуры димиургические — в шеоле, душевные натуры — в лоне Авраама, в состоянии блаженного [сна] покоя. Но все они могут более или менее воздействовать на смертных и воспринимать их действие, следовательно, они могут развиваться.

Тягостное состояние, в котором оказываются духи Сатаны, заставляет их стремиться его покинуть. Для этого существует множество средств. Они могут через внутреннее развитие сознания достичь обращения; но это очень трудно и дано лишь немногим духам. Они могут взывать к молитвам, то есть к актам любви со стороны живущих и посредством этого соединения в любви очиститься и усовершенствоваться. Наконец, и это средство наиболее действенно, они могут снова воплотиться и новой жизнью в страданиях и смирении искупить свое прошлое.

Духи Димиурга — это те, кому ни тепло, ни холодно. Они медленнее всего преображаются и должны более всего опасаться. <73 об.> Их состояние не столь тягостно, и потому они не хотят немедленно от него избавиться. Напротив, так как это люди без сильных страстей, то в начале их состояние кажется полностью им подходящим и им надо оставаться

dans cet état assez longtemps pour que la monotonie de cette existence sans couleurs les dégoûte et produise l'ennui, et, après, le doute dans eux-mêmes. Dans l'esprit démiurgique le doute de soi est le commencement de la conversion. En général les esprits dém<iurgiques> ne se réincarnent pas pour l'expiation. Mais quelquefois, après la conversion, ils prennent la mission de guider les mortels en s'incarnant.

[a]Les esprits de Soph<ie?>, comme nous avons dit, sont dans un état de quiétude relative troublée par leur amour. Ils agissent sur les vivants et une grande partie de ce qui arrive de bon dans la vie privée ou publique provient de leur action.

Les âmes qui ne sont pas encore incarnées agissent comme organes immédiats de l'âme universelle <74> pour préparer les conditions de leur incarnation définitive. Les âmes qui animent passagèrement les organismes inférieurs s'incarnent définitivement dans un organisme humain qui est leur propre forme, qu'ils ne peuvent plus perdre.

Dans la première période, ce sont principalement les âmes pas incarnées, les génies, qui agissent sur l'humanité: les âmes non expérimentées, naïves (la naïveté est le caractère du génie). Dans la seconde, l'influence des morts domine; [b]à quoi correspond le caractère conscient, réfléchi, expérimenté de cette période[b]; dans la troisième, la division des morts et des vivants cesse, les deux mondes sont réunis. La première période dure jusqu'à J<esus> C<hrist>, la seconde jusqu'à la fin du XIXe siècle, (1878-86: commencement de la troisième période). Quand l'humanité invisible devient plus nombreuse que l'humanité visible, elle envahit cette dernière. Dans l'origine, le monde des esprits décédés n'a pas de chef, ne forme pas une société organisée. L'esprit chaotique, le Démiurge règnent dans le monde actuel; Sophie immédiatement gouverne les âmes non incarnées; le Logos préside au monde intelligible; l'Esprit-S<aint> au monde divin.

<74 v.> Le but du procès universel, c'est la production de l'organisme social parfait, de l'Eglise. Le principe de cet organisme est l'unité intérieure ou libre. Cette unité ne peut être produite que par la soumission de l'âme [universelle] à son principe divin, au Logos. Mais la soumission de l'Âme universelle ne suffit plus maintenant quand les âmes individuelles ou partielles ont reçu une existence indépendante. Ces âmes individuelles doivent se soumettre au Logos, devenir sa matière. [c]-(Mais il est évident que [toutes] les âmes ayant reçu l'existence séparée dans le temps ne peuvent pas se soumettre au Logos simultanément, se matérialiser, se potentialiser, devenir son âme. La première des âmes non incarnées qui se soumet complètement au Logos divin en devenant amoureuse de lui s'unit à lui et devient son âme individuelle humaine)-[c].

---

[a] Здесь несколько зачеркнутых знаков, напоминающих начало медиумического письма.

[b-b] Вставка на полях рукописи.

[c-c] Фрагмент отмечен волнистой линией на полях рукописи и выделен фигурными скобками.

в ней достаточно долго, чтобы монотонность этого бесцветного существования отвратила их и произвела скуку, а затем и сомнение в самих себе. В димиургическом духе сомнение в самом себе есть начало обращения. Вообще, димиургические духи не воплощаются вновь для искупления. Но иногда, после обращения, они берут на себя миссию, воплощаясь, сопровождать смертных.

[a]Духи С<офии?>, как мы сказали, находятся в состоянии относительного душевного покоя, нарушаемого их любовью. Они действуют на живущих, и большая часть того, что случается хорошего в жизни частной или общественной, происходит от их действия.

Души, которые еще не воплощены, действуют как непосредственные орудия мировой души, <74> чтобы подготовить условия для их окончательного воплощения. Души, которые временно одушевляют низшие организмы, окончательно воплощаются в человеческом организме, являющемся их собственной формой, которую они не могут больше потерять.

В первый период на человечество воздействуют главным образом невоплощенные души, гении: души, не имеющие опыта, наивные (наивность есть свойство гения). Во втором периоде преобладает влияние мертвых, [b]-чему соответствует сознательный, рассудочный, опытный характер этого периода-[b]; в третьем — разделение на мертвых и живых прекращается, оба мира объединяются. Первый период длится до Иисуса Христа, второй — до конца XIX века (1878-86: начало третьего периода). Когда невидимое человечество становится более многочисленным, чем видимое, оно охватывает последнее. По своему происхождению мир умерших духов не имеет главы, не составляет организованного общества. Дух хаоса и Димиург царят в действительном мире; София непосредственно управляет невоплощенными душами, Логос главенствует в умственном мире; Святой Дух — в мире божественном.

<74 об.> Цель мирового процесса — произведение совершенного общественного организма, Церкви. Началом этого организма является внутреннее, или свободное, единство. Это единство может быть произведено лишь через подчинение [мировой] души своему божественному началу — Логосу. Но подчинения мировой Души уже недостаточно теперь, когда индивидуальные, или отдельные, души получили независимое существование. Эти индивидуальные души должны подчиниться Логосу, стать его материей. [c]-(Но очевидно, что [все] души, получив отдельное существование во времени, не могут одновременно подчиниться Логосу, материализоваться, вернуться в потенцию, стать его душой. Первая из невоплощенных душ полностью подчиняется божественному Логосу, любя его, объединяется с ним и становится его индивидуальной человеческой душой)-[c].

---

[a] Здесь несколько зачеркнутых знаков, напоминающих начало медиумического письма.

[b-b] Вставка на полях рукописи.

[c-c] Фрагмент отмечен волнистой линией на полях рукописи и выделен фигурными скобками.

Mais le Logos divin, appartenant au monde intelligible, est invisible pour elles qui sont sorties de ce monde. Il doit devenir humainement individuel et corporel; il doit s'incarner, [a]-c'est-à-dire s'unir intérieurement par la force de l'amour avec une âme individuelle; cette âme doit, par son caractère, être apte à cette union, elle doit être passive et passionnée; elle doit posséder le sentiment-[a] de l'individualité au plus haut degré, mais initiée par le sentiment de l'universel, de l'absolu, par la religion — en un mot cela doit être une <75> âme juive. Car, si l'égoïsme actif est le principe anti-divin, l'égoïsme potentialisé, passif, [b]-est le siège de la divinité, on ne peut pas avoir un sentiment puissant de quelque-[b] chose sans avoir le sentiment réel du contraire. l'égoïsme est la force; abandonné à soi-même, c'est la force antidivine; universalisé, c'est la force de la divinité; il est naturel que le moment de l'union réelle du Logos avec l'âme et de son incarnation soit[c] déterminé par la marche du procès historique. Quand l'union idéale de l'humanité avec le Logos dans la culture grecque et romaine a été prouvée insuffisante et quand, d'un autre côté, l'egoïsme religieux et national des Hébreux (se convertit par la force des choses dans un universalisme)[d] [relatif] dut être reconnu comme une illusion, dans le moment où partout, dans l'Orient et dans l'Occident, l'homme trouvait le monde vide et saisissait le suicide comme le seul moyen contre le désespoir et l'ennui, dans ce moment le Logos divin, uni à l'âme humaine, naquit dans la Judée.

<75 v.> Dans la génération, le Démiurge agissant par le père donne la forme, et l'Esprit cosmique dans la mère donne la matière. Comme, dans le cas de notre Sauveur, la forme a été déjà donnée par le Logos divin, il n'y avait pas besoin de père. Qu'en général, pour la production d'un organisme animal, le concours du mâle n'est pas de nécessité absolue est prouvé par la parthénogénèse chez plusieurs animaux, chez les abeilles par exemple. Et il n'y a pas de différence absolue entre l'organisme humain et l'organisme d'autres animaux. Ainsi la possibilité matérielle de la parthénogénèse dans le cas de notre Sauveur ne peut pas être disputée.

(Quelques mots sur le culte de la Vierge.)

[a-a] На полях рукописи арифметические подсчеты Рядом зачеркнутое слово «incognito» и, вероятно, начало медиумического письма:

400
10
160
50
3 50
4
12.50
640

[b-b] На полях рукописи: «*637* frankov doljen ya malenikomou kitaytzou».

[c] В рукописи: «esb».

[d] В рукописи волнистые скобки, что, вероятно, означает удаление данного фрагмента.

Но божественный Логос, принадлежа к умственному миру, невидим для душ, вышедших из этого умственного мира. Он должен стать по-человечески индивидуальным и телесным; он должен воплотиться, [a]то есть внутренно соединиться силой любви с индивидуальной душой; эта душа по своему характеру должна быть способной на этот союз, она должна быть пассивной и страстной, она должна обладать чувством[a] индивидуальности в самой высшей степени, но быть приобщенной к чувству универсального, абсолютного, к религии: одним словом, это должна быть <75> еврейская душа. Так как если активный эгоизм есть антибожественное начало, то эгоизм в возможности, пассивный эгоизм [b]есть обитель божественности; нельзя сильно почувствовать что-либо[b], не имея реального чувства противоположного. Эгоизм — это сила; предоставленный самому себе, он есть сила противобожественная; приобщенный к целому, он становится силой божества; естественно, что момент реального союза Логоса с душой и его воплощения определены ходом исторического процесса. Когда идеальный союз человечества с Логосом в греческой и римской культуре оказался недостаточным и когда, с другой стороны, религиозный и национальный эгоизм евреев (обернулся силой вещей в универсализм)[c] [относительно] должен был быть признанным иллюзией, в тот момент, когда повсюду, на Востоке и на Западе, человек находил мир пустым и прибегал к самоубийству как единственному средству от отчаяния и скуки, в этот момент божественный Логос, соединившийся с человеческой душой, родился в Иудее.

<75 об.> В порождении Димиург, действуя через отца, дает форму, и Дух космоса в матери дает материю. Так как в случае с нашим Спасителем форма уже была дана божественным Логосом, то не было нужды в отце. Вообще, то, что для создания животного организма содействие мужского начала не имеет абсолютной необходимости, доказано партеногенезом у многих животных, например, у пчел. Не существует абсолютного различия между человеческим организмом и организмом других животных. Таким образом, материальная возможность партеногенеза в случае с нашим Спасителем не может быть оспорена.

(Несколько слов о культе Пресвятой Девы.)

[a-a] На полях рукописи арифметические подсчеты Рядом зачеркнутое слово «incognito» и, вероятно, начало медиумического письма·

400
10
160
50
3.50
4
12.50
640

[b-b] На полях рукописи. «*637* frankov doljen ya malenikomou kitaytzou».

[c] В рукописи волнистые скобки, что, вероятно, означает удаление данного фрагмента.

Quand notre S<auveur>, après sa mort, ressur<rection> et ascension, [devient] revint définitivement dans le monde invisible ou spirituel, ce monde — l'église invisible — reçut en lui son chef divin; et, comme l'église visible est gouvernée par l'invisible, l'église actuelle en général eut un chef unique et divin, <76> et fut constituée de cette manière en un vrai organisme vivant. De là commence l'ascendant définitif du monde invisible sur le visible. Mais, avant de parvenir à son terme, l'eglise devait encore soutenir une grande lutte avec les puissances de ce siècle qui, détrôné<e>s mais <non> point anéanti<e>s, ne purent que changer la sphère de leur action. Avant l'apparition du Christ, elles[a] agissaient sur l'homme principalement par la nature extérieure. Après l'avènement du christianisme, cette nature extérieure perdit son pouvoir sur l'homme, car le monde purement humain, soumis aux influences spirituelles, sortit de la religion nouvelle. La nature devint parfaitement extérieure, objective ou matérielle pour l'homme, elle se matérialisa, c'est-à-dire fut soumise à l'homme, et par conséquence ne pouvait plus le déterminer. Ainsi les puissances de ce siècle devaient, pour avoir quelque influence sur l'homme, agir dans sa nouvelle sphère. Cela leur fut possible, car l'humanité ne put être naturellement régénérée tout d'un coup et en entier.

<76 v.> Le christianisme primitif n'était pas la religion absolue, il avait des limites. Ces limites sont théorétiques et pratiques.

Et premièrement le christianisme qui était immédiatement la victoire sur l'esprit du chaos (Sat<an>), ne pouvait pas être impartial pour l'ennemi à peine vaincu. Étant la résultat d'une lutte, il dut conserver des traces de la lutte et de la haine, surtout chez les esprits plus pratiques que contemplatifs, chez les hommes de la volonté et non de l'intelligence (et c'est la majorité). Ces gens ne purent voir dans S<atan> l'organe de la divinité, ils ne virent en lui que son ennemi: de là le dualisme, la séparation du règne de Dieu et de S<atan>, la division de l'humanité en élus et en damnés, la doctrine de l'enfer et des peines éternelles — toutes ces absurdités et ces horreurs qui finirent par ruiner le christianisme historique.

À ce dualisme théorétique, qui fut fatal au dogme, s'associa le dualisme pratique, qui fut fatal à l'Église. <77> Le christianisme se posa, en origine, comme un principe de l'autre monde qui ne pouvait avoir rien de commun [b]avec les choses de celui-ci (Dieu et César). Il est évident que cette séparation ne devait être que provisoire, car à la fin tous les pouvoirs de ce monde devaient être soumis

---

[a] В рукописи: «ils».

[b-b'] На полях рукописи: «[Nous avons vu que dans l'origine] Avec l'avènement du Christ, l'Esprit de chaos fut relégué dans les profondeurs de l'abîme et le Dém<iurge> occupa sa place dans le monde. N<ous> a<vons> v<u> q<ue> d<ans> l'o<rigine> l'État païen était la man<ifestation> ext<érieure> du Logos, mais quand avec l'incarn<ation> du Christ le Logos reçut sa man<ifestation> sup<érieure> dans les sphères purement spirit<uelles> quand il devint le principe de la religion et de l'Eglise, le Dém<iurge> s'empara de l'État (comme les dom<estiques> s'approprient les effets que délaissent leurs maîtres) (la relativité des degrés et des états)».

Когда наш Спаситель после своей смерти, воскресения и вознесения окончательно возвратился в невидимый, или духовный, мир, то этот мир — невидимая церковь — получил в нем своего божественного главу, а так как видимая церковь управляется невидимой, то вся действительная церковь получила единственного и божественного главу <76> и, таким образом, была собрана в истинно живой организм. Отсюда начинается окончательное превосхождение мира видимого миром невидимым. Но прежде чем достигнуть своего предела, церковь должна была еще выдержать великую борьбу с властями века сего, которые, будучи свергнутыми, но не уничтоженными, лишь поменяли сферу своего действия. До появления Христа они действовали на человека главным образом через внешнюю природу. После появления христианства эта внешняя природа потеряла свою власть над человеком, так как из новой религии вышел чисто человеческий мир, подчиненный духовным влияниям. Природа стала для человека совершенно внешней, объективной, или материальной, она материализовалась, то есть была подчинена человеку и, следовательно, не могла больше его определять. Таким образом, власти века сего, чтобы иметь некоторое влияние на человека, должны были действовать в новой сфере. У них была такая возможность, ибо человечество, естественно, не может переродиться сразу и целиком.

<76 об.> Первоначальное христианство не было абсолютной религией, оно имело границы. Это границы — теоретические и практические.

Первоначально христианство, которое было непосредственной победой над Духом хаоса (Сатаной), не могло быть беспристрастным к едва побежденному врагу. Будучи результатом борьбы, оно должно было сохранить следы борьбы и ненависти, особенно у умов более практических, чем созерцательных, у людей воли, а не разума (а таковых — большинство). Эти люди не могли увидеть в Сатане орудие божества, они видели в нем только врага божества: отсюда — дуализм и разделение Царства Божьего и царства Сатаны, разделение человечества на избранных и осужденных, учение об аде и вечных муках — все эти нелепости и ужасы, которые привели к разрушению исторического христианства.

К этому теоретическому дуализму, который для догмы был фатален, присоединился практический дуализм, который был фатален для Церкви. <77> Христианство утвердилось вначале как основание мира иного, который не может иметь ничего общего [a-a']с вещами этого мира (Бог и Кесарь). Очевидно, что это разделение должно было быть лишь временным, так как в конце концов все власти мира сего должны быть подчинены

[a-a'] На полях рукописи: «[Мы видели, что по своему происхождению] С пришествием Христа Дух хаоса был потеснен в глубины пропасти и Димиург занял его место в мире Мы видели, что по своему происхождению языческое государство было внешним обнаружением Логоса, но когда с воплощением Христа Логос получил свое высшее проявление в чисто духовных сферах, когда он стал началом религии и Церкви, то Димиург овладел государством (как слуги присваивают себе вещи, оставленные их хозяевами) (относительность ступеней и состояний)».

au Christ. À la fin l'Église devait pénétrer complètement l'État, devenir son Esprit, l'employer comme son organe. Mais, pour cette vraie [soumission] pénétr<ation>, l'Égl<ise> chr<étienne> devait, avant, pénétrer complètement la société humaine, le prin<ipe> chrétien devait s'emparer entièrement du coeur, de l'Ésprit et de la vie des hommes; alors la vie extérieure de la société, et partant l'état qui régit cette vie, ne devait être que l'expression, la manifestation extérieure de la vie intérieure <représentée?> par l'Église. Avant que l'Église n'eût atteint cette perfection une union extérieure seulement était possible entre elle-[b]' et l'État. Dans l'origine, quand l'État restait ouvertement païen, même cette unité <77 v.> était impossible, il n'y avait que lutte. Mais, quand le Démiurge vit que la violence et les persécutions ne font qu'affermir l'Église, il usa <d'> un autre moyen. Par un prince qui était tout à fait sous son influence (Constantin), il fit la soumission extérieure, feinte, apparente seulement à l'Église, sans aucunement changer le principe de l'état païen et démiurgique, sans aucunement le transformer, le christianiser. L'empire de Const<antin> [n'était nullement] ne différait en rien d'essentiel <d'> avec l'empire de Dioclétien. L'Église, qui était assez puissante pour <en> imposer à l'état mais pas assez pour se l'assimiler, accepta le compromis; ainsi se fonda la société hermaphrodite qu'on nomme le Bas Empire[a].

À l'Occident, c'était une autre [affaire] chose. Là, l'Église avait affaire non pas à un État organisé, mais aux forces chaotiques des barbares. Elle conserva son autorité [suprême] sociale, elle les soumit réellement, mais elle n'avait pas encore la force intérieure <78> pour les régénérer en entier et pour faire de leurs royaumes sauvages ses organes. La régénération, la christianisation des barbares était toujours individuelle. La masse ne fut chrétienne qu'extérieurement. La société barbare païenne se maintint dans le féodalisme, auquel se réunit encore la singerie de l'empire romain germanique. Bientôt ces éléments hétérogènes, [la papauté] l'Église, l'empire, la féodalité, entrèrent en lutte. Dans cette lutte violente, l'Église perdit naturellement son caractère purement spirituel et pacifique et se transforma dans la monarchie militante des papes. [b]-Il est naturel que, dans [cette] la sphère terrestre, les puissances terrestres devaient vaincre; il est vrai que le sacré empire, à cause de sa nature équivoque et artificielle, commença par céder à la papauté; mais le féodalisme, qui était une organisation naturelle, vainquit quand il concentra ses forces sous les rois féodaux-[b]. Si l'empereur céda au pape, le roi le fit prisonnier[c]. Ainsi, dans la sphère pratique, vers la fin du moyen-âge, le Démiurge obtint [la victoire] le double succès par la victoire de la royauté sur la papauté et par la transformation de la papauté elle-même en une force temporelle.

---

[a] На полях рукописи: «à développer»

[b-b] На полях рукописи: «à développer».

[c] На полях рукописи: «N.B. sur la donation de Constantin».

Христу. В конце Церковь должна была полностью пронизать государство, стать его Духом, использовать его как свое орудие. Но для этого истинного [подчинения] проникновения христианская Церковь должна была прежде полностью пронизать человеческое общество, начало христианства должно было целиком овладеть сердцем, Духом и жизнью людей; тогда внешняя жизнь общества и тем самым государство, которое этой жизнью управляет, должно было быть лишь выражением, внешним обнаружением внутренней жизни, представленной Церковью. Пока Церковь не достигла этого совершенства, между ней и государством был возможен лишь внешний союз[a']. Сначала, когда государство открыто оставалось языческим, даже этот союз <77 об.> был невозможен, была только вражда. Но когда Димиург увидел, что насилие и гонения лишь укрепляют Церковь, он воспользовался другим средством. Через государя, который был полностью под его влиянием (Константин), он совершил только внешнее, мнимое, кажущееся подчинение Церкви без всякого изменения основания языческого и димиургического государства, совершенно не преобразовывая, не христианизуя его. Империя Константина [совершенно не была] ни в чем существенном не отличалась от империи Диоклетиана. Церковь, которая была достаточно могущественной для того, чтобы навязать себя государству, но не настолько, чтобы ассимилировать его себе, приняла компромисс; так образовалось общество-гермафродит, которое называют Византийской империей[a].

На Западе все было по-другому. Там Церковь имела дело не с организованным государством, но с хаотическими силами варваров. Она сохранила свою [высшую] власть в обществе и реально их подчинила, но у нее не было еще внутренней силы, <78> чтобы переродить их целиком и сделать из их диких королевств свои орудия. Перерождение, христианизация варваров всегда была индивидуальной. Масса была христианской лишь внешним образом. Варварское языческое общество остается в феодализме, к которому присоединяется еще германское подражание Римской империи. Вскоре эти гетерогенные элементы, [папство] Церковь, империя, феодальный строй, вступили в борьбу. В этой жестокой борьбе Церковь естественным образом потеряла свой чисто духовный и миролюбивый характер и превратилась в воинствующую монархию пап. [b]-Естественно, что в земной сфере земные силы должны были победить; и, действительно, священная империя по причине своей двойственной и искусственной природы поначалу стала уступать папству; но феодализм, который был естественным образованием, победил, когда собрал свои силы под феодальными королями[b]. Если император уступил папе, то король сделал из него своего пленника[c]. Так в практической области к концу средневековья Димиург достиг [победы] двойного успеха победой царства над папством и превращением самого папства в мирскую силу.

---

[a] На полях рукописи: «развить».

[b-b] На полях рукописи: «развить».

[c] На полях рукописи: «N B о Константиновом даре».

<78 v.> Encore plus fatale pour le christianisme fut la sécularis<ation> de l'Église dans la sphère théorétique, car là l'Église exerça son autorité sur l'Esprit, l'Intelligence, mais il n'y a pas de force extérieure capable de soumettre l'Intellig<ence>: elle se révolta et détrui<si>t l'autorité de l'Église [a-]dans la sphère théorétique. Mais comme l'Église était le seul représentant du christ<ianisme> quoique défiguré, la révolte et la négat<ion> de l'Église était la négation[-a] du christianisme. Le progrès de cette négation est bien marqué[b]: le protestantisme [orthodoxe] épiscopal, le protestantisme presbytérien, l'unitarisme ou le socianisme, le déisme[b], [le naturalis<me>] l'athéisme (et le matérialisme).

Les progrès du Démiurge dans la sphère pratique: la royauté absolue, [la royauté con<stitutionelle?>] le parlementarisme, le républicanisme, le socialisme et l'anarchisme.

Ainsi nous voyons que, dans la sphère pratique aussi bien que dans la sphère théorétique, les profits des victoires du Démiurge appartiennent à l'Esprit du chaos, ce qui est en accord parfait avec la nature mitoyenne du Démiurge qui ne peut <79> posséder ni le commencement ni la fin. Mais, comme l'Esprit du chaos par sa nature n'est que négatif et ne peut être le principe de vie aucune<ment>, les victoires du Démiurge viennent au profit du troisième principe, de l'Âme.

Après que toutes les formes extérieures ou démiurgiques de la vie sont détruites, l'âme doit chercher en elle-même les principes de la vie nouvelle, elle doit s'en retourner chez elle, retirer ses forces de l'extérieur, se concentrer, se potentialiser. Ce retour de l'âme commence par [c-]la théorie (car la théorie, dans les conditions actuelles, est la sphère immédiate de son action). De là, le développement de la philosophie spéculative[-c] moderne, [qui est le retour] qui veut créer le monde [d-]de l'intérieur (c'est sa différence de la philosophie ancienne: celle-ci est la philosophie du Logos objectif, tandis que la phil<osophie> moderne est la philos<ophie> de l'âme subjective, de l'âme humaine elle-même)[-d]. Les pensées de l'âme sont exprimées par les philosophes modernes. Ce qu'elle pense, elle le communique, tant immédiatement que par le moyen de génies, aux hommes capables de <79 v.> comprendre et de bien exprimer ces révélations. C'est l'incarnation théorétique de Sophie.

Le dev<enir?> de la philosophie moderne.

Jacob Böhme, Swedenborg, Schelling.

L'incarnation réelle de Sophie. La religion universelle.

[a-a] На полях рукописи: «À developper».

[b] На полях рукописи: «Le déisme — religion du Démiurge».

[c-c] На полях рукописи: «À développer».

[d-d] На полях рукописи: «La poésie moderne est aussi une manifestation de l'Âme <en?> son caractère subjectif».

<78 об.> Еще более роковым для христианства была секуляризация Церкви в теоретической сфере, так как здесь Церковь распространяла свою власть на Дух и на Ум, но не существует внешней силы, способной подчинить Ум: он восстал и разрушил авторитет Церкви [a-]в теоретической сфере. Но поскольку Церковь была единственным представителем христианства, хоть и искаженного, то восстание и отрицание Церкви были и отрицанием[-a] христианства. Развитие этого отрицания хорошо заметно: [ортодоксальный] епископальный протестантизм, пресвитерианство, унитаризм, или социанизм, деизм[b], [натурализм] атеизм (и материализм).

Достижения Димиурга в практической сфере: королевский абсолютизм, [конституционная монархия] парламентаризм, республиканизм, социализм и анархизм.

Таким образом, мы видим, что как в практической, так и в теоретической сфере выгоды из побед Димиурга принадлежат Духу хаоса, что находится в совершенном согласии со срединной природой Димиурга, который не может <79> обладать ни началом, ни концом. Но так как Дух хаоса по своей природе полностью негативен и никак не может быть началом жизни, то победы Димиурга идут на пользу третьему началу, Душе.

После того как все внешние, или димиургические, формы жизни разрушены, душа должна искать в самой себе начала новой жизни, для этого она должна вернуться к самой себе, отвлечь свои силы от внешнего, сосредоточиться, вернуться в потенцию. Это возвращение Души начинается [c-]в теории (так как теория в настоящих условиях есть непосредственная сфера ее действия). Отсюда — развитие современной спекулятивной философии[-c], [которая есть возврат] которая хочет создать мир [d-]внутреннего (в этом ее отличие от древней философии, являющей собой философию объективного Логоса, тогда как современная философия есть философия субъективной души, самой человеческой души)[-d]. Мысли души выражены современными философами. То, что она думает, она сообщает как непосредственно, так и посредством гениев людям, способным <79 об.> понимать и хорошо выражать эти откровения. Это есть теоретическое воплощение Софии.

<Становление?> современной философии.

Якоб Бёме, Сведенборг, Шеллинг.

Реальное воплощение Софии. Вселенская религия.

[a-a] На полях рукописи: «Развить».

[b] На полях рукописи: «Деизм — религия Димиурга».

[c-c] На полях рукописи: «Развить».

[d-d] На полях рукописи: «Современная поэзия есть тоже проявление Души в ее субъективном характере».

Troisième chapitre
LA MORALE ET LA POLITIQUE

La religion universelle est la religion de l'Âme; la fonction spéciale de l'Âme est l'amour; ainsi la morale de cette religion ne peut avoir d'autre principe que l'Amour.

L'amour de la relig<ion> univ<erselle> se dist<ingue> de l'am<our> du vieux christ<ianisme> parce que ce dernier a des limites — Satan et son règne; tandis que l'amour univ<ersel> est sans bornes, car il a compris Satan lui-même comme actualité de l'âme.

Il faut savoir que la haine n'est qu'une modification de l'amour et n'a pas d'origine indépendante. La haine provient de l'egoïsme et l'egoïsme est l'amour exclusif de soi. <80> Il y a donc deux amours; l'amour négatif ou la haine et l'amour positif ou l'am<our> proprement dit.

L'amour positif est absolu, l'amour négatif est relatif. L'a<mour> n<égatif> est passager, l'a<mour> p<ositif> est éternel.

L'am<our> posit<if> a trois degrés:

L'a<mour> naturel, qui dans son origine est l'am<our> des sexes, mais peut être étendu plus ou moins sur les autres relations procédant de le rel<ation> sex<uelle>.

L'amour intellectuel, par lequel nous aimons ce que nous ne connaissons pas immédiatement ou mieux les objets qui ne sont pas immédiatement présents à nos sens. Il est aussi plus ou moins étendu — c'est le patriotisme, [le fanatisme] l'amour de l'humanité, enfin l'amour de Dieu comme principe général du tout ou comme substance universelle, l'amor Dei intellectualis de Spinoza — la dernière perfection du second degré. [Enfin l'amour divin ou absolu = l'amour de Sophie incarnée]

<80 v.> L'amour naturel possède la force spontanée, mais manque d'universalité; l'am<our> intellectuel a l'universalité, mais manque de force spontanée.

Le troisième degré, qui est la synthèse des deux précédents, unit la force spontanée de l'am<our> nat<urel> à l'univers<alité> de l'am<our> intell<ectuel> — c'est l'amour absolu. Pour avoir ce caractère, il doit avoir pour objet un être individuel présent au sens, mais représentant un principe universel ou étant l'incarnation de ce principe. Cela demande des développements.

[Comme] Les êtres différ<ents> représ<entent> les différents degrés de perfection, et comme la perfection consiste dans l'universalité — de l'universalité. Maintenant quand un être aime un autre qui lui est supérieur, celui-ci est pour lui non seulement un objet d'amour physique, mais aussi un principe de vie universelle, mais tout principe de vie s'il est vraiment approprié doit produire des fruits ou être réalisé. Et par quoi peut-il être réalisé dans notre cas <81> sinon par ce que l'être relativement

Третья глава
МОРАЛЬ И ПОЛИТИКА

Вселенская религия есть религия Души; специальная функция Души есть любовь; таким образом, мораль этой религии не может иметь иного начала, кроме Любви.

Любовь вселенской религии отличается от любви старого христианства, потому что последнее имеет свои пределы: Сатана и его царство; тогда как вселенская любовь безгранична, так как она включает самого Сатану как актуальное состояние души.

Надо знать, что ненависть есть лишь модификация любви и не имеет независимого происхождения. Ненависть происходит из эгоизма, а эгоизм — это исключительная любовь к себе. <80> Таким образом, есть два рода любви; отрицательная любовь, или ненависть, и положительная любовь, или любовь в собственном смысле.

Положительная любовь абсолютна, отрицательная любовь относительна. Отрицательная любовь преходяща, положительная любовь вечна.

Положительная любовь имеет три ступени:

Природная любовь, которая является по своему происхождению любовью половой, но может быть более или менее распространена и на другие отношения, происходящие из отношения полов.

Интеллектуальная любовь, которой мы любим то, что не знаем непосредственно, или, лучше, те предметы, которые непосредственно не предоставлены нашим чувствам. Она также более или менее широка: это патриотизм, [фанатизм] любовь к человечеству, наконец, любовь к Богу как общему началу всего, или всеобщей субстанции, amor Dei intellectualis Спинозы, последнее совершенство второй ступени. [Наконец, божественная или абсолютная любовь = любовь к воплощенной Софии.]

<80 об.> Природная любовь обладает стихийной силой, но у нее отсутствует универсальность; универсальностью обладает интеллектуальная любовь, но у нее нет стихийной силы.

Третья ступень, являющаяся синтезом двух предшествующих, объединяет стихийную силу природной любви с универсальностью любви интеллектуальной: это абсолютная любовь. Чтобы иметь этот характер, ее предметом должно быть существо индивидуальное, чувственно данное, но представляющее собой всеобщее начало или являющееся воплощением этого начала. Это требует развития.

[Поскольку] Различные существа представляют собой разные ступени совершенства, а поскольку совершенство заключается в универсальности — то и универсальности. Теперь, когда одно существо любит другое, высшее по отношению к нему, то последнее в свою очередь является для него не только предметом физической любви, но и началом вселенской жизни, но всякое начало жизни, если оно действительно усвоено, должно приносить плоды, или быть осуществленным. А в чем оно может быть осуществлено в нашем случае, <81> как не в том, что существо относительно

inférieur, en recevant de son amant supérieur la vie universelle, la communique[a] à un autre être inférieur à lui (car les degrés sont relatifs). Ainsi son amour pour être complet doit être double, de sorte que l'unité gamique est [toujours] au moins trin<it>aire. Chaque être est en rapport d'amour avec deux êtres: un qu'il aime de l'am<our> ascendant et l'autre de l'am<our> descend<ant>. Mais, comme la quantité est en raison inverse avec la perfection et que l'être parfait est unique, alors les objets de l'amour descendant sont toujours plus nombreux que ceux de l'am<our> asc<endant>. L'objet suprême de ce dernier est unique, c'est S<ophie>. Elle est en rapport direct avec les élus de l'humanité (nécess<airement> des hommes car elle est femme) qui l'aim<ent> de l'am<our> ascendant et qui sont aimés par elle de l'am<our> descend<ant>. Ils son<t>, à leur tour, en rapport immédiat avec une plus grande quantité d'individus (néc<essairement> fem<mes>), dont ils sont aimés avec amour ascend<ant> et qu'ils aiment de l'am<our> descend<ant>. <81 v.> Celles-ci de nouveau sont l'objet de l'am<our> ascend<ant> d'une quantité d'individus masculins et ainsi de suite.

Parmi les élus du premier ordre, un seul est en rapport le plus intime avec S<ophie> et est le grand prêtre de l'humainté. Les autres sont les patriarches de l'Église universelle ou prêtres du premier degré. Le second ordre, composé de femmes, forme le premier conseil. Puis vient le troisième ordre (le second ordre masculin) qui donne les prêtres du second degré ou les métropolitains de l'Église univ<erselle>. [Le second ordre] Le troisième ordre sont les archevêques, le 4^{e} les évêques, le 5^{me} les doyens, le 6^{me} les prêtres proprement dits, le 7^{me} les diacones, le 8^{me} les croyants, le 9^{me} les catéchumènes, le 10^{me} les commençants. Chaque ordre masculin a un conseil correspond<ant> formé par l'ordre féminin. Un autre principe de division est celui des vocations, selon lequel l'Égl<ise> Univ<erselle> est divisée en laboureurs, en démiurges (artisans) et prêtres; il est évident que la classe des prêtres n'appartient qu'aux 7 degrés supérieues, <82> et que les classes des art<isans> et lab<oureurs> ne peuvent appartenir qu'aux 3 classes inférieures. La troisième division de l'Église Univ<erselle> se fonde sur les différences du caractère [selon lequel tels indiv<idus?>]. L'humanité est divisée en 7 grandes parties: L'Afrique, l'Orient, la Haute-Asie, les Indes, l'Occident, l'Amérique et la Russie. À la tête de chacune de ces grandes parties est un prêtre du premier ordre; ces grandes parties sont divisée<s> en de plus petites, qui sont gouverné<es> par les prêtres du second ordre jusqu'aux commune<s> du 6 ordre ou paroisses qui sont gouvernées par des simples prêtres; les paroisses sont divisées en [quartiers] circonscr<iptions> qui sont gouvernées par un [élu des croyants (le 8 ordre)] [quartiers sont divisés] diacone, les circonscr<iptions> sont div<isées> en quartiers, les quartiers en maisons ou cours, les maisons ou cours en familles. Ainsi la famille n'est que [degré] <le> grade inférieur de l'échelle sociale et les individus des grades supérieurs ne peuvent pas posséder de famille proprement dite.

---

[a] На полях возле этого фрагмента стоит цифра «2».

более низкое, получая от своего высшего возлюбленного полноту жизни, сообщает ее[a] другому, низшему по отношению к нему существу (так как ступени относительны). Таким образом, его любовь, чтобы быть полной, должна быть двойственной, так же как единство гаммы [всегда] по меньшей мере тройственно. Каждое существо находится в любовной связи с двумя существами: одно оно любит восходящей любовью, а другое — любовью нисходящей. Но так как количество находится в обратной пропорции с совершенством и совершенное существо единственно, то предметы нисходящей любви всегда более многочисленны, чем предметы любви восходящей. Высший предмет последней единствен — это София. Она находится в прямой связи с избранниками человечества (с необходимостью мужчинами, ибо она женщина), которые любят ее восходящей любовью и которые любимы ею любовью нисходящей. Они в свою очередь находятся в непосредственной связи с бóльшим количеством индивидов (с необходимостью женщинами), которые любят их восходящей любовью, а они их любят любовью нисходящей. <81 об.> Эти индивиды снова есть предмет восходящей любви для определенного количества индивидов-мужчин и так далее.

Среди избранников первого порядка один находится в наиболее интимной связи с Софией и является великим священником человечества. Другие являются патриархами вселенской Церкви, или священниками первой ступени. Второй порядок, состоящий из женщин, образует первый совет. Потом идет третий порядок (второй мужской порядок), в котором священники второй ступени или митрополиты вселенской Церкви. Третий порядок составляют архиепископы, 4-й — епископы, 5-й — деканы, 6-й — священники в собственном смысле, 7-й — диаконы, 8-й — верующие, 9-й — оглашенные и 10-й — начинающие. Каждый мужской порядок имеет соответствующий совет, образованный из женского порядка. Другой принцип деления — по профессиям, по которому вселенская Церковь разделена на рабочих, ремесленников (мастеровых) и священников; очевидно, что класс священников принадлежит только 7 высшим ступеням <82> и что классы ремесленников и рабочих могут принадлежать лишь 3 низшим классам. Третье деление вселенской Церкви основано на различиях в характере [по которым одни индивиды]. Человечество разделено на 7 больших частей: Африка, Восток, Верхняя Азия, Индия, Запад, Америка и Россия. Во главе каждой из этих больших частей стоит священник первого порядка; эти большие части разделены на меньшие, которыми руководят священники второго порядка — до общин 6 порядка, или приходов, которые управляются простыми священниками; приходы разделены на [кварталы] округа, которые управляются [выборным из верующих (8 порядок), кварталы разделены] диаконами, округа разделены на кварталы, кварталы — на дома или дворы, дома или дворы — на семьи. Таким образом, семья является низшим [ступенью] уровнем социальной лестницы, и индивиды, находящиеся на высших уровнях, не могут обладать семьей в собственном смысле.

---

[a] На полях возле этого фрагмента стоит цифра «2»

<11> *Chapitre premier*

LES PRINCIPES THÉOLOGIQUES

Le principe positif de la religion universelle est *l'Âme divine* dans sa manifestation définitive. La source intérieure de cette religion est *l'Inspiration*, sa base morale *l'Amour binaire*, sa forme sociale élémentaire — la *Trinité organique*.

Pour bien comprendre le sens précis de ces termes, il faut remonter jusqu'aux premiers principes.

Comprendre une chose compliquée et conditionnée — c'est la réduire par la pensée à ses principes relativement simples et indépendants. Mais ces principes <11 v.> à leur tour ne peuvent être véritablement compris que quand on les reduit à d'autres principes plus indépendants qui les déterminent avec nécessité; et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on ne parvienne à un principe absolument indépendant, du quel tout dérive et qui ne dérive de rien. La nécessité d'un tel principe qu'on nomme principe absolu, avait été reconnue par tous les systèmes tant religieux que philosophiques, mais parmi ces derniers il y en a qui refusent à l'homme la capacité de connaître le principe absolu tout en admettant son existence. Sur cette question comme sur tant d'autres les philosophes qui se disputaient ont généralement pris des mots pour des pensées et des pensées pour des réalités. Ils ont parlé de la connaissance en général sans la qualifier. Cependant on ne peut pas connaître en général. On connaît quelque chose sous tel rapport ou sous <12> tel autre, on la connaît plus ou moins, d'une certaine manière ou d'une autre. La question simple et absolue — peut on connaître une certaine chose — est vide de sens, et une reponse directe à une telle question ne serait pas moins absurde que la question elle-même.

Quand on nous dit que le principe absolu ne peut pas être connu comme il est en soi ou dans son être propre — on dit une vérité si certaine qu'elle ne vaut pas la peine d'être énoncée. Non seulement le principe absolu, mais aucune chose au monde ne peut être connue dans son être propre ou immédiatement. La connaissance en effet (je parle de la connaissance réelle ou objective, de la connaissance par autrui), la connaissance suppose évidement le sujet connaissant et l'objet connu et n'est elle-même qu'une relation entre les deux; cela veut dire qu'une chose pour être connue doit se mettre en rélation avec autrui et comme être en soi signifie être hors de toute relation; il est évident qu'aucune chose ne peut être connue comme elle est en soi. L'état intérieur ou en soi et l'état extérieur ou pour autrui <12 v.> étant deux états essentiellement différents, ce [qu'on peut connaître] qui est connu d'une chose ne peut jamais être identique avec son être intérieur; pour le connaître le sujet connaissant devrait s'identifier avec lui, devenir cet être même; mais alors ce ne serait plus la connaissance puisque la distinction du sujet et de l'objet ne subsisterait plus. La connaissance par sa notion même étant un rapport ou une relation,

<л. 11> Первая глава

ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ НАЧАЛА

Положительное начало вселенской религии — это *божественная Душа* в ее окончательном обнаружении. Внутренним источником этой религии является *Вдохновение*, ее моральным основанием — *двойственная Любовь*, ее первичной общественной формой — *органическая Троица*.

Чтобы лучше понять точный смысл этих терминов, нужно обратиться к первым началам.

Понять сложную и обусловленную вещь значит мысленно свести ее к относительно простым и независимым началам. Но эти начала <11 об.> в свою очередь не могут быть истинно поняты, пока они не будут сведены к другим, еще более независимым началам, которые их с необходимостью определяют; и так до тех пор, пока мы не достигнем абсолютно независимого начала, из которого все проистекает и которое само не проистекает из чего бы то ни было. Необходимость такого начала, которое называют абсолютным началом, была признана всеми как религиозными, так и философскими системами, но среди последних есть такие, которые отказывают человеку в способности познать абсолютное начало, вполне допуская его существование. В этом вопросе, как и во множестве других, спорящие философы принимали слова за мысли и мысли за реальности. Они говорили о познании вообще, не определяя его. Однако нельзя познавать вообще. Познают нечто в том или <12> ином отношении, познают в большей или меньшей степени, тем или иным способом. Простой и абсолютный вопрос: можно ли познать некоторую вещь — не имеет смысла, и прямой ответ на такой вопрос будет не менее абсурден, чем сам вопрос.

Когда нам говорят, что абсолютное начало не может быть познано таким, каково оно в себе или в своем собственном существе, то говорят настолько очевидную истину, что не стоит труда ее высказывать. Не только абсолютное начало, но ни одна вещь в мире не может быть познана в своем собственном существе, или непосредственно. Действительно, познание (я говорю о познании реальном, или объективном, о познании другим) очевидно предполагает познающий субъект и познаваемый объект, и не является ли оно тем же, что и связь между ними обоими; это говорит о том, что вещь, чтобы быть познанной, должна вступить в связь с другим, и так как существо в себе означает существо вне всякой связи, то очевидно, что ни одна вещь не может быть познана такой как она есть в себе. Внутреннее состояние, или состояние в себе, и состояние внешнее, или состояние для другого <12 об.>, являются двумя существенно разными состояниями, и то, [что можно познать] что известно о вещи, никогда не может быть идентичным ее внутреннему существу; чтобы его познать, познающий субъект должен был бы отождествиться с ним, стать самим этим существом; но тогда это больше не было бы познанием, так как различие между субъектом и объектом больше не существовало бы. Познание по самому своему понятию есть связь, или отношение;

une connaissance de l'être en soi, c'est-à-dire hors de tout rapport — une connaissance absolue est impossible non pas à cause des limites de l'esprit humain ou par quelque autre raison accidentelle mais à cause de l'absurdité de la chose même. Une connaissance de l'être comme tel, de l'être en soi n'est plus connaissance de même que l'être en soi connu ne serait plus <l'>être en soi; de sorte que le fameux principe dont se vantent tant plusieurs savants modernes — le principe qu'on ne peut pas connaître l'être en soi, revient à une tauto<logie>...

<13> Le principe général de la religion universelle est l'Homme universel ou Dieu; son principe spécial est l'Âme universelle ou divine dans sa manifestation définitive. La source intérieure de cette religion est l'Inspiration, sa base morale est l'amour binaire, sa forme sociale élémentaire — la Trinité organique.

Pour comprendre le sens précis de tous ces termes, il faut remonter jusqu'aux premiers principes.

<13 v.> Tout le monde reconnait d'une manière plus ou moins claire la nécessité d'un principe absolu de tout être, et sous des noms différents ce principe avait été défini et développé par divers systèmes tant religieux que philosophiques. Parmi ces derniers le scepticisme empirique tout en admettant la nécessité du principe absolu nous refuse toute capacité pour le connaître. Notre connaissance, dit-il, est nécessairement bornée à la sphère des phénomènes et des relations; le principe absolu qui est l'être en soi, ne peut jamais devenir accessible à notre esprit. Il est incontestable que la connaissance du principe absolu comme être en soi, la connaissance de cet être même comme tel est absolument impossible comme en général rien ne peut être connu dans son être propre ou intérieur. La connaissance réele en effet suppose l'existence separée du sujet connaissant et de l'objet connu et consiste dans leur relation ou rapport <14> extérieur, et comme l'être en soi par le signification même des termes veut dire l'être hors de toute relation ou rapport extérieur, il est parfaitement évident que la connaissance de l'être en soi est généralement impossible non pas à cause des limites de l'esprit humain ou par toute autre cause accidentelle mais uniquement à cause de l'absurdité essentielle de la chose même. Pour connaître un être en lui même, pour le connaître d'une manière immédiate et absolue il faudrait que le sujet connaissant s'identifie réelement avec cet être: mais alors la distinction de l'objet et du sujet disparaissant, la connaissance disparait aussi. être connu veut dire exister pour un autre être, manifester à lui (φαίνεσθαι, d'ou vient le mot *phénomène*); être en soi veut dire justement le contraire; ainsi l'être en soi est par là même inconnaissable, de même que ce qui peut être connu est par là même phénomène; et le fameux principe dont se vantent tant les empiriques

познание существа в себе, то есть вне всякой связи, — познание абсолютное — невозможно не по причине ограниченности человеческого ума или по какому-либо другому случайному основанию, но по причине абсурдности самого такого познания. Познание существа как такового, существа в себе, больше не является познанием, так же как познанное существо в себе не было бы больше существом в себе; так что знаменитый принцип, которым хвастается такое множество современных ученых — принцип, по которому нельзя познать существо в себе, сводится к тавтологии...

<13> Всеобщим началом вселенской религии является универсальный Человек, или Бог; ее специальным началом — мировая, или божественная, Душа в ее окончательном обнаружении. Внутренним источником этой религии является Вдохновение, ее моральным основанием — двойственная любовь, ее первичной общественной формой — органическая Троица.

Чтобы лучше понять точный смысл всех этих терминов, нужно обратиться к первым началам.

<13 об.> Все более или менее ясно признают необходимость абсолютного начала всего существующего, и это начало под разными именами было определено и развито различными, как религиозными, так и философскими, системами. Среди последних эмпирический скептицизм, вполне допуская необходимость абсолютного начала, отрицает наличие у нас какой-либо способности к его познанию. Наше познание, говорит он, необходимо ограничено сферой явлений и отношений; абсолютное начало, которое является существом в себе, никогда не может стать доступным нашему уму. Бесспорно, что познание абсолютного начала как существа в себе, познание этого существа как такового, абсолютно невозможно, как и вообще ничто не может быть познано в своем собственном или внутреннем существе. Реальное познание действительно предполагает раздельное существование познающего субъекта и познаваемого объекта и заключается в их внешней связи, <14> или отношении, а поскольку существо в себе по самому значению терминов обозначает существо вне всякой внешней связи, или отношения, то совершенно очевидно, что познание существа в себе вообще невозможно не по причине ограниченности человеческого ума или по какой-либо другой случайной причине, но единственно по той причине, что это абсурдно по самой своей сути. Чтобы познать существо в нем самом, чтобы познать его непосредственно и абсолютно, нужно было бы, чтобы познающий субъект реально отождествился с этим существом; но тогда с исчезновением различия между субъектом и объектом само познание также исчезло бы. Быть познанным, значит существовать для другого существа, обнаруживаться ему (φαίνεσθαι, откуда идет слово *феномен*); быть в себе значит как раз обратное; итак, тем самым существо в себе непознаваемо, так же как познаваемое есть тем самым феномен; и знаменитый принцип, которым хвастается столько современных эмпириков,

<14 v.> modernes — le principe qu'on ne peut <pas> connaître l'être en soi, mais qu'on connaît seulement les phénomènes — ce principe fameux se réduit à une tautologie insipide, comme s'ils disaient: on ne peut pas connaître que ce qui est connaissable ou on ne peut pas connaître l'inconnaissable.

Mais quand de cette verité tautologique on veut tirer la conclusion que le principe absolu de toute chose ne peut être connu d'aucune manière, on fait preuve d'un manque de raisonnement vraiment extraordinaire. Et 1° on confond le principe absolu avec l'être en soi; cependant le principe absolu qui par sa notion même doit posseder tous les attributs réels est aussi bien phénomène qu'être en soi, car il est tout.

<14 об.> — принцип, по которому нельзя познать существо в себе, но познаются только феномены, — этот знаменитый принцип сводится к жалкой тавтологии, как если бы они говорили: можно познать лишь познаваемое или нельзя познать непознаваемое.

Но когда из этой тавтологичной истины хотят сделать заключение, что абсолютное начало всякой вещи не может быть познано никаким способом, то этим доказывают поистине необыкновенное отсутствие рассудка.

Во-1-х, путают абсолютное начало с существом в себе, однако абсолютное начало, которое уже по своему понятию должно обладать всеми реальными атрибутами, есть столько же феномен, сколько и существо в себе, так как оно есть все.

<ПЛАНЫ И ЧЕРНОВИКИ>

<5> Часть вторая

ТЕОСОФИЧЕСКИЕ НАЧАЛА

Глава первая

О ТРОИЧНОСТИ ВСЕОБЩЕГО СУЩЕСТВА

А ТРОИЧНОСТЬ БОЖЕСТВЕННЫХ ИПОСТАСЕЙ

a. Троичность [природы] естества α) логическая: 1. субъект, 2. объект, 3. субъект-объект (*ego*).

β) метафизическая: 1. Любовь (воля). 2. Λογος. 3. Дух.

γ) ифическая:

1. быть могущее (небытие) (отрицательная свобода)
2. необходимо-сущее (закон бытия)
3. свободно-сущее (положительная свобода).

b. Троичность лиц.

⊕ *Шейх эль Могаури*
Вели-Гельми бей
Али-паша-Мобарэк

Метафизическое основание множественности существ. Бог как всеобщая субстанция содержит в себе возможность [неопределенного] множества существ, а так как в боге переход из потенции в акт немыслим, то бог в действительности содержит в себе множ<ество> существ.

Логическое основание. Всякое определение есть отрицание.

Бог выше всякого определения, но именно поэтому он содержит все в себе, т. е. содержит в себе отрицания; т. е. отношения к другим существам.

<5 об.> Основание ифическое: Бог есть абсолютно любящее сущ<ество;> абс<олютно> люб<ящее> предполаг<ает> возможно большее число друг<их> существ.

Бог есть *небытие*; небытие есть *воля*.

Бог есть *бытие*; бытие есть *представление*.

Бог есть единство бытия и небытия =*[свободный] дух*.

Бог есть субъект. Б<ог> есть объект. Б<ог> есть субъект-объект (ego).

Бог есть [любовь] необходимость; Бог есть свобода; бог есть блаженство.

Бог есть желание, бог есть средство, бог есть цель.

Бог есть [все]общее, бог есть частное, бог есть единичное и всецелое.

Бог есть материя, бог есть форма, бог есть тело.

Бог есть душа, бог есть ум, бог есть дух.

Бог есть единство, б<ог> есть множество, б<ог> есть целость.

Бог есть субстанция и акцид<енция>, бог есть причина и действ<ие>, бог есть взаимодействие.

Бог есть возможность, б<ог> есть действительность, б<ог> есть необходимость et cetera.

В первой ипостаси первое определение есть акт, остальные — потенция; во второй — второе есть акт, остальные пот<енция>; в третьей — третье опред<еление> есть акт, ост<альные —> потенция.

В О ТРЕХ МИРАХ

В первом мире божеств<енная> натура есть предмет [созерцания] воли, во втором она есть предм<ет> [хоте<ния>] [воли] желания, в третьем — хотения. В первом она есть идея, во втором <—> представление, в третьем <—> ощущение.

В первом она есть [блаженство] возможность, во втором [свобода] действительность, в третьем необходимость.

Первый мир — мир чистого [образов] блаженства

второй мир — мир образов

третий мир — мир чувственности.

<6> Глава первого мира — бог; второго — Христос, Λογος; третьего — София. Все, что как внутренняя действительность, как духовное чувство содержится в первом мире, переходит в образы во втором и во внешние ощущения в третьем. Первый мир имеет в себе самом свою внутреннюю действительность и магически производит из нее образы и ощущения. Второй мир получает свою внутреннюю действительность, свою субъективность, свою волю[1] от первого мира; сам же в себе имеет образы, или идеи, всех вещей, сообразно которым магически происходят ощущения. Третий мир не имеет в себе самом ни внутренней действительности, ни образов, но получает первую от первого мира через второй, вторые же от второго; в себе же имеет только возможность ощущения, которая называется материей. Существа первого мира суть духи любви по преимуществу; второго — духи созерцания; третьего — духи внешнего ощущения и действия. [София] Нормальное отношение трех миров: третий получает все свое содержание <—> как реальное, так и идеальное <—> от первых двух и переводит его во внешнюю действительность.

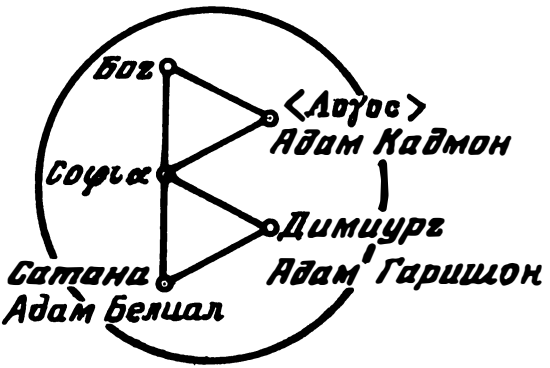
[Но для того][2] Так как *действие,* для того чтобы стать ощутительно реальным, требует *противодействия*, то для полного проявления, или осуществления, божественной любви и разума во всем множестве существ необходимо противодействие этих существ Божеству.

---

[1] В рукописи — «своей воли».

[2] Здесь почерк изменяется.

<6 об.> Закон сущности (воли), разума и [воли] духа божественного требует единства всех существ. Из сущности божественной [вы<тека-ет?>] происходит единство существенное, которое мы находим в первом мире; там существенное единство всех есть акт, множественность же есть только потенция — множественность идеальная. Разум Бож<ественный> требует единства идеального — порядка и закона; и это мы находим осуществленным во втором мире; там в противность первому существенное единство уже распалось на множество; там идеальная множественность первого мира становится актом, актуальною множеств<енностью> <1 нрзбр.>, и тем самым существенное единство становится идеей — идеальное единство, порядок, закон. В третьем мире единство должно быть не первоначально существенным, как в первом, и не первоначально идеальным, как во втором, а чисто действительным, т. е. происшедшим из *действия*, т. е., разумеется, из действия самых существ — единство, так сказать, приобретенное. Но такое приобретенное действительное единство предполагает потерю прежнего первоначального, и не первоначально существенного, которого нет уже во втором мире, а первоначально идеального; другими словами это предполагает возмущение третьего мира против божественного порядка, представляемого вторым миром.



<19> С. О ТРЕХ СОСТОЯНИЯХ (ВООБЩЕ)

Первое состояние — все в Боге — sub specie aeternitatis; второе состояние — самоутверждение частных существ в третьем мире, распадение единства; актуальная связь миров порывается; третье состояние — посредством мирового процесса, как [космического] физического, так и исторического, восстановляется единство, но уже как действительное, положенное как такое, прошедшее через свое отрицание, содержащее его в себе и, следовательно, не могущее быть снова нарушенным.

Бог-отец есть Дух
Бог-сын есть Ум
Бог-Дух Святой есть Софια (душа (и тело) Мудрость)

Глава вторая

(О ВТОРОМ СОСТОЯНИИ В ОСОБЕННОСТИ) О МИРОВОМ ПРОЦЕССЕ [ФИЗИЧЕСКОМ]

Необходимость Сатаны. Сатана — противообраз Бога (отца). В Софии заключается возможность самоутверждения, или воспламенения, воли. София по принципу своему требует *действительного* существования частных существ; такое существов<ание> предполагает их исключительное самоутверждение, предполагает Сатану. Сатана как акт (в актуальном бытии есть необходимо *ego*. Σοφια рождает Сатану. С<атана> = трансцендентальному *Я* Фихте. — Σοφια = Ева. — Λογος [Христос] = Адам.—

Λογος [Христос] как Димиург = Адам первый. — Логос как Христос = Адам второй. (Σοφια падшая — душа мира.) Всякая [существо] вещь состоит из материи, формы и их соединения, или тела. Во всяком *существе* материя есть *душа*, форма <19 об.> есть *ум*, единство их, или целое, есть *дух*. [В Боге] В каждом существе (лице) все три элемента необходимо сосуществуют и разница только в их *отношении*, т. е. какой из трех элементов преобладает. В Боге-отце (первая ипостась) духовность, или чистое (субстанциальное) единство, или свобода, или блаженство, безусловно преобладает, или есть чистый акт, ум же или начало идеальной множественности — мышление и душа, т. е. начало действительной множественности — чувственность — находятся в состоянии чистой потенции. В Боге-сыне, или Λογосе (вторая ипостась), чистое единство или свобода, а равно и чувственность находятся в потенциальном состоянии, мышление же есть акт. — В Софии, или душе мира (Дух Святой — третья ипостась) реальная, или чувственная, множественность есть акт, идеальность же, а равно и духовность суть потенции. Нормальный порядок есть тот, в котором второе и третье начало подчинены первому (т. е. началу единства), служат ему как ὑποκείμενον, служат матерьялом единства, и притом второе начало по существу своему подлежащим единства *идеального,* а третье — единства *реального.* [Но реальное единство] При этом София есть душа абсолютного духа (Бога-отца), а Λογος есть ум его. Для Λογоса Бог-отец есть Дух его, и Σοφια — душа. Для Софии Бог-отец есть дух, а Λογος ум ее, она подчинена Λογосу, и оба вместе — Духу. Но <20> реальное единство предполагает реальную множественность, т. е. множественность *действительных* частных существ, т. е. [взаимно] предполагает *акт* их обособления, т. е. самоутверждения каждого существа и исключения им всех других — т. е. предполагает нарушение божественного порядка, другими словами, самый этот порядок, для того чтобы быть реальным, предполагает свое противоположное — порядок требует беспорядка, нормальное состояние зарождается в ненормальном.

— В этом состоянии София перестает служить подлежащим Божьему Духу и Уму; новый дух — дух разделения и вражды, которым она становится одержима, есть Сатана: новый Ум — ум внешнего противоположения и непримиренных внутренне противоречий, ум юридического

закона есть Димиург — жидовский бог. (Рассудок — ум Сатаны, рефлексия — ум Димиурга.) Самоутверждение частной воли вызывает ее отрицание, вслед за Сатаной необходимо является Димиург. — София в космическом процессе есть начало целости умеряющее и умиряющее: через Софию действует Λογος и Дух. [Душа Христова.]

Стихийные монады. Монады Сатаны, или монады самоутверждающиеся (сила притяжения, тяжесть)[1]; монады Димиурга — монады отрицания (сила отталкивательная, движение). Мир стихийных сил — мир Сатаны[2]. В нем химические явления — действие Сатаны, физические — действие Димиурга, астральные — Софии; астральные души. Монады Софии, или собственно души.

<20 об.> Астральные души, астральные умы и духи.

Земля между неорганическими существами по преимуществу место Софии. —

2. мир органический <—> царство Димиурга
полярность половая в растениях и животных.
3. мир человеческий <—> царство Софии
человек дикий — под властью Сатаны,
человек цивилизованный — Димиурга,
<человек> совершенный — Софии.

Эдем. Грехопадение. Роль Сатаны и Димиурга в грехопадении....

Сатана — противообраз Бога, Димиург — Христа.

Чрез обособление душ они перестают быть [реальным] непосредственным субстратом Λογоса, который, таким образом, получает обособленное существование вместе с умами второго мира. Все они получают свою волю по отношению к душам, состоящую в том, чтобы внутреннейшим образом соединиться с ними и подчинить их единству Божественного, само же это единство индивидуализируется сообразно множественности душ.

Стихийные демоны Сатаны, стихийные ангелы Димиурга... должны в конце процесса подчиниться человеку — Софии, София <—> Христу, Христос <—> Богу.

Глава третья

ИСТОРИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС

Он есть развитие сознания. Принцип сознания есть Λογος — посредник множественности и единства. Первоначально Λογος может действовать на сознание только чрез творения Сатаны и Димиурга. Свет Λογоса, отражаясь от этих творений, смешивается с ними — религии язычества — смешанное <65> поклонение Λογосу, Сатане, Димиургу, Софии.

---

[1] Над строкой надписано рукой автора: «тяготение, инерция, тупое пребывание».

[2] Над строкой: «неорганический. Мир астральный».

Мифологический процесс; период уранический, солярный и фаллический. В [Иудействе] религиях теологических душа человеческая, освобождаясь от исключительного влияния внешнего мира, в себе самой ощущает действие демонических и божественных начал; и прежде всего в Браманизме (религия Упанишад) Божество признается как чистый дух, абсолютная субстанция, единая, в противоположность множественности форм видимого мира, который объявляется призраком. Но эта абсолютная субстанция, свободная от всех определений, оказывается *ничто* (если Брама не есть что-нибудь, то он очевидно есть ничто) — результат, сделавшийся явным в Буддизме. Но Божество, которое есть ничто само в себе, должно быть началом этого мира. Таким оно является в парсизме — Церван-Акерен; Гоновер, Ормузд и Ариман; Митра.

В Иудействе Бог сознается как всеобщая воля; — начало истинного антропоморфизма; но в Иудействе нет еще вполне внутреннего отношения; в Боге нет ни любви, ни разума. Только такая душа, которая сознала Божеств<енный> Λογος как любовь, могла соединиться внутренно с Λογосом; это душа Христова; почему Христос Иудей? Иудеи самый религиозный и самый эгоистический народ. — Если на Жидов Λογος действовал как воля в религии, то на греков он действовал как разум в философии. Значение греческой философии для христианства. <65 об.> Неполнота христианства. Христианство есть победа, а не примирение. Христианство есть религия Λογоса, а не Духа св<ятого> — несовершенное внешнее осуществление христ<ианства> в католичестве; несовершенство его вызывает протест; протестантство отказывается совсем от внешнего осуществления, христианство превращается в нечто чисто субъективное, потом абстрактное, потом совсем выветривается. Мир остается без богов.

Теоретическое несовершенство христианства устраняется германскою философией, практическое должно быть устранено славянским племенем и по преимуществу русским народом. Как?

Часть третья

НРАВСТВЕННОСТЬ

Глава первая

ТРИ СТЕПЕНИ НРАВСТВЕННОСТИ

1. любовь естественная. 2. любовь умственная (amor Dei intellectualis). 3. любовь всецелая. Если первая любовь имеет своим предметом индивидуальное существо как такое, а вторая — существо универсальное как такое, то [третья] предмет третьей есть существо индивидуальное, которое в то же время есть и универсальное — Συζυγία. —

[Три]

Глава вторая

ОБ ЭЛЕМЕНТАХ ВСЕЛЕНСКОГО ОБЩЕСТВА

<66> Элемент иерархический — мужеский
элемент демократический — женский
оба элемента — только воплощение божественных существ.

Глава третья

УСТРОЙСТВО ВСЕЛЕНСКОГО ОБЩЕСТВА

Оно делится, во-первых, по совершенству на три степени: совершенных, посредников и верующих. По призваниям на 12 классов и по характеристикам на неопределенное число групп. Все вместе составляют один живой организм, служащий воплощением духовных и божественных существ. Когда он будет утвержден
конец мира.

<96>ПОЛОЖЕНИЯ

1. Предмет метафизического познания есть сущее в его целости.

2. Метафизическая потребность есть необходимая и коренная, присущая человеческой природе.

3. Метафизическое познание возможно как по свойству познаваемого, так и познающего, а равно и по свойству самого познания.

4. Непосредственный матерьял метафизического познания есть внутренний опыт.

5. Во внутреннем опыте мы имеем познание о своем существе, а во внешнем — об отношениях.

6. Чрез логическое соединение внутреннего и внешнего опыта мы имеем познание о существе другого.

7. Всеобщность, или универсальность, существа, его индивидуальность и его самобытность, или действительность, находятся в *прямом* отношении между собою.

8. Всякое существо есть и акт, и потенция вместе.

9. Всякое существо состоит из трех элементов: души — начала хотения, ума — начала представления, и духа — начала единства и свободы.

<96 об.> 10. Все существа различаются между собою по степеням и отношениям, а не по сущностям.

11. [Сущее] Явления, познаваемые нами непосредственно как во внутреннем, так и во внешнем опыте, не содержат в себе сущее в его целости, но дают только матерьял для метафизического познания.

12. [Метод] Способ метафизического познания есть конкретное мышление, материальный элемент которого есть воображение, а формальный — диалектика разума.

13. Источник, или деятельная причина, метафизического познания есть вдохновение.

14. Всецелое существо есть необходимо акт.

15. Всецелое существо необходимо тройственно, причем каждое из трех его составляющих есть само целое существо.

16. Первое из составляющих есть чистый дух, второе — чистый ум, третье — чистая душа.

17. Трем божественным ипостасям необходимо соответствуют три мира и три состояния.

18. Действительность трех миров предполагает нарушение божественного единства, т. е. самоутверждение частного бытия, возможное только в третьем мире.

19. Самоутверждение частного бытия в третьем мире сообщает конечную действительность и существам двух первых миров.

<97> 20. Самоутверждение частного бытия переводит в действительность два новые мировые существа, которые и становятся действующими началами мирового процесса.

21. Цель мирового процесса есть[1] свободное подчинение [частных] существ третьего мира как действительных существам второго и первого мира как действительным же, т. е. полное осуществление божественной целости.

22. Ход мирового процесса состоит в постепенном одухотворении низших и воплощении высших существ.

23. Нормальное, или нравственное, отношение существ есть единственно любовь.

24. Любовь имеет три степени: [природная] душевная л<юбовь>, умственная, абсолютная, или духовная.

25. Вселенское общество состоит со своей человеческой стороны необходимо из элемента иерархического и демократического.

26. Демократический элемент необходимо представляется женщинами, так что последовательная демократия есть необходимо гинэкократия.

27. Вселенское общество делится на степени по совершенству, на классы по [занят<иям>] призваниям и на группы по характерам.

28. Свободное подчинение человека высшим существам имеет своим необходимым следствием безусловную власть его <97 об.> над внешнею природой.

29. Основание вселенского общества на началах вселенского учения есть историческое призвание славянского племени и русского народа в особенности.

30. Утверждение вселенского общества есть необходимо уничтожение нашего мира в его вещественном распадении и восстановление его как живого организма богов.

---

[1] Авторская сноска внизу страницы: «вселенское общество, основанное на свободном подчинении etc».

Предисловие.

Введение: метафизический характер человека, проявляющийся в быте, в искусстве и поэзии, в науке, философская метафизика; ее общая возможность; опровержение вульгарных антиметафизических аргументов; опровержение философского аргумента против метафизики в его трех видах.

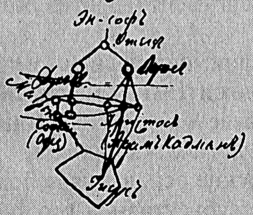
Глава I. Три типа философии: натурализм (эмпиризм), отвлеченный идеализм (рационализм) и положительная метафизика. Отношение этих трех типов к положительной науке и религии. Отличительные черты положительной метафизики. Три логических начала.

Глава II. Общие гносеологические основания положительной метафизики: анализ общего сознания с субъективной стороны; анализ объективной стороны; тождественность структур обоих анализов.

Глава III. Особенные основания положительной метафизики в сознании. Вдохновение. Оно есть действие высшей духовной реальности на сознание человека. Отношение вдохновенного сознания к духовному бытию. По отношению к обыкновенному сознанию это состояние есть экстаз. Отношение теософического вдохновения к вдохновению художественному. Возможность теософического вдохновения или конкретное мышление, элементы которого суть воображение или фантазия и диалектика. Критерий философии теософии. Средства утверждения в теософическом мышлении и в нем. Непосредственное убеждение разума и воли; его внутренняя сознательность и

полного и художественного обнаружения не выражается.
Я внешнее действие – магия.

Глава IV. Теологические начала полноты.



Предисловие.

Пролегомена

Гл. I. О трех типах философ. воззрения

Гл. II. ~~Опыт~~ Метафизический характер человека и общая морфология метафизики.

Гл. III. О положительной метафизике как ~~науке~~ знании. Ее формальные принципы. Ее отношение к ~~науке~~ опытному знанию, к религии, к философии, положительный канон ~~в~~ в искусстве и в жизни.

Целостные начала.

Гл. IV. Антропологические основы положительной метафизики

Гл. V. Теологические начала

Гл. VI. Космологические и сотериологические начала

Гл. VII. Эсхатологические начала.

<ПЛАН РАБОТЫ БЕЗ НАЗВАНИЯ>

<24 об.> Предисловие

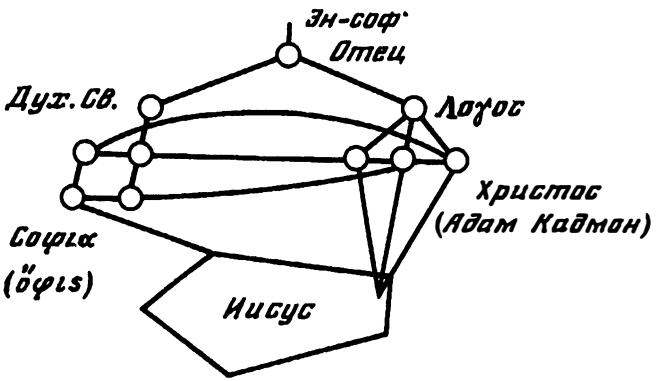
Введение: метафизический характер человека, проявляющийся в смехе, в искусстве и поэзии, в науке; философская метафизика; ее общая возможность; опровержение вульгарного антиметафизического аргумента; опровержение философского аргумента против метафизики в его трех видах.

Глава I. Три типа философии: натурализм (эмпиризм), отвлеченный идеализм (рационализм) и положительная метафизика. Отношение этих трех типов к положительной науке и к религии. Отличительные черты положительной метафизики. Три логические начала.

Глава II. Общие аналитические основания положительной метафизики: анализ общего сознания с субъективной стороны; анализ общ<его> созн<ания> с объективной стороны; тождественный результат обоих анализов.

Глава III. Особенные основания положительной метафизики в сознании. Вдохновение. Оно есть действие высшей духовной реальности на сознание человека, состояние вдохновенного сознания есть духовное зрение; по отношению к обыкновенному сознанию это состояние есть экстаз. Отношение теософического вдохновения к вдохновению художественному. Воспроизведение данных теософического вдохновения есть конкретное, и цельное, мышление, элементы которого суть воображение, или фантазия, и диалектика. Неопровержимость теософии. Средства убеждения в теософической истине других и непосредственное действие на ум и волю; 2-е внутренняя состоятельность и способность <21> полного и удовлетворительного объяснения всех явлений; 3-е: внешние действия — магия.

Глава IV. Теологические начала пол<ожительной> мет<афизики>.



<ПЛАН РАБОТЫ БЕЗ НАЗВАНИЯ>

Предисловие.
Προλεγόμενα
Гл<ава> I. О трех типах философии вообще.
Гл<ава> II. Метафизический характер человека и общая возможность метафизики.
Гл<ава> III. О положительной метафизике в частности. Ее формальные принципы. Ее отношение к [религии, рациональной философии] двум другим типам философии, к религии, положительной науке, к художеству и к жизни.
Изложение начал.
Гл<ава> IV. Антропологические основы положительной метафизики.
Гл<ава> V. Теологические начала.
Гл<ава> VI. Космогонические и сотериологические начала.
Гл<ава> VII. Эсхатологические начала[1].

ВСЕЛЕНСКОЕ ХРИСТИАНСТВО

Введение: о настоящем состоянии цивилизованного мира.
I. Состояние умственное
II. Состояние нравственное
III. Состояние политическое
IV. Сост<ояние> общественное
Часть первая: общая критика нынешнего христианства.
Гл<ава> I. Учение. Гл<ава> II. Жизнь. Гл<ава> III. Церковь как общественная сила.
Часть вторая: Философские начала вселенского христианства.
Н<ачало> 1. Материал познания дается внутренним опытом.
Н<ачало> 2. Предмет истинного познания есть сущее в своей целости.

---

[1] Два плана без названия написаны на развороте двойного рабочего листа. На л. 21 об. — зачеркнутая запись в середине листа, воспроизводящая начало первого монологического раздела французской «Софии»: «Общая и последняя цель всякой человеческой деятельности есть несомненно благосостояние человека, т. е. возможно полное удовлетворение всех потребностей человеческой природы». На л 24 об. — заголовок «Общие онтологические начала», после него — автоматическое письмо· «Одобряю мнение Сведенборга о ничтожестве mentis humanae quod in suo proprio Ты должен управляться безусловно влиянием свыше. Мы будем сообщать тебе посредством письма всё, что ты должен делать относительно твоего дальнейшего просвещения светом духовным.

Я дотронулся до края ангельской одежды. Между мною и тобой <2 или 3 нрзбр.> свет небес. Sophie».

Н<ачало> 3. Форма, или метод, истинного познания есть конкретное мышление.

Н<ачало> 4. Источник, или [действующая] деятельная сила, истинного познания есть вдохновение.

Н<ачало> 5. Различие между сущностью и явлением есть только относительное.

Н<ачало> 6. Основание предметной реальности есть различие между собственным существом и существом другого.

Н<ачало> 7. [Различие между всеобщим и единичным] Всякое существо необходимо есть зараз и единичное и общее и притом так, что степень индивидуальности его находится в прямом соотношении со степенью общности.

Н<ачало> 8. Первоначало всего, т.е. безусловно всеобщее и единичное существо, есть всеединый дух, обладающий бесконечно множественною природою.

Н<ачало> 9. (Подлежательная) Матерьяльная стихия всякого существа есть хотение.

Н<ачало> 10. Формальная (Образующая) стихия всякого существа есть воображение.

(продолж<ение> в конце книги)

Н<ачало> 11. Целеположная [начало] стихия есть наслаждение, или блаженство.

Н<ачало> 12. Действующая, или производящая, стихия определяется взаимоотношением существ.

Часть третья: изложение вселенского христианского учения.

А. Догматы.

Гл<ава> I. Догмат Троицы.

Гл<ава> II. Догмат творения и грехопадения.

Гл<ава> III. Догмат воплощения и искупления.

Гл<ава> IV. Догмат вселенского восстановления.

В. Нравственность.

Гл<ава> V. Необходимость и свобода.

Гл<ава> VI. Справедливость и любовь.

С. Состав вселенской церкви.

Гл<ава> VII. Стихия демократическая.

Гл<ава> VIII. [Тождество последовательной] О женщинах.

Гл<ава> IX. Стихия иерархическая.

Гл<ава> X. Единство иерархической и демократической стихии во вселенском христианстве.

ВЛ<АДИМИР> СОЛ<ОВЬЕВ>

НАЧАЛА ВСЕЛЕНСКОГО УЧЕНИЯ

Предисловие
Введение: положительная критика христианства.
Часть первая: философские начала.
Гл<ава> I. Возможность метафизического познания.
Гл<ава> II. Действительность метафизического познания.
Гл<ава> III. Необходимость метафизического познания.
Часть вторая: Догматы.
Гл<ава> IV. О всеобщем троичном существе: A) О трех божественных ипостасях. B) О трех мирах. C) О трех состояниях.
Гл<ава> V. О мировом процессе.
Гл<ава> VI. О всеобщем восстановлении.
Часть третья: Нравственность.
Гл<ава> VII. Три степени всеобщей нравственности: A) Естественная любовь. B) Умственная любовь. C) Всецелая любовь.
Гл<ава> VIII. Элементы вселенского общества.
A) Элемент демократический.
B) Элемент иерархический.
C) Соединение иерархического и демократического элементов во вселенском обществе.
Гл<ава> IX. Об устройстве вселенского общества:
A) Разделение совершенств. B) Разделение занятий. C) Разделение характеров.
Заключение.

Глава первая[1]

ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ НАЧАЛА

Истинное начало всего существующего необходимо есть действительное, самобытное, индивидуальное существо и вместе с тем существо всеобщее, или универсальное. Если бы оно не было действительным [самобытным] индивидуальным существом, а имело бы только общий универсальный характер, если бы оно было только être de raison, идея, идеал и т. п., тогда оно не могло бы быть началом действительного индивидуального бытия, ибо ничто не может дать другому того, чем само не обладает[2].

[1] Поверх заголовка написаны две строчки. «сила или воля, единство, любовь; неволя, множественность, вражда».

[2] Данный фрагмент расположен в нижней части л. 22, в верхней половине, на полях и на обороте которого находятся последующие фрагменты, представляющие собой, по-видимому, отдельный и независимый от предыдущего текст.

Отец — абсолютное [существо] сверхсущее, дух в себе самом, абсолютное единство и свобода, [сверхсущее]

[Сын, или Λογος, — абсолютный ум, начало идеального бытия и идеальной множественности, а след<овательно> и идеального единства.

Дух Святой — абсолютная душа].

Сын, или Λογος, — как начало идеального бытия и множественности — абсолютная идея — как начало идеального единства, абсолютный ум.

Дух Св<ятой> — как начало реального, [природного] действительного бытия и множественности — душа, как начало реального действительного единства — Дух; притом к<ак> н<ачало> единства исключительно<го> — Дух природный — Сатана, нач<ало> хаоса; к<ак> н<ачало> единства положительного или всеединства — Дух Божий, Дух Св<ятой>.

Дух — и материя как содержание потенции.

Ум и идея (субъект и объект) (я и не-я) как предмет воображения (мышления) — воображаемое (мыслимое).

Душа и тело как вещь ощущений — ощущаемое.

Положительная потенция[1].

Диалектически Бог определяется как абсолютное *тождество.*

Метафизически как [положи<тельная?>] абсолютная [*потенция*] *сила.*

Ифически как абсолютная *любовь.*

Тождество существенное, тождество идеальное, т<ождество> реальное [потенция] сила сущая, [потенция] сила мыслящая, сила действующая любовь естественная, любовь умственная, любовь всецелая[2].

<22 об.> *Цель* мирового процесса — реализация божественного триединого организма (организма богов).

Форма м<ирового> п<роцесса> — божественный Λογος как соединение противоречий.

Деятель мир<ового> пр<оцесса> — всемирная душа в активном состоянии (Сатана и Димиург).

Материя м<ирового> п<роцесса> — частные существа, или души.

Мировой процесс безусловно необходим и целесообразен. Случайность и произвол только в человеческом невежестве.

Доселе (до меня) теософические системы, обладавшие духовными основами, не имели истинной идеи мирового процесса: они или совсем игнорировали его (неоплатонизм, Сведенборг), или же допускали в нем элемент случайности и произвола (грехопадения) — каббала, Бэм — и те, и другие получали в результате чертей и вечный ад.

---

[1] Данный фрагмент расположен на полях, ему предшествует рисунок Словосочетание «положительная потенция» повторено дважды.

[2] Следование данного фрагмента текста за предшествующим установлено предположительно. Он расположен на основном пространстве того же листа. Далее, начиная с л 22 об , текст занимает всю ширину листа и, предположительно, продолжает предшествующие фрагменты

С другой стороны, философские системы, имевшие настоящее понятие о миров<ом> процессе как необходимом безо всякого произвола, лишены были духовных основ. Поэтому у них процесс явл<ялся> или чисто идеальным и даже абстрактно-логическим (Гегель), или же чисто натуральным (эволюционный материализм), некоторые же соед<иняли> идеал<изм> с натурализмом (натурфилос<офия> Шеллинга, сист<ема> Гартмана), но вследствие отсутствия духовных основ даже эти последн<ие>, сравнительно совершенные, не могли опред<елить> истинной цели и значения процесса, ибо цель эта — осущ<ествление> духовного божеств<енного> мира.

В последней св<оей> сист<еме> Шеллинг с логич<еским> понят<ием> процесса соединяет некоторое, хотя весьма <23> неполное и довольно спутанное представл<ение> о духовных началах; поэтому и цель процесса получает у него сравнительно удовлетворительное определение; отсюда же у него вместе с признанием конкретного духовного мира, как у Бэма и Сведенб<орга>, — отсутствие чертей и ада, почему Шеллинг и есть настоящий предтеча вселенской религии.

Учения Бэма и Сведенборга суть полное и высшее теософическое выражение старого христианства. Положительная философия Шеллинга есть первый зародыш, слабый и несовершенный, нового христианства или вселенской религии — вечного завета.

Каббала и неоплатонизм.
Бэм и Сведенборг.
Шеллинг и я.

Новоплатонизм — Каббала	Закон	Ветхий Завет
Бэм — Сведенборг	Евангелие	Новый Завет
Шеллинг — я	Свобода	Вечный Завет[1]

Sophie. Mange un peu plus aujourd'hui. Je ne veux pas que tu t'épuises. Mon cheri. Nous voulons te préparer pour la grande mission que tu dois remplir. Médite toujours sur les principes. Ne donne pas un accès aux pensées de desespoir, <23 об.> mais chasse aussi l'orgueil et l'ambition.

Dis, as-tu pensé <избавление> Dis, as-tu pensé à ton camarade suicidé Бибиков. Sophie. Je t'avais dit que tu dois manger aujourd'hui.

Памфил. Не думай о таких пустяках. Ядый для Бога да яст и не ядый для Бога да не яст.

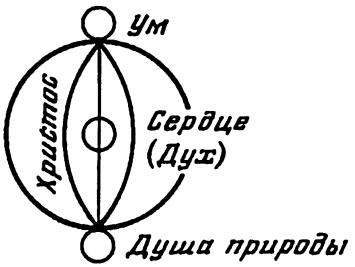
Что же ты думаешь о небесном о божественном модусе менералов <sic!>: золото, ртуть, медь, серебро, железо, олово и свинец. 7 духов:

первый Lucifer	(Saturnus, свинец)
второй Михаил	(Jupiter, олово)
третий Уриил	(Mars, железо)
четвертый Гавриил	(Luna, серебро)

[1] Далее — вплоть до схемы — текст написан автоматическим письмом

пятый Анаил (Venus, медь)
шестой Рафаил (Mercurius, ртуть)
седьмой Шамаил (Sol, золото)

7 духов 7, 30, 12
7 первоначальных свойств, 7 духов, 7 планет, 7 металлов, 7 церквей 7, 12, 30, 360[1]



Восстановление Христа как индивидуального человека = соединение божественного Λογος с индивидуальной душой Иисуса. Восстановление Христа — универсальное [создание] осуществление вселенского человека.

[1] В этом месте в рукописи находятся три схемы, изображающие центр с исходящими от него вниз лучами

<ЧЕРНОВИК О ШЕЛЛИНГЕ>

<110> Абсолютное первоначало положит<ельной> философии есть то, что первее и выше всякого бытия. Сначала можно было определить его лишь по отношен<ию> к бытию как его действию. И, во-первых, это начало определилось навек как *непосредственно быть могущее,* или *чистая потенция бытия.* Но непосредственно безо всякого условия быть могущее значит: не нуждающееся для перехода своего в актуальное бытие ни в чем ином, кроме себя самого, т. е. своего хотения. Мы не знаем никакого друг<ого> наст<оящего> перех<ода> a potentia ad actum, кроме хотения. Воля сама в себе есть потенция по преимущ<еству>, хотение есть акт по преимущ<еству>. Перех<од> a pot<entia> ad act<um> вообще есть лишь переход от нехот<ения> к хот<ению>. Непосредств<енно> быть могущ<ее> есть, т<аким> о<бразом>, то, чему для бытия нужно только перейти от нехот<ения> к хот<ению>. Бытие для него сост<оит> им<енно> в хот<ении>, оно есть не что иное, как хот<ение>. Никак<ое> действ<ительное> быт<ие> немыслимо без действ<ительного> каким-либо образ<ом> опред<еленного> хот<ения>. Что нечто есть, быт<ие> всяк<ой> в<озможности> мы призн<аем> только тогда, когда она себя утвержд<ает> и исключ<ает> другое, т. е. противопост<авляет,> сопрот<ив> друг<ого>, стремящ<егося> в него проникн<уть>, или его искл<ючить> — все опред<еления> воли.

Вещи разл<ичны> м<ежду> соб<ою> не тем.... Т<ак,> напр<имер,> т<ак> наз<ываемое> мертв<ое> тело хочет собств<енно> только себя, оно собою, т<ак> сказ<ать>, исчерпыв<ается> и потому бессильно само по себе, если не возбужд<ается> извне, оно соб<ою> насыщ<ается>, наполн<яется,> есть не что ин<ое>, как наполн<енное> простр<анство>, наполн<енная> пустота, наполн<енное> хот<ение>, потому что всякое хот<ение> есть пустота, недост<аток>, голод. Мертв<ое> тело сущ<ествует> только чрез самость и собою исчерпыв<ается> и потому уже <есть> слепое хотение. Оно соб<ой> дов<ольно>, хоч<ет> только себя. Животн<ое>, даже раст<ение,> кот<орое> приоб<ретает> некот<орую> жажду света, хоч<ет> уже нечто вне себя, чел<овек> выше себя.....

<110 об.> [a]-Дух и вещество не суть абсолютно противоположные начала. Абсолютный дух в себе заключает основание материи как возможность инобытия-[a]. Самоутв<ерждение> мертв<ого> тела и челов<ческой> воли. Воля везде во всей прир<оде> с низш<ей> до высш<ей>

[a-a] Фрагмент написан синим карандашом, в то время как основная часть текста — чернилами. Поверх этого фрагмента рукой Соловьева надписано: «разве это дух? Где граница?»

ступ<ени> <—> хотение, основа всей прир<оды>. Воля = огонь. Шелл<инг> в сравн<ении> с Шоп<енгауэром> и Гартм<аном>.

Легко вид<еть>, что три нач<ала> быт<ия> мог<ут> б<ыть> мыслимы только в одном и том же. Т<ак>, напр<имер>, 2-я пот<енция>, или чисто сущее, мож<ет> быть мысл<имо> только как отриц<ание> чист<ой> возм<ожности>, но это отриц<ание> мож<ет> б<ыть> понято только как 2<-е> опред<еление> того самого подлежащ<его>, кот<орое> (подл<ежащее>) по св<оему> первому опред<елению> есть чист<ая> возм<ожность>; точно так же третье начало мыслимо лишь как отриц<ание> одност<оронней> возможн<ости> и одност<ороннего> бытия, и это двойное отриц<ание> предпол<агает> то, что им отриц<ается> и, следов<ательно>, мыслимо только как третье опред<еление> того подл<ежащего>, кот<орое> по св<оему> прежн<ему> опред<елению> есть уже одн<осторонняя> возм<ожность>, и одн<остороннее> бытие... Море, здоровый челов<ек>.

Т<аким> о<бразом,> единство этого подлеж<ащего> трех перв<ых> опред<елений> есть духовн<ое>, и оно само есть дух... Всец<елый> дух как безусл<овный> prius. Три начала его posterius. Полож<ительная> фил<ософия> как наука a posteriori и a priori... В абс<олютном> духе должны закл<ючаться> все силы или пот<енции> бытия, конечн<о>, нужд<ающиеся?> в объясн<ении>, но эти силы первонач<ально> или непоср<едственно> не суть пот<енции> эт<ого> внешн<его> бытия, но опред<еления> его самого, его собств<енного> быт<ия>. Только вторично, или поср<едством> явл<ений> они потенц<ии> другого отличн<ого> от него бытия. Они суть, т<аким> о<бразом,> не транзит<ивные>, а имман<ентные> опред<еления> не в отн<ошении> к внешн<ему> иному возм<ожному> бытию, а во внутр<енней> сосредот<оченности> не как иное для него, а как он сам. — *Три* образа абсол<ютного> духа.

<109> Если бы можно было мыслить первый фазис сущего сам по себе в его отд<ельности>, т. е. как только непоср<едственную> возм<ожность> перехода в иное, в акт, то именно вследств<ие> этой непоср<едственной> возм<ожности> переход соверш<ился> бы в вечн<ости>, т. е. никак<ого> перехода и никак<ой> потенц<ии> совс<ем> не было бы.....

Но у Шеллинга эта потенция не есть что-нибудь само по себе, а принадлеж<ит> как пред<икат>, или атрибут, безусловно действ<ительному> первонач<алу> — неразд<ельно> от друг<их> его атриб<утов>. «Легко видеть, в самом деле, что [три] нач<ала> сущ<его>

[a-]Вы должны узнать, что наступает время, когда вселенная universum станет снова unum. Теперешний мир есть unum versum, или единое извращенное, или вывороченное наизнанку. Отчего все существа страдают

[a-a] Фрагмент написан автоматическим письмом: почерк изменяется, становится мелким; слова написаны, как правило, слитно, отсутствует авторская пунктуация.

и стремятся к тому лучшему состоянию? Они находятся в ненормальном противоестественном состоянии, что есть противоречие: каждое существо сознает себя как частное и ничтожное условное явление в мире изменений и оно же чувствует себя всем средоточием вселенной? Это противоречие исчезнет только тогда, когда каждое существо, сохраняя свою частную индивидуальность, будет вместе с тем чувствовать в любви и сознавать в разуме свое внутреннее действительное, а не отвлеченное только единство со всеми другими как единичные положения единого существа.

А для этого должен исчезнуть обман вещественного, внешности, разрывающий связь миров. Настала пора! Человек у вас на земле возвысится надо всяким внешним непосредственно данным природным единством и общением. Все естественные связи порываются, исчезает семья, падает национальность, общество, государство. Предание всякое, вера отцов на словах только, не в умах и сердцах.

<109 об.> Одиноким стал человек в вашем природном мире, свободен стал ото всех связей его и ближе к нам, ибо наш мир есть свобода. Посему-то в стране крайнего индивидуализма, в стране свободной от иллюзий завязалась новая связь миров. Но свобода от внешних связей только отрицательное условие для совершенства, другое <—> вы народ избранный, люди Божии. Ex Oriente lux. Памфил[-а].

Некоторое основание к пониманию можете найти в Шеллинговом учении о потенциях. Есть нечто среднее между духом и собственно веществом. Стихийное слепое начало — базис, основа всякой внешней действительности. В Боге как возможность только. Никакая отдельность, внешняя реальность не может из одних духовных начал произойти. Что есть слепое стремление, инстинкт, жизненное хотение, предшествующее всякому ясному сознанию? Это не есть дух, но и не вещество. Эгоизм в человеке не есть нечто духовное, а в животном

ψυχή θρεπτική в растениях

СОЧИНЕНИЯ
(1877)



ФИЛОСОФСКИЕ НАЧАЛА ЦЕЛЬНОГО ЗНАНИЯ

I

ОБЩЕИСТОРИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ

(о законе исторического развития)

Первый вопрос, на который должна ответить всякая философия, имеющая притязание на общий интерес, есть вопрос о цели существования. Если бы наше существование было постоянным блаженством, то такой вопрос не мог бы возникнуть: блаженное существование было бы само себе целью и не требовало бы никакого объяснения. Но так как на самом деле блаженство существует более в воображении, действительность же есть ряд больших и мелких мучений и в самом счастливом случае — постоянная смена тяжелого труда и гнетущей скуки, с одной стороны, и исчезающих иллюзий — с другой, то совершенно естественно является вопрос: для чего все это, какая цель этой жизни? Каждому мыслящему человеку является этот вопрос первоначально как *личный*, как вопрос о цели его собственного существования. Но так как, с одной стороны, все мыслящие существа находятся приблизительно в одинаковом положении относительно этого вопроса и так как, с другой стороны, каждое из них может существовать только вместе с другими, так что цель его жизни неразрывно связана с жизненною целью всех остальных, то личный вопрос необходимо превращается в вопрос общий: спрашивается — какая цель человеческого существования вообще, для чего, на какой конец существует человечество? *Общая* и *последняя* цель требуется нашим сознанием, ибо очевидно, что достоинство частных и ближайших целей человеческой жизни может определяться только их отношением к той общей и полезной цели, для которой они служат средствами; таким образом, если отнять эту последнюю, то и ближайшие наши цели потеряют всю свою цену и значение, и для человека останутся только непосредственные побуждения низшей, животной природы.

Если мы, оставляя зыбкую почву людских мнений, обратимся к объективному исследованию нашего вопроса, то прежде всего должны привести к ясному сознанию, *что́* мыслится в самом понятии *всеобщая цель* человечества. Это понятие необходимо предполагает другое, именно понятие *развития*, и, утверждая, что человечество имеет общую цель своего существования, мы должны признать, что оно *развивается*; ибо если бы история не была развитием, а только сменой явлений, связанных между собою лишь внешним образом, тогда, очевидно, нельзя было бы говорить ни о какой общей цели.

Понятие развития с начала настоящего столетия вошло не только в науку, но и в обиходное мышление. Это не значит, однако, чтобы логическое содержание этой идеи стало вполне ясным для общего сознания; напротив, это содержание является весьма смутным и неопределенным не только для полуобразованной толпы, толкующей вкось и вкривь о развитии, но даже иногда и для ученых и quasi-философов, употребляющих это понятие в своих теоретических построениях. Поэтому нам следует рассмотреть, что́ собственно содержится в понятии развития, что́ им предполагается.

Прежде всего развитие предполагает один определенный субъект (подлежащее), о котором говорится, что он развивается: развитие предполагает развивающегося. Это совершенно просто, но тем не менее иногда забывается. Далее: субъектом развития не может быть безусловно простая и единичная субстанция, ибо безусловная простота исключает возможность какого бы то ни было изменения, а следовательно и развития. Вообще должно заметить, что понятие безусловно простой субстанции, принадлежащее школьному догматизму, не оправдывается философскою критикой. Но подлежать развитию, с другой стороны, не может и механический агрегат элементов или частей: изменения, происходящие с гранитною скалой или с кучей песку, не называются развитием. Если же подлежащим развитию не может быть ни безусловно простая субстанция, ни механическое внешнее соединение элементов, то им может быть только единое существо, содержащее в себе множественность элементов, внутренне между собою связанных, то есть *живой организм*. Действительно, развиваться в собственном смысле этого слова могут только организмы, что и составляет их существенное отличие от остальной природы. Но не всякие изменения в организме образуют его развитие. Такие изменения, в которых определяющее значение принадлежит внешним, чуждым самому организму деятелям, могут влиять на внешний ход развития, задерживать его или и совсем прекращать, разрушая его субъект, но они не могут войти в содержание самого развития: в него входят только такие изменения, которые имеют свой корень или источник в самом развивающемся существе, из него самого вытекают и только для своего окончательного проявления, для своей полной реализации нуждаются во внешнем воздействии. Материал развития и побуждающее начало его реализации даются извне, но это побуждающее начало может действовать, очевидно, лишь сообразно с собственною природой организма, то есть оно определяется в своем действии воздействием этого организма, и точно так же материал развития, чтобы стать таковым, должен уподобиться (ассимилироваться) самому организму, то есть принять его основные формы, должен быть обработан деятельностию самого организма для органических целей, так что способ и содержание развития определяются извнутри самим развивающимся существом. Говоря языком схоластики, внешние элементы и деятели дают только causam materialem и causam efficientem (ἀρχὴ τῆς κινήσεως)

развития, causa же formalis и causa finalis заключаются в самом субъекте развития.

Ряд изменений без известной исходной точки и продолжающийся без конца, не имея никакой определенной цели, не есть развитие; ибо каждый член такого ряда за отсутствием общего начала, определяющего его относительное значение, не мог бы быть определенным моментом развития, а оставался бы только безразличным изменением. Если, как было сказано, понятие цели предполагает понятие развития, то точно так же последнее необходимо требует первого. Следовательно, *развитие есть такой ряд имманентных изменений органического существа, который идет от известного начала и направляется к известной определенной цели*: таково развитие всякого организма; *бесконечное* же *развитие* есть просто бессмыслица, contradictio in adjecto. Итак, мы должны предположить три общие необходимые момента всякого развития, а именно: известное первичное состояние, от которого оно зачинается; другое известное состояние, которое есть его цель, и ряд промежуточных состояний, как переход или посредство; ибо если бы не было последовательного и постепенного перехода от первого к последнему, то они сливались бы в одно и мы не имели бы никакого развития, а только одно безразличное состояние. Общая формула, выражающая эти три момента, есть *закон развития*. Определив закон развития, мы определим и цель его. Не то, чтобы закон и цель были одно и то же, но знание первого дает и знание второй: так, зная закон, по которому развивается растение, мы знаем и цель этого развития – плодоношение — как последний момент прогрессивного изменения, которое определяется тем законом.

Если развитие есть процесс имманентный, пользующийся внешними данными только как возбуждением и как материалом, то все определяющие начала и составные элементы развития должны находиться уже в первоначальном состоянии организма — в его зародыше. Это фактически доказывается тем, что из семени известного растения или из эмбриона известного животного никакими средствами невозможно произвести ничего иного, кроме этого определенного вида растения или животного. Итак, первоначальное состояние организма, или его зародыш, по своим образующим элементам есть уже *целый организм*, и если, таким образом, различие между зародышем и вполне развитым организмом не может заключаться в разности самих образующих начал и элементов, то оно, очевидно, должно находиться в разности их *состояния* или *расположения*. И если в развитом организме составные его элементы и формы расположены таким образом, что каждый из них имеет свое определенное место и назначение, то первоначальное, или зародышное, состояние представляет противоположный характер: в нем составные формы и элементы организма еще не имеют своего строго определенного места и назначения, другими словами, они смешаны, индифферентны; их различие представляется невыразившимся, скрытым, существующим только потенциально, они не

выделились, не проявили своей особенности, не обособились. Таким образом, развитие должно состоять собственно в выделении или обособлении образующих форм и элементов организма в виду их нового, уже вполне органического соединения. Если в самом деле в развитие не должны привходить извне *новые* составные формы и элементы, то оно, очевидно, может состоять только в изменении состояния или расположения *уже существующих* элементов. Первое состояние есть смешение, или внешнее единство; здесь члены организма связаны между собою чисто внешним образом. В третьем, совершенном состоянии они связаны между собою внутренне и свободно по особенности своего собственного назначения, поддерживают и восполняют друг друга в силу своей внутренней солидарности; но это предполагает их предшествовавшее выделение, или обособление, ибо они не могли бы войти во внутреннее свободное единство как самостоятельные члены организма, если бы прежде не получили эту самостоятельность чрез обособление при выделении, что и составляет второй главный момент развития. Не трудно показать необходимость перехода от второго к третьему состоянию. Обособление каждого образующего элемента неразрывно связано с стремлением исключить все остальные, уничтожить их как самостоятельные или сделать их своим материалом, а так как это стремление одинаково присуще каждому из элементов, то они и уравновешивают друг друга. Но простое равновесие было бы возможно только в том случае, если бы все образующие элементы были совершенно одинаковы, а этого в организме быть не может. В самом деле, при совершенной одинаковости элементов каждый мог бы получить от всех других только то, что сам уже имеет, причем не было бы решительно никакого основания к их тесному внутреннему соединению, возможна была бы только чисто механическая случайная связь, образующая агрегат, а не организм (так, соединение одинаковых песчинок образует кучу песку, случайное единство которой распадается от всякого внешнего действия); таким образом, в организме каждый член его имеет необходимо свое различие или особенность, а вследствие этого простое равновесие необходимо приводит здесь к такому состоянию, в котором каждый элемент уравновешивает все остальные не как одна единица против других единиц, ей равных, а сообразно своему внутреннему характеру и значению. Так, в организме человеческом мозг или сердце имеют значение не как равные всем другим члены, а, сообразно своему особенному назначению, играют роль главных органов, которым должны служить все другие для сохранения целости всего организма, а следовательно, и самих себя. Таким образом, необходимо получается не механическое равновесие, а внутреннее органическое единство, которое и образует в своем полном осуществлении третий главный момент развития.

Должно заметить, что безразличие первого момента есть только относительное: абсолютного безразличия не может быть в организме ни в каком его состоянии. Особенности образующих частей существуют и в пер-

вом моменте развития, но связанные, подавленные элементом единства, которому здесь принадлежит исключительная актуальность. Во втором моменте, напротив, эта актуальность переходит на сторону отдельных членов, и сам прежний элемент единства является лишь как один из многих членов (так, например, католическая церковь, которая в начале средних веков была исключительно актуальным элементом единства, стала в новейшее время лишь одним из членов в общем организме цивилизации); связующее же единство всех частей во втором моменте является лишь как отвлеченная сила или общий закон, который получает живую действительность и становится конкретною целостью в третьем моменте.

Таков общий закон всякого развития. Нам нужно теперь применить его к известной определенной действительности, именно к историческому развитию человечества[1]. Субъектом развития является здесь человечество как действительный, хотя и собирательный организм. Обыкновенно, когда говорят о человечестве как о едином существе или организме, то видят в этом едва ли более чем метафору или же простой абстракт: значение действительного единичного существа, или индивида, приписывается только каждому отдельному человеку. Но это совершенно неосновательно. Дело в том, что всякое существо и всякий организм имеет необходимо собирательный характер, и разница только в степени; безусловно же простого организма очевидно быть не может. Каждое индивидуальное существо — этот человек, например, — состоит из большого числа органических элементов, обладающих известною степенью самостоятельности, и если бы эти элементы имели сознание (а они его, конечно, имеют в известной мере), то для них целый человек, в состав которого они входят, наверно являлся бы только как абстракт. Каждая нервная клеточка, каждый кровяной шарик в вашем организме наверно считает себя настоящим самостоятельным индивидуальным существом, а о вас он или совсем не знает, или вы являетесь для него только как общая масса чуждых ему существ, как собирательная, следовательно, метафорическая единица, и, разумеется, он прав *для себя*, так же как правы *для себя* и вы, если считаете человечество только за собрание отдельных людей, в единстве же его видите только пустую абстракцию. Если же мы станем на объективную точку зрения, то должны будем признать, что как собирательный характер человеческого организма не препятствует человеку быть действительным индивидуальным существом, так точно и собирательный характер всего человечества не препятствует ему быть столь же действительным индивидуальным существом. И в этом смысле мы признаем человечество как настоящий органический субъект исторического развития.

---

[1] Этот закон, логически формулированный Гегелем, был применен с другой точки зрения к биологии Гербертом Спенсером. Последовательного же и полного применения его к истории человечества, насколько мне известно, сделано не было.

Во всяком организме различаются его составные части от образующих органических систем, общих для всех частей. Так, в организме человека крупные части, его составляющие, суть голова, руки, грудь и т. д.; главные же органические системы, общие всему телу, суть нервная, кровеносная, мускульная; элементы этих систем распространены по всем частям организма как необходимые для его жизни. Точно так же и в организме человечества мы различаем, во-первых, составные его части — племена и народы и, во-вторых, известные образующие системы или формы общечеловеческого существования, принадлежащие всему человечеству во всех его частях как необходимые для его органической жизни. Эти последние составляют собственно *содержание* исторического развития, и поэтому на них мы и должны остановиться.

Само собою разумеется, что основные формы общечеловеческой жизни должны иметь свой источник в началах, определяющих самую природу человека. Природа человека как такого представляет три основные формы бытия: чувство, мышление, деятельную волю; каждая из них имеет две стороны — исключительно личную и общественную. Отдельное, чисто субъективное чувство, отдельная мысль или фантазия без всякого общего необходимого предмета, наконец, непосредственная животная похоть очевидно не могут служить образующими началами или факторами общечеловеческой жизни как такой; значение положительных начал для этой жизни могут иметь: только такое чувство, которое стремится закрепить свое непосредственное состояние объективным его выражением, только такое мышление, которое стремится к определенному предметному содержанию, только такая воля, которая имеет в виду определенные общие цели; другими словами — чувство, имеющее своим предметом *объективную красоту*, мышление, имеющее своим предметом *объективную истину* (следовательно, мышление познающее, или знание), и воля, имеющая своим предметом *объективное благо.*

Из этих трех факторов первым непосредственным началом общественной жизни является воля. Как образующее начало общества, воля определяется тремя основными отношениями, или, иначе, проявляется на трех степенях. Для достижения какого бы то ни было объективного блага прежде всего необходимо обеспечить существование его элементарных субъектов, то есть отдельных людей, что зависит от их отношений к внешней природе, от той деятельности, которую человек направляет на эту природу для получения от нее средств существования. Общественный союз, имеющий в виду эту цель и основанный на трудовой, деятельной обработке внешней природы, есть *экономическое общество*; его первичною элементарною формой является семья. Семья, как доказывается сравнительною филологией, имела первоначально значение главным образом экономическое, будучи основана на элементарном разделении труда[2]. Это

[2] См. доказательства этого мнения в «Очерках арийской мифологии» В. Миллера, первая глава.

значение преобладает в семье и теперь, хотя, разумеется, оно усложняется, а иногда почти совсем закрывается нравственным элементом.

Вторая основная форма общества, неразрывно связанная с первою, определяет отношения людей не к внешней природе, а друг к другу непосредственно, имеет своим прямым предметом не труд людей, обращенный на внешнюю природу, а самих людей в их взаимодействии, как членов одного собирательного целого. Это есть *общество политическое*, или *государство* (πολιτεία, res publica). Задача экономического общества есть организация *труда*, задача общества политического есть организация *трудящихся*; разумеется, что государство имеет сторону экономическую, так же как экономическое общество имеет сторону политическую, и различие состоит лишь в том, что в первом преобладающее, центральное значение имеет интерес политический, а во втором — экономический. Так как существует *много* политических обществ, или государств, то рядом с задачей определять взаимные отношения между членами государства является еще другая задача — определять отношения между различными государствами — международные отношения; но эта вторая задача и все, что из нее вытекает, не есть безусловная необходимость, так как нельзя отрицать возможность осуществления всемирного государства, некоторое приближение к которому уже представляли великие монархии древности, в особенности Римская империя. Основной естественный принцип политического общества есть *законность*, или *право*, как выражение справедливости, причем разумеется, что частные формы или проявления этого принципа, то есть *действительные* права и законы в *действительных* политических обществах, имеют характер совершенно относительный и временный, так как необходимо определяются различными изменяющимися историческими условиями. Все действительные правовые учреждения, подвергаемые критерию абсолютных начал правды и блага, являются ненормальными, и все политическое существование человечества представляется какою-то наследственною болезнью.

Третья форма общества определяется религиозным характером человека. Человек хочет не только *материального* существования, которое обеспечивается обществом экономическим, и не только *правомерного* существования, которое дается ему обществом политическим, он хочет еще *абсолютного* существования — полного и вечного. Только это последнее есть для него истинное верховное благо, summum bonum, по отношению к которому материальные блага, доставляемые трудом экономическим, и формальные блага, доставляемые деятельностью политическою, служат только средствами. Так как достижение абсолютного существования, или вечной и блаженной жизни, есть высшая цель для всех одинаково, то она и становится необходимо принципом общественного союза, который может быть назван *духовным*, или *священным*, *обществом* (*церковь*)[3].

---

[3] Этим выражается только практическая сторона религии; о теоретической и творческой ее сторонах будет сказано в своем месте.

Таковы три основные формы общественного союза, проистекающие из существенной воли человека, или из его стремления к объективному благу. Очевидно, что первая степень — общество экономическое — имеет значение материальное по преимуществу, вторая — общество политическое — представляет преимущественно формальный характер и, наконец, третья — общество духовное — должно иметь значение всецелое, или абсолютное; первая есть внешняя основа, вторая — посредство, только третья есть цель. Прежде всего человек должен жить, а для этого необходим материальный, экономический труд, обеспечивающий его существование; но он знает, что плоды этого труда не суть сами по себе благо для его существенной воли и что отношения его к другим людям, имеющие в виду только приобретение этих материальных благ и образующие экономическое общество, не суть нравственные сами по себе; чтобы быть таковыми, они должны иметь форму справедливости или закона, которая устанавливается обществом политическим, или государством. Но полное благо человека не зависит, очевидно, и от *формы* его отношений к другим людям, так как даже идеально справедливая деятельность еще не дает блаженства; и если это блаженство не зависит, таким образом, ни от того, что доставляется внешним миром, ни от правомерной и разумной деятельности самого человека, то, очевидно, оно определяется такими началами, которые находятся за пределами как природного, так и человеческого мира, и только такое общество, которое основывается непосредственно на отношении к этим трансцендентным началам, может иметь своею прямою задачей благо человека в его целости и абсолютности. Таковым должно быть духовное общество, или церковь.

Переходим теперь ко второй сфере общечеловеческой жизни — к сфере знания. Человек в своей познавательной деятельности может иметь в виду или богатство фактических сведений, почерпаемых наблюдением и опытом из внешнего мира и из человеческой жизни, или же формальное совершенство знания, его логическую правильность как системы, или, наконец, его всецелость, или абсолютное содержание; другими словами, он может иметь в виду или истинность материальную, фактическую, или же истинность формальную, логическую, или, наконец, истинность абсолютную. Круг знаний, в котором преобладает эмпирическое содержание и главный интерес принадлежит материальной истинности, образует так называемую *положительную науку*; знание, определяемое главным образом общими принципами и имеющее в виду преимущественно логическое совершенство, или истинность формальную, образует отвлеченную *философию*; наконец, знание, имеющее своим первым предметом и исходною точкой абсолютную реальность, образует *теологию*. В положительной науке центр всего есть реальный факт, в отвлеченной философии — общая идея, в теологии — абсолютное существо. Первая, таким образом, дает необходимую материальную основу всякому знанию, вторая сообщает ему идеальную форму, в третьей получает оно абсолютное содержание и

верховную цель. Человек прежде всего стремится знать как можно больше из того, что его окружает; затем он видит, что материальные познания сами в себе не заключают истины или, точнее, что материальная истина сама по себе еще не есть настоящая полная истина; материальные фактические знания, опираясь на свидетельстве чувств, подлежат и обману чувств, могут быть иллюзией; они сами не представляют признаков своей действительности, эти признаки могут быть даны только в суждении разума. Но разум в своих всеобщих и необходимых истинах (логических и математических) имеет значение только формальное, он указывает только необходимые условия истинного познания, но не дает его содержания; к тому же, как *наш* разум, он может иметь только субъективное значение *для нас* как мыслящих. Таким образом, если настоящая объективная истина, составляющая цель нашего познания, не дается сама по себе ни внешнею наблюдаемою реальностью, на которую опирается положительная наука и которая, однако, может оказаться лишь чувственною иллюзией, если, далее, она не дается и чистым разумом, на котором основывается отвлеченная философия и который может оказаться лишь субъективною формой, то очевидно, что эта настоящая истина должна определяться независимым от внешней реальности и от нашего разума абсолютным первоначалом всего существующего, что и составляет предмет теологии. Только это начало сообщает настоящий смысл и значение как идеям философии, так и фактам науки, без чего первые являются пустою формой, а вторые — безразличным материалом.

Не трудно показать соответствие или аналогию, существующую между отдельными областями или степенями теоретической, познавательной, сферы и таковыми же степенями сферы практической, или общественной. Положительная наука соответствует экономической области по общему им материальному характеру, отвлеченная, или чисто рациональная, философия соответствует по своему формальному характеру обществу политическому, или государству, наконец, теология по своему абсолютному характеру соответствует области духовной, или церковной. Это последнее соответствие — теологии и церкви — ясно само по себе и не подлежит вопросу; что же касается до первых двух аналогий, то они на первый взгляд являются слишком общими и отвлеченными. Укажу, однако, на два обстоятельства, дающие им фактическое подтверждение. Во-первых, несомненно, что идея государства находила самых ревностных своих слуг и защитников именно в отвлеченных философах; чем ближе воззрения какого-нибудь мыслителя подходят к типу чисто рациональной философии, тем большее значение приписывает он государству, так что крайний представитель отвлеченной философии во всей ее чистоте — Гегель признает государство как полное объективное обнаружение, или практическое осуществление, абсолютной идеи. И действительно, в общественной сфере только государство основывается на формальном, отвлеченном, так сказать головном, принципе — принципе права или закона, который есть не

что иное, как практическое выражение логического начала; остальные же две области — церковь и экономическое общество — представляют интересы, совершенно чуждые отвлеченной философии, именно: церковь — интересы сердца, экономическое же общество — sit venia verbo — интересы брюха. С другой стороны, соответствие между положительною наукой и экономическим обществом подтверждается подобным же обстоятельством. В самом деле, представители того воззрения, которое относится отрицательно и к церкви, и к формальной государственности, хочет свести все общественные отношения к экономическим и экономический интерес признает главным, если не исключительным, интересом общества; представители этого воззрения — социалисты, по крайней мере самые последовательные и здравомыслящие из них, — склонны в теоретической сфере придавать исключительное значение положительному знанию, враждебно относясь к теологии и отвлеченной философии[4], и в свою очередь крайние представители положительно-научного направления склонны в общественной сфере давать преобладающее значение экономическим отношениям.

Обращаясь к последней основной сфере человеческого бытия — к сфере чувства, мы должны повторить, что чувство составляет предмет нашего рассмотрения не с своей субъективной личной стороны, а лишь поскольку оно получает общее, объективное выражение, то есть как начало творчества. Творчество материальное, которому идея красоты служит лишь как украшение при утилитарных целях, я называю *техническим художеством*, высший представитель которого есть зодчество. Здесь производительность творческого чувства[5] направляется человеком непосредственно на низшую внешнюю природу и существенную важность имеет материал. Такое же творчество, в котором, напротив, определяющее значение имеет эстетическая форма — форма красоты, выражающаяся в чисто идеальных образах, называется *изящным художеством* (schöne Kunst, beaux-arts) и является в четырех формах: ваяние, живопись, музыка и поэзия (легко заметить постепенное восхождение от материи к духовности в этих четырех видах изящного искусства). Ваяние есть самое материальное искусство, наиболее близкое к техническому художеству в высшей форме этого последнего — зодчестве, живопись уже более идеальна, в ней нет вещественного подражания, тела изображаются на плоскости; еще более духовный характер имеет музыка, которая воплощается уже не в самом веществе и не на нем, а только в движении и жизни вещества — в звуке; наконец поэзия (в тесном смысле этого термина) находит свое выраже-

[4] Социалисты-мистики и социалисты-философы являются отдельными исключениями, вся же масса социалистов ищет теоретической опоры только в положительной науке.

[5] «Творческое чувство» может казаться противоречием, но дело в том, что человек как конечное существо не может быть абсолютным творцом, то есть творить из себя самого, следовательно, его творчество необходимо предполагает восприятие высших творческих сил в чувстве

ние только в духовном элементе человеческого слова. Изящное искусство имеет своим предметом исключительно красоту, но красота художественных образов не есть еще полная, всецелая красота; эти образы, идеально-необходимые по форме, имеют лишь случайное, неопределенное содержание, говоря просто — их сюжеты случайны. В истинной же абсолютной красоте содержание должно быть столь же определенным, необходимым и вечным, как и форма; но такой красоты мы в нашем мире не имеем: все прекрасные предметы и явления в нем суть лишь случайные отражения самой красоты, а не органическая ее часть.

И порознь их отыскивая жадно,
Мы ловим отблеск вечной красоты;
Нам вестью лес о ней шумит отрадной,
О ней поток гремит струею хладной
И говорят, качаяся, цветы.

И любим мы любовью раздробленной
И тихий шепот вербы над ручьем,
И милой девы взор, на нас склоненный,
И звездный блеск, и все красы вселенной,
И ничего мы вместе не сольем.

Истинная цельная красота может, очевидно, находиться только в идеальном мире *самом по себе*, мире сверхприродном и сверхчеловеческом. Творческое отношение человеческого чувства к этому трансцендентному миру называется *мистикою*[6]. Такое сопоставление мистики с художеством может показаться неожиданным и парадоксальным, отношение мистики к творчеству является неясным. Правда, никто не затруднится допустить между мистикой и художеством следующие общие черты: 1) и то и другое имеют своею основой чувство (а не познавание и не деятельную волю); 2) и то и другое имеют своим орудием или средством воображение или фантазию (а не размышление и не внешнюю деятельность); 3) и то и другое, наконец, предполагают в своем субъекте экстатическое вдохновение (а не спокойное сознание). Тем не менее остается сомнительным для непосвященных, чтобы мистика и художество могли быть лишь различными проявлениями или степенями одного и того же начального фактора, — потому сомнительным, что мистике обыкновенно приписывается исключительно субъективное значение, отрицается у нее способность к такому же определенному и объективному выражению и осуществлению, какое несомненно принадлежит художеству. Но это есть заблуждение, происходящее от того, что никто почти не знает, что такое собственно ми-

[6] Следует строго различать мистику от мистицизма: первая есть прямое непосредственное отношение нашего духа к трансцендентному миру, второй же есть рефлексия нашего ума на то отношение и образует особое направление в философии, о котором будет говорено впоследствии *Мистика* и *мистицизм* так же относятся друг к другу, как, например, *эмпирия* и *эмпиризм*.

стика, так что для большинства само это название сделалось синонимом всего неясного и непонятного — что и совершенно естественно. Ибо хотя сфера мистики не только сама обладает безусловною ясностью, но и все другое она одна только может сделать ясным, но именно вследствие этого для слабых и невооруженных глаз свет ее невыносим и погружает их в абсолютную темноту. Дальнейшее объяснение объективно-творческого характера мистики заставило бы коснуться таких вещей, о которых говорить считаю преждевременным. Что касается до отношения к другим степеням, ясно, что мистика занимает в сфере творчества то же место, какое занимают теология и духовное общество в своих относительных сферах, точно так же как изящное художество по своему преимущественно формальному характеру представляет аналогию с философией и политическим обществом, а техническое художество, очевидно, соответствует положительной науке и обществу экономическому.

Мы рассмотрели основные формы общечеловеческого организма. Следующая таблица представляет их синоптически.

	I.	II.	III.
	Сфера творчества:	Сфера знания:	Сфера практической деятельности:
	Субъект. основа — чувство Объект. принцип — красота	Субъект. основа — мышление Объект. принцип — истина	Субъект. основа — воля Объект. принцип — общее благо
1 степ. абсолютная:	Мистика	Теология	Духовное общество (церковь)
2 степ. формальная:	Изящное художест.	Отвлеченная философия	Политическое общество (государство)
3 степ. матерьяльн.:	Техническое художество	Положительная наука	Экономическое общество (земство)

Должно заметить, что из трех общих сфер первенствующее значение принадлежит сфере творчества, а так как в самой этой сфере первое место занимает мистика, то эта последняя и имеет значение настоящего верховного начала всей жизни общечеловеческого организма, что и понятно, так как в мистике эта жизнь находится в непосредственной теснейшей связи с действительностью абсолютного первоначала, с жизнью божественною. С особенным удовольствием могу указать здесь, что великое значение мистики понято в новейшее время двумя философами самого свободномыслящего и даже отчасти отрицательного направления, философами враждебными ко всякой положительной религии и которых, таким образом, никак нельзя заподозрить в каком-нибудь традиционном пристрас-

тии по этому вопросу. Я разумею знаменитого Шопенгауэра и новейшего продолжателя его идей — Гартмана. Первый видит в мистике и основанном на ней аскетизме начало духовного возрождения для человека, открывающее ему высшую нравственную жизнь и «лучшее сознание» (das bessere Bewusstsein): только в ней человек действительно освобождается от слепого животного хотения и связанного с ним зла и страдания. Для Гартмана мистика есть коренное начало всего существенного и великого в личной и общечеловеческой жизни.

По закону развития общечеловеческий организм должен относительно указанных сфер и степеней своего бытия пройти три состояния (три фазы, три момента своего развития). В первом эти степени находятся в безразличии или смешении, так что каждая из них не имеет действительного отдельного бытия как самостоятельная, а существует лишь потенциально. Это безразличие, как уже было замечено, не может быть безусловным — ибо в таком случае не было бы никакой организации, даже зародышной, — оно состоит в том, что высшая, или абсолютная, степень поглощает, скрывает в себе все остальные, не допуская их самостоятельного проявления. Во втором моменте низшие степени выделяются из-под власти высшей и стремятся к безусловной свободе; сначала они все вместе безразлично восстают против высшего начала, отрицают его, но, для того чтобы каждая из них получила полное развитие, она должна утверждать себя исключительно не только по отношению к высшей, но и ко всем другим, должна также отрицать и их, так что за общею борьбой низших элементов против высшего следует необходимо междоусобная борьба в среде самих низших. А между тем и сама верховная степень вследствие этого процесса выделяется, определяется как такая, получает свободу и обусловливает таким образом возможность нового единства. Ибо, с одной стороны, ни одна из низших степеней не может получить исключительного господства (что было бы смертью для человечества) и, следовательно, они должны искать для своего единства некоторый высший центр вне себя, каким может быть только абсолютная степень; с другой же стороны, эта последняя не нуждается уже более в их внешнем подчинении или поглощении, какое было в первом моменте, потому что она вследствие предшествовавшего выделения, или обособления, получила собственную независимую действительность и может служить для низших степеней началом *свободного* единства, которое для них необходимо. Таким образом измененное состояние степеней вследствие процесса их обособления приводит в конце к новому, вполне органическому соединению, основанному на свободном сознательном подчинении низших степеней высшей как необходимому центру их собственной жизни. Осуществление этого нового единства образует третий момент общего развития. Рассмотрим теперь эти моменты в их исторической действительности.

Не подлежит никакому сомнению, что первый древнейший период человеческой истории представляет как свой господствующий характер

слитность, или необособленность, всех сфер и степеней общечеловеческой жизни. Не подлежит никакому сомнению, что первоначально не было ясного различия между духовным, политическим и экономическим обществом; первые формы экономического союза — семья и род — имели вместе с тем значение политическое и религиозное, были первым государством и первою церковью. Так же слиты были теология, философия и наука, мистика, изящное и техническое художество. Представители духовной власти — жрецы — являются вместе с тем как правители и хозяева общества; они же суть богословы, философы и ученые; находясь в непосредственном мистическом общении с высшими силами бытия, они вместе с тем в виду целей этого общения направляют художественную и техническую деятельность. Древнейшие храмы не суть только здания, назначенные для общественного культа и соединяющие для этой цели технику и изящное искусство, — они суть кроме того таинственные святилища, где видимо и осязательно проявляются высшие потенции, и все в этих храмах направлено к тому, чтобы облегчить такие проявления. Всем известно, что отдельные художества в древнейшем периоде представляют, во-первых, ту особенность, что они гораздо теснее между собою связаны, чем теперь, еще не выказали вполне свои особенности, так что невозможно отделить древнейшую поэзию от музыки, древнейшую живопись от ваяния и даже зодчества (например, на египетских памятниках), и, во-вторых, — что все они служат одной иерархической цели, то есть подчинены и даже слиты с мистикой. Степень абсолютная, степень формальная и материальная, затем сферы творчества, знания и практической деятельности собраны здесь в одном фокусе. В области знания в эту эпоху, собственно говоря, нет совсем различия между теологией, философией и наукой, — вся эта область представляет одно слитное целое, которое может быть названо *теософией*; область церкви, государства и экономического общества представляет первоначально такое же единство в форме *теократии*; наконец, мистика, изящное и техническое художество являются как одно мистическое творчество, или *теургия*[7], а все вместе представляет одно религиозное целое. Разумеется, что в историческом развитии древнего мира эта слитность является более или менее полною и сила первоначального единства не везде и не всегда в древнем мире сохранялась одинаково; уже очень рано в Греции и Риме (а отчасти даже и в Индии) начинается последовательное выделение различных жизненных сфер и элементов. Тем не

[7] Не нужно думать, что теократия была только там, где было владычество жрецов как касты: и гражданское правительство было теократией, так как основывалось на религии; respublica имела характер священный (sacer populus romanus); она была вместе и церковью и государством, то есть, собственно говоря, не была ни тем ни другим в их теперешнем смысле, а представляла их безразличие. Правители и военноначальники приносили жертвы богам и имели, таким образом, религиозный характер, с другой стороны, верховный жрец был вместе с тем и rex, и первоначально не по одному только названию (rex sacrorum), а и на самом деле

менее необходимо признать, что для общечеловеческого сознания первоначальная слитность была решительно и в самом своем корне потрясена только с появлением христианства, когда впервые принципиально отделилось sacrum от profanum. И в этом отношении, как нанесшее окончательный удар внешнему невольному единству, христианство является началом настоящей свободы. Проследим это решительное отделение и обособление сфер и степеней, начавшееся с появлением христианства, сперва в самой внешней и потому наиболее определенной сфере — практической деятельности и основанных на ней общественных форм.

Сначала, по закону развития, две низшие степени отделяются *вместе* от высшей как profanum или naturale от sacrum или divinum; точнее говоря, вторая степень, еще включая в себя третью, отделяется от первой: государство, еще слитое с экономическим обществом, отделяется от церкви. Это отделение совершилось необходимо по натуре вещей, по логике фактов независимо от сознательной личной воли людей. Христианство, как оно является в сознании своих первых проповедников, вовсе не стремилось к какому бы то ни было общественному перевороту: вся задача его состояла в религиозно-нравственном возрождении отдельных людей в виду наступающей кончины мира. На государственную власть проповедники христианства смотрели вовсе не враждебно, противопоставляя себя как детей Божиих языческому миру как царству зла и диавола («знаем, что от Бога есмы, и мир целый во зле лежит»); они видели в государственной власти бессознательное орудие Божие, назначенное к сдержанию и обузданию темных сил язычества. Христианство как духовное общество противопоставляет себя другому, плотскому обществу — язычеству, а не государству как такому. Но именно в этом и заключается принципиальное отделение церкви от государства. В самом деле, раз христианская церковь признавала себя единственным духовным священным обществом, смотря на все остальное как на profanum, она тем самым отнимала у государства все его прежнее значение, отрицала священную республику. Признавая государство только как сдерживающую репрессивную силу, христиане отнимали у него всякое положительное духовное содержание. Император — последний бог языческого мира — мог быть для них только верховным начальником полиции. Этим отрицается самый принцип древнего общества, состоявший именно в обожествлении республики и императора как ее представителя в слитности духовного и светского начал, так что императоры, преследуя христиан, действовали не как носители государственной власти в тесном смысле, которой вовсе не угрожало христианство, а как носители всего древнего сознания.

Для первоначальных христиан вселенная разделялась на два царства — царство Божие, состоявшее из них самих, и царство злого начала, состоявшее из упорных язычников, к которому принадлежала и государственная власть, поскольку она отождествляла себя с языческим миром. Такое воззрение подробно развивается, как известно, Августином в его De

civitate Dei. Но это было лишь последнее запоздалое выражение прежнего взгляда. Этот взгляд в самом деле не мог сохраниться, когда представительница язычества — императорская власть, в лице Константина В<еликого>, не только прекратила вражду против христианства, но прямо стала под его знамя и когда вслед за тем весь языческий мир, по крайней мере наружно, стал христианским. Церковь дала свою санкцию обращенному государству, соединилась с ним, но соединилась только механически. Произошел внешний компромисс. Церковь явилась связанною с государством, но не могла внутренне проникнуть его, ассимилировать себе и сделать своим органом, ибо само тогдашнее христианство не имело уже (или, лучше, не имело еще) для этого достаточно внутренней силы: первоначальные дни чудного сверхъестественного возбуждения, дни апостолов и мучеников прошли, а для сознательного нравственного перерождения время еще не наступило.

Государство римско-византийское сохранило совершенно языческий характер, в нем не произошло решительно никакой существенной перемены. Нельзя указать ни одного сколько-нибудь значительного различия между государственным строем при язычнике Диоклетиане и при quasi-христианах Феодосии или Юстиниане: тот же принцип, те же учреждения; принцип — римское, языческое право, учреждения — смесь римских республиканских форм с восточною деспотиею. Юстиниан, который созывает вселенский собор, для которого Ориген не был достаточно православен, — этот самый Юстиниан издает систематический свод римского права для своей христианской империи. Между тем христианство для того и явилось, чтобы упразднить власть закона. Оно определяет себя как царство благодати, закон же является для него орудием Божиим только в Ветхом завете по жестокосердию Иудеев, и также, как было замечено, признается им и в мире языческом в смысле репрессивной силы, сдерживающей сынов диавола, но не имеющей никакого значения для сынов Божиих, для церкви; если же теперь, когда царство диавола видимо исчезло, когда все члены государства стали и членами церкви и постольку сынами Божиими, внешний закон тем не менее сохраняет свою силу, то это очевидно доказывает, что обращение было только номинальное. Было бы, разумеется, ребячеством упрекать за это церковь: все дело в том, что возрождающая сила христианства не могла распространиться разом по всему организму человечества, пока этот организм не завершил еще своего необходимого развития, не достиг еще полной меры возраста Христова.

Итак, со времени Константина Великого мы имеем совместное существование двух, по существенному характеру, по принципу своему разнородных социальных форм — церкви и государства. На Востоке государство благодаря своей старой крепкой организации оказалось сильнее церкви и de facto подчинило ее себе, но именно вследствие того, что эта организация была исключительно традиционною, лишенною всяких новых внутренних начал, государство здесь не могло развиваться, — оно пало

вместе с восточною церковью перед мусульманством. Иное отношение является, как известно, на Западе. Здесь, с одной стороны, вследствие того, что церкви пришлось иметь дело не с организованным Византийским государством, а с нестройными полчищами германских варваров, она получает огромную силу, с другой стороны, сами эти германские варвары, принявшие внешним образом католичество и подчинившиеся ему, но сохранившие свою внутреннюю самобытность, внесли в историю новые начала жизни (соответствующие второму моменту общечеловеческого развития) — сознание безусловной свободы, верховное значение лица. Против хаотического мира германских завоевателей церковь естественно должна была присвоить себе предание римского единства, сделаться римскою цезарическою церковью или церковным государством, а это необходимо вызывало вражду со стороны светского германского государства, как незаконное вторжение в его сферу. Таким образом, на Западе церковь и государство являются уже как враждебные, борющиеся между собою силы. Но является и нечто большее: в средневековом Западе мы видим впервые ясное разделение общества политического и общества экономического — государства и земства. Внешним основанием для этого разделения было то обстоятельство, что германские дружины, образовавшие средневековый государственный строй, имели под собою целый чуждый им, ими завоеванный и порабощенный, слой населения кельто-славянского. Эти населения, лишенные всяких политических прав, имели значение исключительно экономическое, как рабочая сила; но, будучи христианами, они не могли быть безусловно исключены из общественного строя подобно древним рабам; таким образом, они составляли общественный слой, особое общество — экономическое, или земство, одинаково чуждое римской церкви и германскому государству. Скоро у этого низшего слоя является своя особенная религия — катаризм, или альбигойство, возникшая впервые на славянском Востоке под именем богумильства и оттуда распространившаяся по всему кельто-славянскому миру. Но эта религия, возбуждавшая против себя одинаково вражду как римской церкви, находившейся тогда на вершине своего могущества, так и феодального государства, погибла в потоках крови.

Крестовый поход против альбигойцев был последним важным актом общей союзной деятельности римской церкви и государства. Разрыв между ними, совершившийся еще ранее в Германии, скоро распространился на бóльшую часть Европы. В начале средних веков, после кратковременной империи Карла Великого, светское государство, раздробленное на множество феодальных областей и имея в действительности столько же голов, сколько было могущественных феодалов, является крайне слабым, и единственную общую единящую силу на Западе представляет римская церковь, которая и стремится присвоить себе политическое значение. Чтобы успешно бороться с нею, светское государство должно было достигнуть прочного единства и побороть враждебных ему феодалов. Испол-

нить эту задачу могли только национальные короли, так как вследствие значительного обособления различных народностей Священная Германоримская империя оставалась лишь тенью великого имени. Как совершился процесс государственного объединения в Европе описывать здесь не место; достаточно сказать, что к концу средних веков и римская церковь и феодализм одинаково потрясены и настоящею силой является государственная власть, представляемая национальными королями.

Римская церковь, сама ставшая государством, захватывавшая политическую область, не могла ужиться с новою, усилившеюся государственностью; а так как совершенно отделиться от всякой церкви государство еще не могло, ввиду того что религиозные верования еще сохраняли свою силу и значение для народного сознания, то явилась для государства настоятельная нужда в новой, измененной церкви, потребовалась церковная реформа, которая против римского церковного государства поставила бы государственную церковь, т. е. церковь, подчиненную государству, определяемую им в своих практических отношениях. Этой потребности вполне отвечало протестантство. Если средневековые ереси обнаруживали попытки создать земскую кельто-славянскую церковь, то протестантство несомненно произвело церковь государственную и германскую. Отсюда его успех преимущественно в германских землях. Но, разумеется, этот успех отразился и во всей остальной Европе на взаимных отношениях церкви и государства, и рано или поздно эти отношения должны были повсюду измениться в протестантском смысле[8].

Начало новых веков характеризуется, таким образом, в сфере общественной решительным обособлением государства и образованием новой государственной церкви. Но государство как начало чисто формальное не могло усилиться само собою, не опираясь на какую-либо реальную силу. И действительно, с самого начала своей борьбы против феодализма и церкви государство искало помощи земства, представляемого так называемым tièrs-état, которое и получило таким образом некоторое политическое значение. Но связь между государством и земством была чисто внешняя и преходящая; они соединились только против общих врагов; когда же эти враги были побеждены, то королевская власть в силу общего принципа западного развития стала стремиться к полному обособлению, стала присваивать себе абсолютное значение в своей исключительной централизации и вместо служения народным интересам явилась как подавляющая и эксплуатирующая народ враждебная сила. Но тем самым монархический абсолютизм лишал себя всякой реальной почвы, и момент его величайшего торжества был началом его падения. В своей борьбе против церкви и феодализма государственная власть опиралась не на какой-нибудь высший принцип, а исключительно на реальную силу, но эта сила

[8] Разумеется этим не исчерпывается значение протестантства, которое было не только церковною, но и общерелигиозною реформою.

принадлежала не государству самому по себе, а давалась ему земством, и королевская власть имела, таким образом, действительное значение лишь как представительница народа[9]. Когда же государственный абсолютизм отказался от такого значения и отделился от народа в своем исключительном самоутверждении, то необходимо та реальная сила, на которую он прежде опирался, должна была обратиться против него. Земство необходимо восстало против абсолютного государства и превратило его в безразличную форму, в исполнительное орудие народного голосования. Это превращение, составляющее главный результат французской революции, так или иначе распространилось на весь западный континент (в Англии оно совершилось ранее более постепенным и сложным образом). Европа, покоренная революционною Францией и только с помощью посторонней силы — России — освободившаяся от внешнего ей подчинения, внутренне осталась проникнутою революционным принципом, и скоро повсюду на место прежней абсолютной монархии является новая государственная форма — конституционная, или парламентарная. Но со времени французской революции, которая как будто одним ударом разрушила обаяние старых традиционных начал, отрицательное движение истории идет с быстротою чрезвычайною. Не успели гражданские формы, возникшие из революции, распространиться по всей Европе, как уже является ясное сознание, что это только переход, что настоящее дело не в том.

Народ или земство, восставшее на Западе против абсолютной церкви и абсолютного государства и победившее их в своем революционном движении, само не может удержать своего единства и целости, распадается на враждебные классы, а затем необходимо должно распасться и на враждебные личности. Общественный организм Запада, разделившийся сначала на частные организмы, исключающие друг друга, должен наконец раздробиться на последние элементы, на атомы общества, то есть на отдельные лица, и эгоизм корпоративный, кастовый, должен перейти в эгоизм личный. Революция передала верховную власть народу; на место феодального принципа породы, на место политико-теологического принципа абсолютной монархии Божиею милостью она поставила принцип народовластия. Но под народом здесь разумеется простая сумма отдельных лиц, все единство которых заключается в случайном согласии желаний и интересов, — согласии, которого может и не быть. Уничтожив те традиционные связи, те идеальные начала, которые в старой Европе делали каждое отдельное лицо только элементом высшей общественной группы и, разделяя человечество, соединяли людей, — разорвав эти связи, революционное движение предоставило каждое лицо самому себе и вместе с тем уничтожило его органическое различие от других. В старой Европе это различие и, следовательно, неравенство лиц обусловливалось принадлеж-

[9] Нормальное же отношение есть то, при котором ни государство не служит народу, ни народ государству, а оба одинаково служат одному высшему началу.

ностью к той или другой общественной группе и местом, в ней занимаемым; с уничтожением же этих групп в их прежнем значении исчезло и это идеальное неравенство, осталось только низшее натуральное неравенство личных сил. Из свободного проявления этих сил должны были создаться новые формы жизни на место разрушенного мира. Но никаких положительных оснований для такого нового творчества не было дано революционным движением. Легко видеть в самом деле, что принцип свободы, в отдельности взятый, имеет только отрицательное значение. Я могу жить и действовать свободно, то есть не встречая никаких произвольных препятствий и стеснений, но этим, очевидно, нисколько не определяется положительная цель моей деятельности, содержание моей жизни. В старой Европе жизнь человеческая получала свое идеальное содержание от католической религии, с одной стороны, и от рыцарского феодализма — с другой. Это идеальное содержание давало старой Европе ее относительное единство и высокую героическую силу, хотя уже оно таило в себе начало того дуализма, который должен был необходимо привести к последующему распадению. Революция окончательно отвергла старые идеалы, что было, разумеется, необходимо, но по своему отрицательному характеру не могла дать новых; она освободила индивидуальные элементы, дала им абсолютное значение, но лишила их деятельность необходимой почвы и пищи. Поэтому мы видим, что чрезмерное развитие индивидуализма в современном Западе ведет прямо к своему противоположному — к всеобщему обезличению и опошлению. Крайняя напряженность личного сознания, не находя себе соответствующего предмета, переходит в пустой и мелкий эгоизм, который всех уравнивает. Единственное существенное различие и неравенство между людьми, еще существующее на Западе, есть неравенство богача и пролетария; единственное величие, единственная верховная власть, еще сохраняющая там действительную силу, есть величие и власть капитала. Революция, утвердившая в принципе демократию, на самом деле произвела пока только плутократию. Народ управляет собою только de jure, de facto же власть над ним принадлежит ничтожной его части — богатой буржуазии, капиталистам. Так как плутократия по природе своей доступна снизу для всякого, то она и является царством свободного соревнования, или конкуренции. Но эта свобода и равноправность далеко не есть безусловное; существование наследственной собственности и ее сосредоточение в немногих руках делает из буржуазии отдельный привилегированный класс, а огромное большинство рабочего народа, лишенное всякой собственности, при всей своей абстрактной свободе и равноправности в действительности превращается в порабощенный класс пролетариев. Но существование постоянного пролетариата, составляющее характеристическую черту современного Запада, именно там-то и лишено всякого оправдания. Ибо если старый порядок опирался на известные абсолютные принципы, то современная плутократия может ссылаться в свою пользу только на силу факта, на исторические условия. Но

эти условия меняются; на исторических условиях было основано и древнее рабство, что не помешало ему исчезнуть. Если же говорить о справедливости, то как скоро признано, что власть дается материальным богатством (так как оно принимается за высшую цель жизни), то не справедливо ли, чтобы богатство и соединенная с ним власть принадлежали тому, кто его производит, то есть рабочим? Разумеется, капитал, то есть результат предшествовавшего труда, столь же необходим для произведения богатства, как и настоящий труд, но никем и никогда не была доказана необходимость их безусловного разделения, то есть чтобы одно лицо должно быть *только* капиталистом, а другие *только* рабочими. Итак, является стремление со стороны труда, то есть рабочих, завладеть капиталом, что и составляет ближайшую задачу *социализма*. Но этот последний имеет и более общее значение: это есть окончательное принципиальное выделение и самоутверждение общества экономического в противоположность с политическим и духовным. Современный социализм требует, чтобы общественные формы определялись исключительно экономическими отношениями, чтобы государственная власть была только органом экономических интересов народного большинства. Что же касается до общества духовного, то его, разумеется, совершенно отрицает современный социализм[10].

Таково последнее слово общественного развития во втором моменте общечеловеческой истории, представляемом западною цивилизацией. Этот второй момент характеризуется в общественной сфере, как мы видели, сначала отделением общества светского вообще от общества церковного, затем — распадением самого светского общества на государство и земство, так что являются собственно три общественные организации, из которых каждая в свою очередь пользуется верховным господством, стремясь исключить или же подчинить себе две остальные. Это есть процесс совершенно последовательный и необходимый, и наступающее ныне на Западе господство третьей общественной организации — экономической, принципиально утверждаемое социализмом, есть такой же необходимый шаг на пути западного развития, каким было в свое время господство католической церкви, а потом абсолютизм государства. Но очевидно, что необходимость всех этих трех исключительных господств есть чисто историческая, следовательно, условная и временная, и если ни один разумный и беспристрастный человек не может верить в безусловную необходимость для человечества католической церкви или монархии à la Louis XIV, то точно так же было бы смешно видеть в социализме последнее вселенское откровение, долженствующее переродить человечество. На самом деле никакое изменение общественных отношений, никакое пересоз-

---

[10] Старый же социализм (первой половины текущего столетия) в некоторых своих школах старался слить духовное общество с экономическим, то есть собственно придать этому последнему значение первого, сделать из рабочего союза церковь, — нелепая попытка, которая привела только к комическим результатам.

дание общественных форм не может удовлетворить тех вечных требований и вопросов, которыми определяется собственно человеческая жизнь. Если мы предположим даже полное осуществление социалистической задачи, когда все люди одинаково будут пользоваться благами и удобствами цивилизованной жизни, с тем большею силой и неотступностью встанут перед нами эти вечные вопросы о внутреннем содержании жизни, о высшей цели человеческой деятельности. А ответ на эти вопросы очевидно не может быть найден в области практических отношений; за ним мы должны необходимо идти в сферу знания. Что же представляет нам здесь западная цивилизация?

Характеристическим свойством западного развития и в области знания является последовательное выделение и исключительное обособление трех ее степеней. Первоначально является разделение между знанием священным, теологией, и знанием светским, или натуральным. В этом последнем еще не обозначилось в средние века различие между собственно философией и эмпирической наукой — обе вместе образуют одну философию, которая признается служанкой богословия, и только к концу средних веков (в эпоху Возрождения) она освобождается от этой службы. Условия этого освобождения были следующие. Во-первых, теология, по естественному сродству опиравшаяся на авторитет церкви, тем самым лишалась своей силы с практическим освобождением людей от церковной власти. Далее, теология в своем стремлении к исключительному господству в сфере знания делала незаконные захваты в области философии и науки, именно хотела средствами, ей исключительно принадлежащими, то есть предполагаемым авторитетом Писания и церкви, утверждать известные положения, по существу их подлежащие только ведению разума или же опыта, причем естественно случалось, что такие положения принимались как раз в смысле противном разуму и опыту. Между тем сама эта схоластика своими формальными построениями способствовала выработке философского мышления, которое в эпоху Возрождения усилилось еще лучшим знакомством с греческою философиею, а когда явился и расширенный опыт, то противоречие резко обозначилось и теологический авторитет решительно поколебался. Наконец, внутренним своим развитием схоластическая теология, как и все одностороннее, ведущее к своему противоположному, приводила к признанию исключительных прав разума, к рационализму, который с XVI-го века и является уже господствующим[11].

Во время Возрождения философия, вместе с нераздельною еще от нее, в ней, так сказать, скрытою наукой, борется в качестве знания натурального против теологии как знания сверхъестественного (а в схоластике часто и противоестественного) и скоро побеждает ее. В XVII-м столетии схоластическая теология уже принадлежит истории, хотя мертворож-

[11] Диалектическая необходимость перехода от господства авторитета к господству разума указана мною в сочинении «Кризис западной философии», в начале Введения.

денные ее продукты, а также и попытки восстановить ее прежнее значение появляются и до сего дня[12]. Но вслед за победой натурального знания в нем самом обозначается разделение. Уже в начале новых веков являются два противоположные умственные направления — рационалистическое и эмпирическое; это последнее в XVIII, а еще более в XIX-м веке решительно примыкает к выделившимся из философии положительным наукам и вступает в борьбу с направлением рационалистическим, или чисто философским. Это оправдывается тем, что в конце прошлого и начале нынешнего столетия рационалистическая философия, окончательно освободившаяся в критике чистого разума от всякой связи с теологией, начинает стремиться к исключительному господству в области знания и утверждает себя в гегелиянстве как знание абсолютное. Гегель для философии то же, что Людовик XIV для государства, и как Людовик XIV своим абсолютизмом навсегда уронил значение монархического государства на Западе, так и абсолютизм Гегеля привел к окончательному падению рационалистическую философию. И здесь выступает tièrs-état — положительная наука, которая ныне в свою очередь изъявляет притязание на безусловное господство в области знания, также хочет быть всем. Это притязание решительно выставляется так называемым позитивизмом, который пытается соединить все частные науки в одну общую систему, долженствующую представлять всю совокупность человеческих знаний. Для этого воззрения теология и философия (которая получает здесь нарицательное название метафизики) суть отжившие, хотя и необходимые в свое время фикции. Но позитивизм идет далее. Подобно тому как социализм не только отрицает значение церкви и государства и всю их власть хочет передать земству или экономическому обществу, но еще и в самом этом обществе стремится уничтожить различение между капиталистами и рабочими в пользу этих последних, — аналогично этому и позитивизм не только отрицает теологию и философию и приписывает исключительное значение положительной науке, но и в самой этой науке хочет уничтожить различие между познанием причин и познанием явлений как таких, утверждая исключительно этот последний род познания. Вообще позитивизм в области знания совершенно соответствует социализму в области общественной и также представляет в своей сфере необходимое последнее слово западного развития, и поэтому всякий поклонник западной цивилизации должен признать себя позитивистом, если только хочет быть последовательным.

Но когда мы будем смотреть на абсолютизм эмпирической науки, возвещаемый позитивизмом, с общечеловеческой, а не ограниченной западнической точки зрения, то легко увидим его ничтожество. Как социализм, если бы даже осуществились все его утопии, не мог бы дать никакого удов-

[12] Так, например, в сочинениях аббата Гратри, в истории средневековой философии Штёкля и др.

летворения существенным требованиям человеческой *воли* — требованиям нравственного покоя и блаженства[13], так точно и позитивизм, если бы даже исполнились его pia desideria и все явления, даже самые сложные, были сведены к простым и общим законам, не мог бы дать никакого удовлетворения высшим требованиям человеческого *ума*, который ищет не фактического познания (то есть констатирования) явлений и их общих законов, а разумного их объяснения. Наука, как ее понимает позитивизм, отказываясь от вопросов *почему* и *зачем* и *что есть*, оставляющая для себя только неинтересный вопрос *что бывает* или *является*, тем самым признает свою теоретическую несостоятельность и вместе с тем свою неспособность дать высшее содержание жизни и деятельности человеческой[14].

К подобному же результату пришло западное развитие и в области творчества. Современное западное художество не может давать идеального содержания жизни по той простой причине, что само его потеряло. В сфере творчества мы видим на Западе такую же смену трех господств. В средние века свободного художества не существует; все подчинено мистике. С эпохи Возрождения вследствие общего ослабления религиозных начал, с одной стороны, и специального влияния вновь открытого античного искусства — с другой, выступает изящное художество формы, сначала в живописи (и ваянии), потом в поэзии и, наконец, в музыке. В наш век наступило третье господство — технического искусства, чисто реального и утилитарного. Искусство для искусства, то есть для красоты, так же чуждо нашему веку, как и мистическое творчество; если еще и появляются чисто художественные произведения, то лишь в качестве забавных безделок. Подражание поверхностной действительности и узкая утилитарная идейка — так называемая тенденция — вот все, что требуется ныне от художественного произведения. Искусство превратилось в ремесло — это всем известно. Разумеется, исключительно религиозное, так же как и исключительно формальное творчество оба односторонни и потому должны были потерять свое значение, но современный реализм, будучи не менее их односторонен, кроме того лишен глубины первого и идеального изящества второго; единственное его достоинство это — легкость и общедоступность.

Итак, экономический социализм в области общественной, позитивизм в области знания и утилитарный реализм в сфере творчества — вот последнее слово западной цивилизации. Есть ли это вместе с тем послед-

---

[13] Уже по той причине, что действительное блаженство предполагает для себя вечность:

Знай, для любви и для счастья мне нужно бессмертье,
Вечности счастие просит, вечности требует жизнь...
Эта тяжелая мысль над душой тяготеет,
Сердце грызет, как змея, отравляет блаженство.

[14] Ибо для этого нужно было бы ответить на вопрос, *что должно быть*; эмпирическая же наука знает только, что бывает, но первое, очевидно, не следует из второго, идеал не следует из действительности, цель не вытекает из факта.

нее слово всего человеческого развития? Непреложный закон этого развития дает отрицательный ответ. Западная цивилизация по общему своему характеру представляет только второй, переходный фазис в органическом процессе человечества, а для полноты этого процесса необходим третий. И еще не должно забывать, что вследствие отрицательного и низменного характера тех конечных результатов, к которым пришла западная цивилизация, эти результаты не могли сделаться действительно всеобщими или вселенскими, не могли внутренне, радикально упразднить те старые, относительно высшие начала, которые были ими вытеснены только из сознания поверхностного большинства. Так все политические (а в будущем и социальные) революции могут уничтожать те или другие исторические формы государства, но самый формальный принцип его для них недосягаем, а с другой стороны, государство могло победить, но не могло уничтожить своего старого противника — церковь: этот старый враг все еще стоит над ним, в то время как оно уже давно имеет дело с новыми врагами. Философия считается отжившею, но не только она сохраняет своих адептов между лучшими умами, но и теология — своих. Далее, мистика не только продолжает существовать втайне, но время от времени показывается и въявь (хотя бы только с заднего двора), производя комическую панику среди трезвых умов. Не умерло и идеальное искусство, и не без отзыва раздается голос поэта:

Правда все та же! средь мрака ненастного
Верьте в святую звезду вдохновения,
Дружно гребите во имя прекрасного
Против течения!

.....

Други, гребите! напрасно хулители
Нас оскорбляют своею гордынею,
На берег вскоре мы, волн победители,
Выйдем торжественно с нашей святынею.

Такая внутренняя живучесть мнимо отживших форм совершенно понятна: последние результаты западной цивилизации по своей узкости и мелкости могут удовлетворять только такие же узкие и мелкие умы и сердца. Пока существует в человечестве религиозное чувство и философская пытливость, пока есть у него стремление к вечному и идеальному, до тех пор и мистика, и чистое художество, и теология, и метафизика, и церковь останутся непоколебимо, несмотря на все успехи и все притязания низших степеней, проводником которых является только умственный и нравственный vulgus. Эти низшие степени не могут заменить собою высших по той же причине, по какой удовлетворение животной потребности не может заменить удовлетворения потребности духовной и вульгарная Афродита не может обладать венцом Афродиты небесной. Правда, те формы, в которых небесная Афродита являлась на Западе, могли быть только исключитель-

ны и, следовательно, несовершенны, что и делало неизбежным их относительный упадок, но действительно, внутренне упразднены эти формы могут быть очевидно лишь лучшим, то есть полным, всецелым осуществлением тех же высших начал, а никак не отрицательным действием начал низших. Очевидно в самом деле, что как скоро существует, например, религиозное начало в человеке, то плохая религия может быть действительно упразднена только лучшею, а никак не простым атеизмом; точно так же если существует метафизическая потребность, то плохая метафизика может быть упразднена хорошею метафизикой же, а никак не простым отрицанием всякой метафизики.

Но идем далее. Не только отдельные низшие степени во втором моменте развития не могут достигнуть исключительного преобладания, к которому они стремятся, но и весь этот второй момент или фазис исторического развития, представляемый западною цивилизацией, не может вытеснить из истории представителей первого ее фазиса — фазиса субстанциального единства и безразличия. В самом деле, западная цивилизация не сделалась общечеловеческою, вселенскою, она оказывается бессильною против целой культуры — мусульманского Востока. Как только в историческом западном христианстве обозначились те черты, которые составляют его односторонность, как только стало оказываться, что этот христианский мир в своей исключительности стремится представлять только момент распадения и борьбы в историческом развитии — так силы древнего Востока, сначала совершенно парализованные христианством, снова оживают в виде ислама, который не только не поддается перед христианским Западом, но и с успехом наступает на него; и доселе Европа, при всем своем развитии, должна была терпеть и признавать на своей почве своего исконного врага, а под конец даже вступить в союз с ним. И это необходимо, потому что второй момент, взятый в своей отдельности, рассматриваемый не как переход к третьему, а сам по себе, не только не выше, но в известном смысле даже ниже первого.

Мы видели в самом деле, что и в сфере общественных отношений, и в сфере знания и творчества вторая сила[15], управляющая развитием западной цивилизации, будучи предоставлена сама себе, неудержимо приводит ко всеобщему разложению на низшие составные элементы, к потере всякого универсального содержания, всех безусловных начал существования. И если восточный мир, представляющий первый момент — исключительного монизма, — уничтожает самостоятельность человека и утверждает только бесчеловечного бога, то западная цивилизация стремится прежде всего к исключительному утверждению безбожного человека, то есть человека, взятого в своей наружной, поверхностной

[15] Употребляю здесь слово «сила» для обозначения общего принципа, определяющего известный момент в историческом развитии человечества, оставляя в стороне вопрос, в чем состоит эта сила сама по себе.

отдельности и действительности и в этом ложном положении признаваемого вместе и как единственное божество, и как ничтожный атом: как божество для себя, субъективно, и как ничтожный атом — объективно, по отношению к внешнему миру, которого он есть отдельная частица в бесконечном пространстве и преходящее явление в бесконечном времени; понятно, что все, что может произвести такой человек, будет дробным, частным, лишенным внутреннего единства и безусловного содержания, ограниченным одною поверхностью, никогда не доходящим до настоящего средоточия. Отдельный эгоистический интерес, случайный факт, мелкая подробность — атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве — вот последнее слово западной цивилизации. И поскольку даже исключительный монизм выше этого атомизма, поскольку даже плохое начало лучше совершенного безначалия, или безголовости, постольку первый момент развития выше второго, в отдельности взятого, и мусульманский Восток выше западной цивилизации. Эта цивилизация выработала частные формы и внешний материал жизни, но внутреннего содержания самой жизни не дала человечеству; обособив отдельные элементы, она довела их до крайней степени развития, какая только возможна в их отдельности, но без органической связи они лишены живого духа, и все это богатство является мертвым капиталом. И если история человечества не должна кончиться этим отрицательным результатом, этим ничтожеством, если должна выступить новая историческая сила, то задача ее будет уже не в том, чтобы вырабатывать отдельные элементы жизни и знания, созидать новые культурные формы, а в том, чтобы оживить и одухотворить враждебные и мертвые в своей вражде элементы высшим примирительным началом, дать им общее безусловное содержание и тем освободить их от исключительного самоутверждения и взаимного отрицания. Но откуда может быть взято это безусловное содержание жизни и знания? Оно не может находиться в самом человеке как частном, относительном существе; не может оно заключаться и во внешнем мире, который представляет только низшие ступени того развития, на вершине которого находится сам человек, и если он не может найти безусловных начал в самом себе, то в низшей природе еще менее; и тот, кто кроме этой видимой действительности себя и внешнего мира не признает никакой другой, должен отказаться от всякого идеального содержания жизни, от всякого истинного знания и творчества. В таком случае для человека остается только низшая животная жизнь. Но в этой жизни счастие если и достигается, то всегда оказывается иллюзией[16], и так как, с другой стороны, стремление к высше-

[16] Сочти все радости, что на житейском пире
Из чаши счастия пришлось тебе испить,
И согласись, что чем бы ни был ты в сем мире,
Есть нечто лучшее — не быть.

му и при сознании своей неудовлетворимости все-таки остается, становясь только источником величайших страданий, то естественным заключением является, что жизнь есть игра, не стоящая свеч, и совершенное ничтожество представляется как желанный конец и для отдельного человека, и для всего человечества. Избежать этого заключения можно, только признавая выше человека и внешней природы другой, безусловный, божественный мир, бесконечно более действительный, богатый и живой, нежели этот мир кажущихся поверхностных явлений. И это признание тем естественнее, что сам человек, по своему вечному началу, принадлежит к тому трансцендентному миру и в высших степенях своей жизни и знания всегда сохранял с ним не только субстанциальную, но и актуальную связь.

Итак, третья сила, долженствующая дать человеческому развитию его безусловное содержание, может быть только откровением того высшего, божественного мира, и те люди, тот народ, чрез который эта сила имеет проявиться, должен быть только *посредником* между человечеством и сверхчеловеческою действительностью, свободным, сознательным орудием этой последней. Такой народ не должен иметь никакой специальной ограниченной задачи, он не призван работать над формами и элементами человеческого существования, а только сообщить живую душу, дать средоточие и целость разорванному и омертвелому человечеству чрез соединение его с всецелым, божественным началом. Такой народ не нуждается ни в каких особенных преимуществах, ни в каких специальных силах и внешних дарованиях, ибо он действует не от себя, осуществляет не свое. От народа — носителя третьей божественной потенции требуется только свобода от всякой исключительности и односторонности, возвышение над узкими, специальными интересами, требуется, чтобы он не утверждал себя с исключительною энергией в какой-нибудь частной низшей сфере жизни и деятельности, требуется равнодушие ко всей этой жизни с ее мелкими интересами, всецелая вера в положительную действительность высшего мира и пассивное к нему отношение. А эти свойства, несомненно, принадлежат племенному характеру славянства и в особенности национальному характеру русского народа. Но и исторические условия не позволяют нам искать другого носителя третьей силы, ибо все остальные исторические народы подлежат преобладающей власти той или другой из двух низших исключительных потенций человеческого развития: исторические народы Востока — власти первой, Запада — второй потенции. Только славянство, в особенности Россия осталась свободною от этих двух низших начал и, следовательно, может стать историческим проводником третьего. Между тем две первые силы совершили круг своего проявления и привели народы, им подвластные, к духовной смерти и разложению. Или, повторяю, это есть конец истории, что невозможно по закону развития, или же для осуществления третьего момента, требуемого этим законом, неизбежно царство третьей силы,

единственным носителем которой может быть только славянство и народ русский[17]. Великое историческое призвание России, от которого только получают значение и ее ближайшие задачи, есть призвание религиозное в высшем смысле этого слова. Только когда воля и ум людей вступят в общение с вечно и истинно сущим, тогда только получат свое положительное значение и цену все частные формы и элементы жизни и знания, все они будут необходимыми органами или посредствами одной цельной жизни. Их противоречие и вражда, основанная на исключительном самоутверждении каждого, необходимо исчезнет, как только все вместе свободно подчинятся всеединому началу и средоточию.

Не трудно усмотреть отсюда, что произойдет, в частности, с определенными нами основными элементами общечеловеческого организма в этом третьем, окончательном его состоянии. Все сферы и степени этого организма должны находиться здесь, как сказано, в совершенно внутреннем свободном соединении, или синтезе. Синтез этот, чтобы быть таковым, должен исключать простое, безусловное равенство сфер и степеней: они не равны, но равноценны, т. е. каждая из них одинаково необходима для всецельной полноты организма, хотя специальное значение их в нем и различно, поскольку они должны находиться между собою в определенном отношении, обусловленном особенным характером каждой. Общечеловеческий организм есть организм сложный. Прежде всего три высшие степени его общего или идеального бытия, а именно мистика в сфере творчества, теология в сфере знания и церковь в сфере общественной жизни, образуют вместе одно органическое целое, которое может быть названо старым именем *религии* (поскольку оно служит связующим посредством между миром человеческим и божественным). Но далее каждый из членов этого целого соединяется с нижними степенями соответствующей ему сферы и вместе с ними образует особенную организацию. Так во-1-ых, мистика во внутреннем соединении с остальными степенями творчества, именно с изящным искусством и с техническим художеством, образует одно органическое целое, единство которого, как и единство всякого организма, состоит в общей цели, особенности же и различие — в средствах или орудиях, служащих к ее достижению. Цель как такая определяется только высшею степенью, средства же — вместе с низшими. Цель здесь мистическая — общение с высшим миром путем внутренней творческой деятельности. Этой цели служат не только прямые средства мистического характера, но также и истинное искусство и истинная техника (тем более что и источник у всех трех один — вдохновение). Различие этого отношения в сфере творчества от того, которое было в первом моменте развития,

[17] Наружный образ раба, доселе лежащий на нашем народе, жалкое положение России в экономическом и других отношениях не только не могут служить возражением против ее призвания, но скорее подтверждают его; ибо та высшая сила, которую русский народ должен провести в человечество, есть сила не от мира сего, и внешнее богатство и порядок относительно ее не могут иметь никакого значения.

состоит в том, что тогда подчиненные степени, не будучи выделены из первой (каковое выделение совершилось только во втором фазисе развития), собственно и не существовали актуально как такие, а следовательно, и не могли служить высшей цели сознательно и свободно, т. е. от себя; и если то первое субстанциальное единство творчества, поглощенного мистикой, мы назвали теургией, то это новое органическое или расчлененное его единство назовем *свободною теургией*, или *цельным творчеством*.

Далее, второй член религиозного целого — теология в гармоническом соединении с философией и наукой образует *свободную теософию*, или *цельное знание*. В первобытном состоянии общечеловеческого духа (в первом моменте развития) философия и наука, не существуя самостоятельно, не могли и служить действительными средствами теологии. Понятно, какое великое значение для этой последней должна иметь самостоятельная философия, выработавшая собственные формы познания, и самостоятельная наука, снабженная сложными орудиями наблюдения и опыта и обогащенная громадным эмпирическим и историческим материалом, когда обе эти силы, освободившись от своей исключительности или эгоизма, пагубного для них самих, придут к сознательной необходимости обратить все свои средства на достижение общей верховной цели познания, определяемой теологией, причем эта последняя в свою очередь должна будет отказаться от незаконного притязания регулировать самые средства философского познания и ограничивать самый материал науки, вмешиваясь в частную их область, как это делала средневековая теология. Только такая теология, которая имеет под собою самостоятельную философию и науку, может превратиться вместе с ними в свободную теософию; ибо только тот свободен, кто дает свободу другим.

Наконец, нормальное отношение в общественной сфере определяется тем, что высшая степень этой сферы, или третий член религиозного целого — духовное общество, или церковь, в свободном внутреннем союзе с обществами политическим и экономическим образует один цельный организм — *свободную теократию*, или *цельное общество*. Церковь как такая не вмешивается в государственные и экономические дела, но дает государству и земству высшую цель и безусловную норму их деятельности. Другими словами, государство и земство совершенно свободны в распоряжении всеми своими собственными средствами и силами, если только они имеют при этом в виду те высшие потребности, которыми определяется духовное общество, которое, таким образом, подобно божеству должно все двигать, оставаясь само недвижимым[18].

[18] Замечу мимоходом, что если всякая государственная или политическая деятельность, основанная на праве и законе, имеет специфически мужеский характер, то деятельность экономическая или хозяйственная, бесспорно, принадлежит женщинам; как в частном союзе — семье — хозяйками всегда были женщины, так они же должны быть хозяйками и всемирного общества. Отсюда естественное сродство социализма с так называемым женским вопросом и необходимое в будущем превращение социальной демократии в гинекократию.

Итак, все сферы и степени общечеловеческого существования в этом третьем, окончательном фазисе исторического развития должны будут образовать органическое целое, единое в своей основе и цели, множественно-тройственное в своих органах и членах. Нормальная соотносительная деятельность всех органов образует новую общую сферу — *цельной жизни*. Носителем этой жизни в человечестве может быть *сначала*, как мы видели, только народ русский. Пока история определялась деятельностью других сил, Россия могла только инстинктивно, без ясной сознательности, ждать своего призвания; разумеется, и примет она его не вся разом, а первоначально лишь через более узкий союз, братство или общество в среде русского народа. Но так как цельная, синтетическая жизнь по существу своему свободна от всякой исключительности, всякой национальной односторонности, то она необходимо распространится и на все остальное человечество, когда оно самим ходом истории принуждено будет отказаться от своих старых, изжитых начал и сознательно подчиниться новым, высшим. Только такая жизнь, такая культура, которая ничего не исключает, но в своей всецелости совмещает высшую степень единства с полнейшим развитием свободной множественности, — только она может дать настоящее прочное удовлетворение всем потребностям человеческого чувства, мышления и воли и быть, таким образом, действительно общечеловеческою, или вселенскою, культурой, причем ясно, что вместе с тем и именно вследствие своей всецелости эта культура будет более чем человеческою, вводя людей в актуальное общение с миром божественным.

Итак, окончательный фазис исторического развития, составляющий общую цель человечества, выражается в образовании всецелой жизненной организации, долженствующей дать объективное удовлетворение всем коренным потребностям и стремлениям человеческой природы и потому непосредственно определяемой как summum bonum.

Понятие собирательного, или общественного, организма, так же как и понятие развития, — не новы; но оба никогда ясно не сознавались в применении к человечеству. Обыкновенно за образец для общечеловеческого организма принимают организм животного тела, причем между ними проводятся различные параллели и аналогии, часто доходящие до смешного; между тем животное тело есть только частный случай организма, и пользоваться им здесь можно только как примером для пояснения, а не как основанием для построения. Далее, основные формы общечеловеческого организма никогда не были сознаваемы во всей их совокупности и нормальном взаимоотношении; ни одно из существующих построений не принимало в расчет всех девяти форм выше указанных. Наконец, три главные момента развития, в их логической общности установленные Гегелем, никем не были определенно применены к полному развитию всех коренных сфер общечеловеческого организма, который вообще рассматривался более статически. Изложенный синтетический взгляд на общую историю человечества сохраняет специфические особенности духовного организма, не сводя его к организа-

циям низшего порядка, и определяет его отношения из самой идеи организма, а не из случайных аналогий с другими низшими существами; далее, он не покушается на целость человеческой природы, не кастрирует ее отнятием какой-либо из ее деятельных сил, и, наконец, он применяет великий логический закон развития, в его отвлеченности формулированный Гегелем, к общечеловеческому организму во всей его совокупности.

Мы получили теперь ответ на поставленный нами в начале вопрос о цели человеческого существования: она определилась как образование всецелой общечеловеческой организации в форме цельного творчества, или свободной теургии, цельного знания, или свободной теософии, и цельного общества, или свободной теократии. Настоящая объективная нравственность состоит для человека в том, чтобы он служил сознательно и свободно этой общей цели, отождествляя с нею свою личную волю, а это отождествление, которое есть вместе с тем освобождение человека, неизбежно совершится, когда он действительно сознает истинность этой идеи. «Познайте истину, и истина сделает вас свободными».

Но из трех общих сфер нормального человеческого бытия две, именно свободная теургия и свободная теократия, подлежат в своем образовании и развитии таким особенным условиям, которые не находятся ни в какой прямой зависимости от воли и деятельности отдельного лица, которое само по себе здесь бессильно, не может ни начать, ни ускорить нормального образования. Только в одной сфере — свободной теософии, или цельного знания, — отдельный человек является настоящим субъектом и деятелем, и здесь личное сознание идеи есть уже начало ее осуществления. Трудиться в этой сфере становится, таким образом, обязанностью для всякого, кто сознал нормальную цель человеческого развития. Поэтому и я, пришедши к такому сознанию, предпринял в меру своих сил и способностей систематическое изложение тех идей, которые, по моему убеждению, должны лечь в основу цельного знания. Но прежде чем войти в предмет, я должен еще рассмотреть отношение свободной теософии как нормального, или цельного, знания к другим, односторонним или анормальным направлениям в области знания, что и составит содержание следующей главы.

II

О ТРЕХ ТИПАХ ФИЛОСОФИИ

Свободная теософия есть органический синтез теологии, философии и опытной науки, и только такой синтез может заключать в себе цельную истину знания: вне его и наука, и философия, и теология суть только отдельные части или стороны, оторванные органы знания, и не могут быть,

таким образом, ни в какой степени адекватны самой цельной истине. Понятно, что достигнуть искомого синтеза можно, отправляясь от любого из его членов. Ибо так как истинная наука невозможна без философии и теологии, так же как истинная философия — без теологии и положительной науки и истинная теология — без философии и науки, то необходимо каждый из этих элементов, доведенный до истинной своей полноты, получает синтетический характер и становится цельным знанием. Так положительная наука, возведенная в истинную систему или доведенная до своих настоящих начал и корней, переходит в свободную теософию; ею же становится и философия, избавленная от своей односторонности, а наконец, и теология, освободившись от своей исключительности, необходимо превращается в ту же свободную теософию; и если эта последняя вообще определяется как цельное знание, то в особенности она может быть обозначена как цельная наука, или же как цельная философия, или, наконец, как цельная теология; различие будет здесь только в исходной точке и в способе изложения, результаты же и положительное содержание одно и то же. В настоящем сочинении исходная точка есть философское мышление, свободная теософия рассматривается здесь как философская система, и мне прежде всего должно показать, что истинная философия необходимо должна иметь этот теософический характер, или что она может быть только тем, что я называю свободною теософией, или цельным знанием.

Слово «философия», как известно, не имеет одного точно определенного значения, но употребляется во многих весьма между собой различных смыслах. Прежде всего мы встречаемся с двумя главными, резко друг от друга отличающимися понятиями о философии: по первому философия есть *только* теория, есть дело *только* школы, по второму она есть более чем теория, есть преимущественно дело жизни, а потом уже и школы. По первому понятию философия относится *исключительно* к познавательной способности человека; по второму — она отвечает также и высшим стремлениям человеческой воли и высшим идеалам человеческого чувства, имеет, таким образом, не только теоретическое, но также нравственное и эстетическое значение, находясь во внутреннем взаимодействии с сферами творчества и практической деятельности, хотя и различаясь от них. Для философии, соответствующей первому понятию, — для философии школы от человека требуется только развитой до известной степени ум, обогащенный некоторыми познаниями и освобожденный от вульгарных предрассудков; для философии, соответствующей второму понятию, — для философии жизни требуется кроме того особенное направление воли, т. е. особенное нравственное настроение, и еще художественное чувство и смысл, сила воображения или фантазии. Первая философия, занимаясь исключительно теоретическими вопросами, не имеет никакой прямой внутренней связи с жизнью личной и общественной, вторая философия стремится стать образующею и управляющею силою этой жизни.

Спрашивается, какая из этих двух философий есть истинная? И та и другая имеют одинаковое притязание на познание истины, но самое это слово понимается ими совершенно различно; для одной оно имеет только отвлеченно-теоретическое значение, для другой — живое, существенное. Если для разрешения нашего вопроса мы обратимся к этимологии слова «философия», то получим ответ в пользу живой философии. Очевидно, название «любомудрие», то есть любовь к мудрости (таков смысл греческого слова φιλοσοφία), не может применяться к отвлеченной теоретической науке. Под мудростью разумеется не только полнота знания, но и нравственное совершенство, внутренняя цельность духа. Таким образом, слово «философия» означает стремление к духовной цельности человеческого существа — в таком смысле оно первоначально и употреблялось. Но, разумеется, этот этимологический аргумент сам по себе не имеет важности, так как слово, взятое из мертвого языка, может впоследствии получить значение независимое от его этимологии. Так, например, слово «химия», значащее этимологически «черноземная», или же «египетская» (от слова «хем» — черная земля, как собственное имя — Египет), в современном своем смысле имеет, конечно, очень мало общего с черноземом или с Египтом. Но относительно философии должно заметить, что и теперь большинством людей она понимается соответственно своему первоначальному значению. Общий смысл и его выражение – разговорный язык и доселе видят в философии более чем отвлеченную науку, в философе — более чем ученого. В разговорном языке можно назвать философом человека не только малоученого, но и совсем необразованного, если только он обладает некоторым особенным умственным и нравственным настроением. Таким образом, не только этимология, но и общее употребление придают этому слову значение, совершенно не соответствующее школьной философии, но весьма близкое к тому, что мы назвали философией жизни, что, конечно, составляет уже большое praejudicium в пользу этой последней. Но решающего значения это обстоятельство все-таки не имеет: ходячее понятие о философии может не отвечать требованиям более развитого мышления. Итак, чтобы разрешить вопрос по существу, нам должно рассмотреть *внутренние* начала обеих философий и лишь из их собственной состоятельности или несостоятельности вывести заключение в пользу той или другой.

Все многообразие систем в школьной философии может быть сведено к двум главным типам или направлениям, причем одни из систем представляют простые видоизменения этих типов, или различные стадии их развития, другие образуют переходные ступени, или промежуточные звенья, от одного типа к другому, третьи, наконец, суть опыты эклектического соединения обоих.

Воззрения, принадлежащие к первому типу, полагают основной предмет философии во внешнем мире, в сфере материальной природы и соответственно этому настоящим источником познания считают внешний

опыт, то есть тот, который мы имеем посредством нашего обыкновенного чувственного сознания. По предполагаемому им предмету философии этот тип может быть назван *натурализмом*, по признаваемому же им источнику познания — внешним *эмпиризмом*.

Признавая настоящим объектом философии природу, данную нам во внешнем опыте, натурализм, однако, не может приписывать такого значения непосредственной, окружающей нас действительности во всем сложном и изменчивом многообразии ее явлений. Если бы искомая философией истина была тождественна с этою окружающею нас действительностью, если бы она, таким образом, была у нас под руками, то нечего было бы и искать ее, и философия как особенный род знания не имела бы причины существовать. Но в том-то и дело, что эта наша действительность не довлеет себе, что она представляется как нечто частичное, изменчивое, производное и требует, таким образом, своего объяснения из другого, истинно сущего как своего первоначала. Эта феноменальная действительность — то, что мы в совокупности называем миром, есть только данный предмет философии, то, что требуется объяснить, задача для разрешения, загадка, которую нужно разгадать. Ключ этой задачи, le mot de l'énigme, и есть *искомое* философии. Все философские направления, где бы они ни искали сущей истины, как бы ее ни определяли — одинаково признают, что она должна представлять характер всеобщности и неизменности, отличающий ее от преходящей и раздробленной действительности явлений. Это признает и натурализм как философское воззрение и потому считает истинно сущим природу не в смысле простой совокупности внешних явлений в их видимом многообразии, а в смысле общей реальной основы, или материи, этих явлений. Определяя эту основу, натурализм проходит три степени развития. Первая, младенческая фаза натуралистической философии (представляемая, например, древней ионийской школой) может быть названа элементарным или стихийным материализмом; за основу или начало (ἀρχὴ) принимается здесь одна из так называемых стихий, и все остальное признается за ее видоизменение. Но легко видеть, что каждая стихия как ограниченная, отличающаяся от другого реальность не может быть настоящим первоначалом; им может быть только общая неопределенная стихия, или общая основа всех стихий (τὸ ἄπειρον Анаксимандра).

Эта единая производительница всего существующего, всеобщая матерь-природа (materia от mater), порождая из себя всякую жизнь, не может быть мертвой и бездушной реальностью — она должна заключать в себе все живые силы бытия, должна сама быть живою и одушевленной. Такое воззрение, оживляющее материальную природу, называется гилозоизмом и составляет вторую ступень натуралистической философии (представителями его являются, между прочим, натурфилософы XV и XVI века, преимущественно величайший из них — Джордано Бруно). Эти представления о природе как живом одушевленном существе могут быть совершенно верны (и мы увидим впоследствии, что они таковы на самом деле); но

с точки зрения натурализма для них нельзя указать никаких достаточных оснований; эти представления могут существовать в натурализме лишь до тех пор, пока он не отдаст себе отчета в соответствующем ему способе познания; но как только является сознание, что если основа всего существующего лежит во внешнем мире, то и узнана она может быть только из внешнего опыта — как скоро является это сознание, то гилозоизм становится немыслим для натуралиста. В самом деле, во внешнем опыте мы не находим никакой одушевленной природы как первой причины всех явлений; вообще во внешнем опыте мы находим только различные видоизменения и механические движения вещества; действующая же живая сила, производящая эти движения, не только во внешнем опыте не является, но из одних его данных не может быть и логически выведена. Таким образом, с этой точки зрения мы можем принять за основу всего существующего только субстрат механического движения, то есть постоянные неделимые частицы вещества — атомы.

Атомы — неделимые вещественные частицы — суть подлинно сущее, неизменно пребывающее, все остальное происходит из разнообразного механического сочетания этих атомов и есть лишь преходящее явление — таков принцип, определяющий третью, последнюю ступень натурализма — механический материализм, или атомизм. Это воззрение ничего не знает о всемирной живой силе, утверждаемой гилозоизмом; но без признания силы *вообще* и механический материализм обойтись не может: он должен признать по крайней мере частичные элементарные силы, присущие атомам. Итак, является утверждение, что все существующее состоит из силы и вещества — Kraft und Stoff. Если мы устраним некоторые недоразумения, касающиеся более слов, нежели дела, то должны будем согласиться с этим основным принципом материализма. Действительно, все *состоит* из силы и материи. Истинность и простота этого утверждения доставляли материализму его огромную популярность во все времена; но, с другой стороны, никогда он не мог удовлетворить сколько-нибудь глубокие философские умы. Причина этого понятна: говоря истину, материализм не говорит *всей* истины. Что вселенная состоит из силы и вещества — так же верно, как и то, что Венера Милосская состоит из мрамора, и как это последнее утверждение не имеет никакого значения для художника, так же первое не имеет цены для философа. Разумеется, самый вопрос о всеобщем субстрате существующего имеет для философии несравненно большее значение, нежели вопрос о материале статуи для художества; но я имею здесь в виду ответ материализма на этот важный вопрос — ответ совершенно неопределенный и бессодержательный в своей общности. Когда же материализм пытается выйти из этой общности и дать какие-нибудь положительные определения своему принципу, то его постигает весьма печальная судьба.

Материализм определяет вещество как совокупность атомов. Но что такое атомы? Для натуралиста это суть эмпирически данные частицы от-

носительно неделимые, то есть которых мы не можем никаким способом разделить при существующих условиях. Таким образом, на вопрос: что такое вещество? — мы получаем глубокомысленный ответ: вещество есть совокупность частиц вещества. Но те немногие материалисты, которые чувствуют некоторую неудовлетворительность этого ответа, прибегают к иному способу определения, именно к анализу *качественных* элементов вещества. Устраняя все частные и вторичные свойства, этот анализ сводит вещество к непроницаемости, то есть к способности оказывать сопротивление внешнему действию. Собственно мы можем тут говорить только о сопротивлении *нашему* действию. Ощущаемое нами сопротивление образует общее представление вещественности, а так как и все вторичные и частные проявления вещества, каковы цвета, звуки и т. п., сводятся к нашим ощущениям — зрительным, слуховым и т. д., то вообще все эмпирическое содержание вещества есть не что иное, как наше ощущение. Такое заключение очевидно разрушает самую точку зрения натурализма, перенося основу всего сущего из внешнего мира в нас. Во избежание этого материализм должен возвратиться к представлению атомов, но уже не как эмпирических частиц вещества, сводимого к нашим ощущениям, а как к безусловно неделимым реальным точкам, которые существуют сами по себе, независимо от всякого опыта и, напротив, своим действием на субъект обусловливают всякий опыт. Такие метафизические атомы по самому определению своему, как безусловно неделимые частицы, не могут быть найдены эмпирически, ибо в эмпирии мы имеем только относительное, а не безусловное бытие; если же они не могут быть даны *эмпирически*, то признание их должно иметь *логические* основания и подлежать логической критике. Но эта критика не только не находит достаточных логических оснований для утверждения таких безусловно неделимых и вместе с тем вещественных точек, но с совершенною очевидностью показывает логическую невозможность такого представления. В самом деле, эти атомы или имеют некоторое протяжение, или нет. В первом случае они делимы и, следовательно, суть только эмпирические, а не настоящие атомы. Если же они не имеют сами по себе никакого протяжения (что и должно быть уже потому, что протяжение есть свойство эмпирического, феноменального вещества, обусловленное формами субъективного восприятия), то они суть математические точки; но чтобы быть основой всего существующего, эти математические точки должны иметь собственную субстанциальность; субстанциальность же эта не может быть вещественной, ибо все свойства вещества, не исключая и протяжения, отняты у атомов и все вещественное признано феноменальным, а не субстанциальным; следовательно, эта субстанциальность, не будучи вещественной, должна быть *динамической*. Атомы суть не составные части вещества, а производящие вещество *силы*. Эти силы своим взаимодействием (между собою) и своим совокупным действием на наш субъект образуют всю нашу эмпирическую действительность, весь мир явлений. Таким образом, не сила есть

принадлежность вещества, как предполагалось сначала, а, напротив, вещество есть произведение сил, или, говоря точнее, относительный предел их взаимодействия. Итак, атомы или совсем не существуют, или суть невещественные динамические единицы, живые монады. С этим заключением окончательно падает механический материализм, а с ним вместе и все натуралистическое мировоззрение. В самом деле, после сведения атомов к живым силам для мыслителей натуралистического направления остаются открытыми два пути. Или, признав реальность монад, обратиться к исследованию их внутреннего содержания и взаимных отношений. Такое исследование необходимо умозрительного характера (ибо в опыте монады не даны), переходя за пределы натурализма, вводит нас, как будет впоследствии показано, в самую глубь мистической философии. Другой путь — оставаясь во что бы то ни стало на почве эмпиризма, принять все отрицательные следствия, необходимо вытекающие из этой точки зрения. А именно: если единственный источник познания есть внешний опыт и если во внешнем опыте нам не дано никаких основ бытия, никаких сущностей, а даны только явления, сводимые к нашим ощущениям и представлениям, то эти явления в их отношениях последовательности и подобия и должны быть признаны как единственный предмет познания. Механический материализм, опираясь также на внешнем опыте исключительно, допускает, однако же, нечто такое, чего во внешнем опыте нет, именно атомы. Такое противоречие должно быть устранено; дóлжно отказаться даже от таких жалких сущностей как атомы, дóлжно отказаться от всяких сущностей, принесть их всех в жертву эмпиризму, с которым натуралистическая точка зрения связана неразрывно, так как нет для нее другого соответствующего способа познания, кроме внешней эмпирии.

Итак, натурализм должен признать единственным предметом познания то, что дано в действительном внешнем опыте, то есть явления в их внешней связи последовательности и подобия. Но изучение явлений в этом смысле есть дело положительных наук, к которым, таким образом, и сводится последовательный натурализм, переставая быть философией. Он избегнул гиперфизики только для того, чтобы быть поглощенным без остатка эмпиризмом и слиться с положительными науками. Такой результат для многих есть выражение сущей истины, окончательное торжество человеческого разума над туманными призраками метафизики. Вместо сущностей явления, вместо причин и целей — неизменные законы явлений, вместо трансцендентальной философии — положительная наука, — в таком замещении эмпиризм видит свое полное торжество, которое для него, разумеется, есть торжество истины над заблуждением. Но беда в том, что неумолимая логика рассудка не позволяет эмпиризму успокоиться даже в этой мелкой, но, по-видимому, совершенно безопасной пристани положительной науки; она неудержимо толкает его в темную пропасть безусловного скептицизма. В самом деле, наука стремится узнать закон явлений, то есть необходимые и всеобщие их отношения — отношения,

общие всем однородным явлениям во всех частных случаях, прошедших и будущих, то есть во все времена. Предполагается, что эти законы наука узнает из опыта. Но в опыте мы можем наблюдать только эмпирические отношения явлений, то есть их отношения в данных случаях, подлежавших нашему опыту. Известное отношение последовательности и подобия между данными явлениями, одинаковое во всех наших прошедших опытах, есть факт; но что ручается за неизменность этого отношения во все времена безусловно, как последующие, так и предшествовавшие нашим опытам, в которые, следовательно, мы не можем утверждать этого отношения в качестве факта? Что дает эмпирической, фактической связи явлений характер всеобщности и необходимости, что делает ее законом? Наш научный опыт существует, можно сказать, со вчерашнего дня, и количество случаев, ему подлежавших, в сравнении с остальными бесконечно мало. Но если бы даже этот опыт существовал миллионы веков, то и эти миллионы веков ничего не значили бы в отношении к бесконечному времени впереди нас и, следовательно, нисколько не могли бы способствовать безусловной достоверности найденных в этом опыте законов. Итак, на чем же основывают эмпирики свои всеобщие законы явлений? Тут нам приходится констатировать нечто совершенно невероятное: те самые современные эмпирики, которые так смеются над схоластиками, утверждавшими в виде аксиом, что природа не терпит пустоты, не делает скачков и тому подобное, сами совершенно серьезно объявляют, что всеобщность и необходимость, иначе — неизменность законов явлений основывается на той аксиоме, что природа постоянна и однообразна в своих действиях. Если достойны смеха схоластики, которые, однако, имели право утверждать такие аксиомы, потому что они вообще признавали veritates aeternae et universales, то чего же достойны эти современные эмпирики, которые, отрицая всякие априорные истины, подносят нам между тем такую чистейшую veritatem aeternam касательно природы и ее действий? Да и что такое сама природа для эмпирика? Общее понятие, отвлеченное от явлений и их законов и, следовательно, не имеющее никакого собственного содержания, независимого от этих явлений и законов; таким образом, аксиома о постоянстве природы сводится к утверждению, что законы явлений неизменны, и мы получаем чистейшее idem per idem: неизменность законов явлений, основанную на простом утверждении этой самой неизменности.

Итак, на вопрос: почему известное данное в опыте отношение явлений есть всеобщий и необходимый закон? — остается для эмпиризма единственный ответ: потому что это отношение всегда наблюдалось до сих пор. Но в таком случае это есть закон лишь до первого наблюдения, которое может показать другое отношение между явлениями этого рода, следовательно, это уже не есть настоящий закон, всеобщий и необходимый. Если же допустить, что данное отношение есть закон, потому что оно необходимо само по себе, то есть a priori, то мы уже переходим из эмпиризма к умозрительной философии. Таким образом, с эмпирической точки зрения невоз-

можно даже познание явлений в их всеобщих необходимых законах; последовательный эмпиризм разрушает не только философию, но и положительную науку в ее теоретическом значении. Остается только возможность эмпирических сведений о явлениях в их данной фактической связи, изменчивой и преходящей, — сведений, могущих иметь практическую пользу, но очевидно лишенных всякого теоретического интереса.

Эмпиризм допускает познание только явлений. Но что такое явление? Оно противополагается сущему в себе и, следовательно, определяется как то, что не есть в себе, а существует только относительно другого, именно относительно нас как познающего субъекта. Все явления сводятся к нашим ощущениям или, точнее, к различным состояниям нашего сознания. Все, что мы обыкновенно принимаем за внешние независимые от нас предметы, все, что мы видим, слышим, осязаем и т. д., состоит в действительности из наших собственных ощущений, то есть из видоизменений нашего субъекта, и, следовательно, не может иметь притязания на какую-нибудь иную реальность, кроме той, какую имеют и все остальные видоизменения субъекта, как то: желания, чувства, мысли и т. д. Таким образом, исчезает противуположение внутреннего и внешнего опыта; нельзя уже говорить о внешних предметах и о наших психических состояниях как о чем-то противоположном друг другу, так как и внешние предметы суть в действительности наши психические состояния и ничего более — все одинаково есть явления, то есть видоизменения нашего субъекта, различные состояния нашего сознания. Это относится не только к так называемым неодушевленным предметам, но и к предполагаемым субъектам вне нас. Все, что мы можем знать о других людях, сводится к нашим же собственным ощущениям: мы их видим, слышим, осязаем, как мы видим, слышим, осязаем другие внешние предметы; в этом отношении — в отношении способа нашего познания о них — между людьми и остальными предметами нет никакого различия, и если, как это делает эмпиризм, из способа познания выводить заключение об образе бытия познаваемого, из того, что этот вещественный предмет *познается* мною в моих ощущениях, заключать, что он и *состоит* только из моих ощущений, то такое заключение должно применяться и к людям. Я знаю о других людях только посредством моих ощущений, они существуют для меня только в этих состояниях моего сознания, следовательно, они и суть не что иное, как состояния моего сознания. Но и о самом себе как субъекте я знаю только в состояниях своего сознания, следовательно, я и сам как субъект должен быть сведен к состояниям моего сознания; но это нелепо, так как *мое* сознание уже предполагает *меня*. Остается, следовательно, допустить, что существуют явления сознания, но не моего, так как меня нет, а сознания вообще, без сознающего, так же как и без сознаваемого. Существуют явления сами по себе, представления сами по себе. Но это прямо противоречит логическому смыслу этих терминов. Явление, в противоположность сущему, значит только то, что не есть само по себе, а существует лишь для

другого; точно то же значит и представление. Если же этого другого — представляющего — нет, то нет и представления, нет и явления, то все сводится к какому-то безразличному, в себя заключенному и никакого отношения к другому (так как другого нет) не имеющему бытию, – заключение нелепое логически и не имеющее ничего общего с эмпирической действительностью, которым, следовательно, эмпиризм окончательно уничтожается.

Во избежание такого заключения остается признать, что познающий субъект как такой обладает не феноменальным, а абсолютным бытием, есть не явление, а истинно сущее. Такое утверждение есть начало второго направления или типа школьной философии, который обыкновенно обозначается названием *идеализма*. Здесь истинно сущее полагается уже не во внешнем мире, где ищет его натурализм, а в нас самих — в познающем субъекте. Последовательный сознающий себя эмпиризм, поглотивший принцип натурализма чрез сведение всякого внешнего предметного бытия к ощущениям субъекта, составляет, таким образом, естественный переход от натурализма к идеализму.

Утверждая абсолютное бытие за познающим субъектом, идеализм, разумеется, имеет в виду не эмпирических субъектов в их конкретной множественности, в частных отдельных актах их материально обусловленного познания; он имеет в виду познающий субъект как такой, то есть в общих и необходимых образах его познания, или *идеях* (отсюда название идеализма). Эти идеи как всеобщие и необходимые очевидно не могут быть даны эмпирически; они доступны только априорному мышлению чистого разума; поэтому идеализм относительно способа познания есть необходимо чистый рационализм. [Это воззрение с наибольшей сознательностью и чистотой было развито, как известно, в новейшей германской философии, берущей свое начало от Канта. Развитие этой философии всем известно, и я только напомню его здесь в нескольких словах.] Истинно сущее для идеализма есть то, что познается чистым мышлением; но чистым мышлением познаются только общие понятия; к этому сводится идея, поскольку она дана в чистом рациональном мышлении. Итак, истинно сущее есть общее понятие, а так как все существующее должно быть проявлением истинно сущего как всеобщей основы, то все существующее есть не что иное, как развитие общего понятия, но это последнее как такое, общее понятие κατ᾽ἐξοχήν может быть лишь то, которое не заключает в себе никакого конкретного содержания, то есть понятие чистого *бытия*, решительно в себе ничего не содержащего, ничем не различающегося от понятия *ничто* и, следовательно, равного ему. Таким образом, рационалистический идеализм приходит к абсолютной логике Гегеля, по которой все существующее является результатом саморазвития этого чистого понятия бытия, равного ничто. Если все имеет подлинную действительность только в своем понятии, то и познающий субъект есть не что иное, как понятие и в этом отношении не имеет никакого преиму-

щества перед остальным бытием. Таким образом, понятия или идеи, образующие все существующее, не суть идеи мыслящего субъекта (он сам есть только идея) — они суть сами по себе, и все существующее есть, как сказано, результат их саморазвития или, точнее, саморазвития одного понятия — чистого бытия, или ничто. Другими словами, все происходит из ничего, или все в сущности есть ничто. Все есть чистая мысль, то есть мысль без мыслящего и без мыслимого, акт без действующего и без предмета действия[19]. Здесь мы видим разительный пример того, как прямо противоположные направления сходятся в своих крайних заключениях. В самом деле, последовательный эмпиризм приходит, как мы видели, к подобному же результату — к признанию представления без представляющего и без представляемого, состояний сознания без сознающего и без сознаваемого — короче, явления без сущего — к признанию какого-то безразличного текучего бытия. Разница только в том, что эмпиризм определяет это бытие сенсуалистически как ощущение или же чувственное представление, панлогизм же рационалистически — как общее понятие. Но и эта разница только кажущаяся, ибо если все признается ощущением и, с другой стороны, все же признается понятием — то и ощущение и понятие теряют свою определенность, свое характеристическое значение. Ощущение, которое есть все, не есть уже ощущение, и понятие, которое есть все, не есть уже понятие — разница только в словах. И то и другое, лишенные субъекта и объекта, расплываются в безусловную неопределенность, в чистое ничто. Это их сведение к нулю, ими самими совершенное, есть достаточное опровержение этих воззрений в их односторонности. И если такое их саморазрушение происходит (как это несомненно) из логического процесса мысли, выводящего необходимые следствия, заключающиеся уже в исходных точках или в посылках этих воззрений, то очевидно заблуждение их состоит в этих самых посылках. Большая посылка эмпирического натурализма утверждает, что истинно сущее находится во внешнем мире, в природе, и что способ его познания есть внешний опыт. Большая посылка рационалистического идеализма утверждает, что истинно сущее находится в познающем субъекте, в нашем разуме, и что способ познания его есть чистое рациональное мышление, или построение общих понятий. Между тем при последовательном развитии этих начал эмпиризм приходит к отрицанию внешнего мира, природы и внешнего опыта как способа познания истинно сущего, а рационализм приходит к отрицанию познающего субъекта и чистого мышления как способа познания сущего (поскольку само сущее отрицается). Таким образом, отвергая начала обоих этих направлений или типов философии, мы не нуждаемся ни

[19] Логическая необходимость, приводящая к нулю последовательный идеализм, была указана многими, например (чтобы упомянуть о последнем), Гартманом в его «Grundlegung des transcendentalen Realismus». Отрицать эту необходимость могут только умственно умершие догматики гегельянства.

в каких внешних для них аргументах: они сами себя опровергают, как только приходят к своим последним логическим заключениям, а вместе с ними падает и вся отвлеченная школьная философия, которой они суть два необходимые полюса.

Итак, должно или отказаться вообще от истинного познания и стать на точку зрения безусловного скептицизма[20], или же должно признать, что искомое философии не заключается ни в реальном бытии внешнего мира, ни в идеальном бытии нашего разума, что оно не познается ни путем эмпирии, ни путем чисто рационального мышления. Другими словами, должно признать, что истинно сущее имеет собственную абсолютную действительность, совершенно независимую от реальности внешнего вещественного мира, так же как и от нашего мышления, а, напротив, сообщающую этому миру его реальность, а нашему мышлению — его идеальное содержание. Воззрения, признающие в качестве истинно сущего такое сверхкосмическое и сверхчеловеческое начало и притом не в образе только отвлеченного принципа (каким оно является, например, в картезианском и вольфовском деизме), а со всею полнотою его живой действительности, — такие воззрения выходят за пределы школьной философии и рядом с ее двумя типами образуют особенный, третий тип умосозерцания, обыкновенно называемый *мистицизмом*.

Согласно этому воззрению истина не заключается ни в логической форме познания, ни в эмпирическом его содержании, вообще она не принадлежит теоретическому знанию в его отдельности или исключительности — такое знание не есть истинное. Знание же истины есть лишь то, которое соответствует воле блага и чувству красоты. Хотя определение истины относится непосредственно к сфере знания, но никак не к ее исключительности (которая уже есть не истина); это определение должно принадлежать знанию, лишь поскольку оно согласуется с другими сферами духовного бытия; иными словами: истинным в настоящем смысле этого слова, то есть самою истиной, может быть только то, что вместе с тем есть благо и красота. Правда, существуют так называемые истины, которые доступны для познавательной способности в ее отдельности, или отвлеченности; таковы, с одной стороны, истины чисто формальные, с другой — чисто материальные, или эмпирические. Какое-нибудь математическое положение имеет формальную истинность без всякого прямого отношения к воле и чувству, но зато оно лишено само по себе всякой действительности и реального содержания. С другой стороны, какой-нибудь исторический или естественнонаучный факт имеет материальную истинность без всякого отношения к этике или эстетике, но зато он лишен сам по се-

[20] Скептицизм есть простое отрицание всякой *определенной* философии (поскольку и сомнение есть *отрицание*, именно отрицание уверенности и определения), а потому неосновательно признавать его (как это делают многие) за особенный тип или направление философии.

бе всякого разумного смысла. Истины первого рода недействительны, второго — неразумны, первые нуждаются в реализации, вторые — в осмыслении. Настоящая же истина, цельная и живая, сама в себе заключает и свою действительность и свою разумность и сообщает их всему остальному. Согласно с этим предмет мистической философии есть не мир явлений, сводимых к нашим ощущениям, и не мир идей, сводимых к нашим мыслям, а живая действительность существ в их внутренних жизненных отношениях; эта философия занимается не внешним порядком явлений, а внутренним порядком существ и их жизни, который определяется их отношением к существу первоначальному. Разумеется, и мистицизм, как всякая философия, двигается в идеях и мыслях, но он знает, что эти мысли имеют значение, лишь поскольку относятся к тому, что́ чрез них мыслится и что́ уже само не есть мысль, а более мысли. Школьная философия или смешивает сущее с тем или другим видом бытия, то есть представления, или же отрицает самую познаваемость сущего. Мистическая философия, с одной стороны, знает, что всякое бытие есть лишь образ представления сущего, а не само оно; с другой стороны — против скептического утверждения, что человек ничего не может знать, кроме представления, она указывает на то, что человек сам есть более чем представление или бытие и что, таким образом, даже не выходя из самого себя, он может знать о сущем.

Мистицизмом заключается круг возможных философских воззрений, ибо очевидно, что искомое философии может иметь свою действительность или во внешнем мире, то есть в познаваемом объекте как таком, или же в нас — познающем субъекте как таком, или, наконец, в себе самом независимо от нас и от внешнего мира — четвертое предположение очевидно немыслимо. И если два первые воззрения, образующие школьную философию, не могут быть приняты, потому что сами себя уничтожают, то нам остается или вообще отказаться от искания истины, или принять это третье воззрение *как основу* истинной философии. Если истина, не находимая ни во внешнем мире, ни в нас самих, может ео ipso принадлежать только собственной трансцендентной действительности абсолютного первоначала и если тем не менее, как это заключает скептицизм, мы не можем познавать этой трансцендентной действительности, то это значит, что мы вообще не можем знать истины, и, таким образом, аргументы скептицизма против возможности мистической философии направлены тем самым против всякого искания истины, против всякой философии, а в конце и против всякого знания.

Итак, мистическое знание[21] необходимо для философии, так как помимо его она в последовательном эмпиризме и в последовательном рационализме одинаково приходит к абсурду. Но это мистическое знание мо-

[21] Употребляю пока этот термин только отрицательно, положительное же его содержание может быть открыто только впоследствии.

жет быть только *основой* истинной философии, подобно тому как внешний опыт служит основой философии эмпирической, а логическое мышление — основой рационализма, но само по себе мистическое знание еще не образует системы истинной, или синтетической, философии, того, что я назвал цельным знанием, или свободною теософией. Эта система по самому понятию своему должна быть свободна от всякой исключительности и односторонности, между тем как мистицизм, в отдельности взятый, может быть и действительно является исключительным, утверждая только одно непосредственное знание, имеющее форму внутренней безусловной уверенности. Разумеется, на такой уверенности и должно основываться истинное знание, но чтобы быть полным, или цельным, оно не должно на этом останавливаться (как это делает исключительный мистицизм): ему необходимо еще, во-первых, подвергнуться рефлексии разума, получить оправдание логического мышления, а во-вторых, получить подтверждение со стороны эмпирических фактов. Отвергая ложные принципы и нелепые заключения эмпиризма и рационализма, истинная философия должна заключать в себе объективное содержание этих направлений в качестве вторичных, или подчиненных, элементов. Ибо если цельное знание вообще есть синтез философии с теологией и наукой, то, очевидно, этому широкому синтезу должен предшествовать соответствующий ему более тесный синтез в среде самой философии, именно между тремя ее направлениями: мистицизмом, рационализмом и эмпиризмом. Аналогия здесь несомненна: мистицизм соответствует теологии, эмпиризм — положительной науке, а рационализму принадлежит собственно философский, отвлеченный характер, поскольку он ограничивается чистым, философским мышлением, тогда как мистицизм ищет опоры в данных религии, а эмпиризм — в данных положительной науки.

В системе цельного знания, или свободной теософии, взаимное отношение трех философских элементов определяется указанною аналогиею. Мистицизм по своему абсолютному характеру имеет первенствующее значение, определяя верховное начало и последнюю цель философского знания; эмпиризм по своему материальному характеру служит внешним базисом и вместе с тем крайним применением или реализацией высших начал и, наконец, рационалистический, собственно философский элемент по своему преимущественно формальному характеру является как посредство или общая связь всей системы.

Из сказанного ясно, что свободная теософия, или цельное знание, не есть одно из направлений или типов философии, а должна представлять высшее состояние всей философии как во внутреннем синтезе трех ее главных направлений — мистицизма, рационализма и эмпиризма, так равно и в более общей и широкой связи с теологией и положительной наукою[22]. Повинуясь общему закону исторического развития, фило-

[22] Свободная теософия представляет, таким образом, положительную противоположность скептицизма: как этот последний есть отрицание всякой определенной философии, так она есть всецелое единство их всех.

софия проходит чрез три главные состояния, совершенно соответствующие тем, которые были указаны в первой главе для всей сферы знания (так же как и для других сфер). Первый момент характеризуется исключительным господством мистицизма, удерживающего в скрытом состоянии, или слитности, рационалистический и эмпирический элементы (что совпадает с общим господством теологии); во втором фазисе эти элементы обособляются, философия распадается на три отдельные направления или типа, стремящиеся к абсолютному самоутверждению и, следовательно, взаимному отрицанию; здесь соответственно общему распадению теоретической сферы на враждебные между собою теологию, отвлеченную философию и положительную науку мы имеем односторонний мистицизм, односторонний рационализм и односторонний эмпиризм. В третьем моменте они приходят к внутреннему свободному синтезу, который ложится в основу общего синтеза трех степеней знания, а затем и вселенского синтеза общечеловеческой жизни. Если единство в сфере знания, определяемое необходимо теологическим или мистическим началом, мы называем вообще теософией (то есть, говоря точнее, знание в своем единстве есть теософия), то высшее синтетическое единство третьего момента (в отличие от несвободного или слитного в первом моменте) характеризуется принятым мною названием свободной теософии, или цельного знания.

По общему определению, предмет цельного знания есть истинно сущее как в нем самом, так и в его отношении к эмпирической действительности субъективного и объективного мира, которых оно есть абсолютное первоначало. Отсюда уже вытекает разделение всей философской системы цельного знания на три органические части. Ибо раз в предмете философии даны два элемента, именно абсолютное первоначало и происходящая из него вторичная действительность, то эти два элемента могут быть мыслимы только в трех отношениях. Во-1-х, в непосредственном единстве, во-2-х, в противоположении и в-3-х, в актуальном различенном единстве или синтезе. Таким образом, мы получаем три философские науки: первая рассматривает абсолютное начало в его собственных общих и необходимых (следовательно, априорных) определениях, в которых другое, конечное существование заключается только потенциально, — момент непосредственного единства; вторая рассматривает абсолютное начало как производящее, или полагающее вне себя, конечную действительность — момент распадения; и наконец, третья имеет своим предметом абсолютное начало как воссоединяющее с собою конечный мир в актуальном синтетическом единстве. Это тройственное деление философии, вытекая из самой ее природы, имеет очень древнее происхождение и в той или другой форме встречается во всех законченных и сколько-нибудь глубоких системах; ибо каждая отдельная система, будучи на самом деле только односторонним проявлением того или другого момента в философском знании,

стремится при этом с своей ограниченной точки зрения представлять целую философию[23].

Я удерживаю для трех составных частей свободной теософии старые названия: *логика*, *метафизика* и *этика*; для отличия же их от соответствующих частей других философских систем буду употреблять термины: *органическая логика*, *органическая метафизика* и *органическая этика*[24]. По внутреннему порядку идей изложение системы начинается с логики, к которой мы теперь и должны перейти.

III

НАЧАЛА ОРГАНИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ: ХАРАКТЕРИСТИКА ЦЕЛЬНОГО ЗНАНИЯ. — ИСХОДНАЯ ТОЧКА И МЕТОД ОРГАНИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ

Органическая логика в общем своем характере представляет две различные стороны и должна получить свое ближайшее определение с двух общих точек зрения. Во-первых, она должна рассматриваться по отношению ко всей системе цельного знания, или свободной теософии, которой она есть первая часть, и, во-вторых, она должна быть характеризована по отношению ко всякой другой логике, ко всему тому, что носит это название, другими словами, будучи *логикой теософической*, она должна быть рассмотрена и с точки зрения *теософии* вообще, и с точки зрения *логики* вообще.

С первой точки зрения, то есть как теософическое познание, органическая логика характеризуется по следующим семи отношениям: 1) по *предмету* познания, 2) по *цели*, 3) по общему *матерьялу*, 4) по *форме*, 5) по *деятельному источнику*, или *производящей причине*, познания (causa efficiens), 6) по *исходной точке*, 7) по *методу* развития или построения. Как известная, определенная часть теософии органическая логика представляет, с одной стороны, известные родовые черты, определяющие ее общетеософический характер и, следовательно, существенно одинаковые у нее с двумя остальными частями теософии, с другой стороны, она должна иметь специальные особенности, отличающие ее от двух других теософических дисциплин. Из указанных семи отношений первые пять обнимают собою общие признаки цельного знания во всех его частях: предмет, цель, матерьял, форма и деятельный источник познания существенно оди-

---

[23] В особенности это должно сказать о философии Гегеля, которая в своей сфере формального чисто логического мышления является совершенно полною и замкнутою. Поэтому общие формулы гегелизма останутся как вечные формулы философии.

[24] Определенный смысл этих терминов будет объяснен в своем месте.

наковы в теософической логике, метафизике и этике, особенности же этих наук определяются различием их исходных точек и методов развития. Поэтому, рассматривая первые пять отношений, мы будем говорить о роде познания в свободной теософии вообще без различия ее частей.

Предмет свободной теософии есть *истинно сущее* (τὸ ὄντως ὄν, das wahrhaft Seyende) *в своем объективном выражении*, или идее; и в этом отношении она, с одной стороны, решительно отличается от эмпиризма, рационализма и мистицизма в их односторонности, а с другой, заключает в себе все их объективное содержание. Она отличается от эмпиризма, поскольку этот последний вообще полагает настоящим предметом познания не сущее, которое он считает совершенно непознаваемым, а только явления, или фактические, в опыте данные, отношения, что, как мы видели в предыдущей главе, при последовательном развитии приводит к внутреннему противоречию. Что касается до одностороннего рационализма, то он признает предметом философии не сущее как идею, а идею саму по себе и приходит к такому же отрицательному результату. Наконец, односторонний мистицизм, хотя и утверждает сущее как предмет истинного познания, но сущее лишь в его непосредственной субстанциальности, доступное только такому же непосредственному чувству или вере, объективное же развитие сущего как идеи мистицизм или игнорирует, или и решительно отрицает, сводя все предметное, идеальное содержание знания к субъективному призраку человеческого ума, что очевидно приводит к отрицанию всякой философии и к безусловному скептицизму. Свободная же теософия, по определению своего предмета признавая вместе с мистицизмом безусловную первичную действительность сущего, выводит из этого признания то, что в нем логически заключается и что игнорируется мистицизмом, а именно что если сущее имеет действительность безусловную и есть абсолютное, то есть всецелое, то оно не может исключить никакого содержания, следовательно, ни содержания нашего разумного мышления, ни содержания наших опытов, а потому свободная теософия, основываясь вместе с мистицизмом на безусловной непосредственной действительности сущего, признает и познает развитие этой действительности в идеях разума и в идеях природы, захватывая, таким образом, и то, что есть объективного в рационализме и эмпиризме.

Что касается до *цели* истинной философии, то она совершенно отрицается рационализмом, который считает философское познание само себе целью как высшую форму духовной деятельности. И на самом деле, поскольку философия есть удовлетворение теоретической потребности знания, она есть сама по себе цель. Но сама эта теоретическая потребность есть только частная, одна из многих, а у человека есть общая высшая потребность всецелой, или абсолютной, жизни, для которой все остальное, а следовательно, и философия может быть только средством. Эта абсолютная вечная жизнь, которая сама по себе есть высшее благо и блаженство, очевидно, возможна только, когда человек не подчинен никаким

внешним, чуждым ему условиям, не имеет никаких внешних, невольных определений, ибо всякое такое определение есть страдание, точно так же как страдание, объективно говоря, есть не что иное, как невольное подчинение чему-нибудь внешнему. Но освободиться от внешности, которая сильнее его, человек может, очевидно, лишь соединяясь внутренне с тем, что *само по себе*, по самому существу своему, *свободно* ото всякой внешности, заключая в себе все и, следовательно, не имея ничего вне себя, — другими словами, человек может быть действительно свободен только во внутреннем соединении с истинно сущим, то есть в истинной религии. Это освобождение человека от внешности и связанных с нею зол и страданий, это соединение с всецело сущим, или осуществление истинной религии, и есть действительная цель всех нормальных человеческих деятельностей; а следовательно, и истинной философии, которая, таким образом, не подчинена каким-нибудь другим *частным* деятельностям, а вместе с ними служит одной абсолютной цели. Соединение человека с абсолютным как цель истинного знания признает и мистицизм, но вследствие своего одностороннего понятия об абсолютном он односторонне понимает и соединение с ним, именно как слияние или поглощение, в котором мир исчезает для человека и человек исчезает сам для себя, что сводится логически к совершенному уничтожению, к буддийской нирване. Но уничтожение не есть свобода, не есть блаженство (ибо для свободы и блаженства необходимо существование *свободного* и *блаженного*) и, следовательно, не может быть целью. Свобода есть могущество, и истинная цель есть победа и власть над миром внешности. Это признает в известном смысле и эмпиризм, который уже в лице своего родоначальника Бэкона Веруламского видит в знании величайшее средство к могуществу или власти над природой. Но для настоящей, полной свободы человек должен иметь власть не только над природой внешнего мира, но и над своей собственной, а эту внутреннюю власть не может дать то знание, которым ограничивается эмпиризм. Но точно так же достигнуть этой внутренней свободы, или власти над собственной природой, человек очевидно не может из самого себя, так как он уже не свободен — это значило бы поднять самому себя за волосы; чтобы быть внутренне свободным, он должен перенести свой центр из своей собственной в другую высшую природу; абстрактное же возвышение над низшей природой во имя своего *я*, личного достоинства и т. п. может быть только прыжком кверху, за которым неизбежно следует падение. Итак, цель истинной философии — содействовать в своей сфере, то есть в сфере знания, перемещению центра человеческого бытия из его данной природы в абсолютный трансцендентный мир, другими словами — внутреннему соединению его с истинно сущим.

Разумеется, вообще говоря, целью философии может быть только познание истины, но дело в том, что сама эта истина, настоящая всецелая истина, необходимо есть вместе с тем и благо и красота и могущество, а потому истинная философия неразрывно связана с настоящим творчеством

и с нравственной деятельностью, которые дают человеку победу над низшею природой и власть над нею. В своей отдельности философия не может дать человеку ни блаженства, ни высшего могущества, но истинная философия, то есть цельное знание, каковым является свободная теософия, и *не может* быть отдельною от других духовных сфер, вместе же с ними она достигает той высшей цели и как необходимый член общечеловеческого целого своим собственным частным развитием и совершенством обусловливает совершенство этого целого, от которого в свою очередь сама зависит. Таким образом, хотя начало своего развития свободная теософия может полагать внутри своей теоретической сферы, но совершить это развитие она может только совместно и одновременно с развитием свободной теургии и теократии. Sapienti sat.

Матерьял цельного знания дается *опытом*. Обыкновенно разделяют опыт на внешний и внутренний. Но, собственно говоря, внешний опыт есть contradictio in adjecto. По словесному определению, опыт есть то, что испытывается субъектом, испытывать же очевидно он может только то, что так или иначе находится в нем самом, существует для него. И действительно, все, что называется внешним опытом, все, что относится к так называемым внешним предметам, сводится по своему материальному содержанию к нашим ощущениям, то есть к фактам нашего внутреннего сознания, к данным нашей психической жизни; всякое же утверждение внешнего бытия есть уже наше собственное заключение из этих данных, хотя, разумеется, заключение «не дискурзивное или абстрактное, а интуитивное и совершенно непосредственное». Но во всей совокупности данных нашей психической жизни, или состояний нашего сознания, мы различаем ясно три категории: во-первых, такие состояния сознания, в которых мы чувствуем себя определяемыми чем-то для нас внешним, хотя о самом этом внешнем, как сказано, мы не можем иметь никакого непосредственного познания, а ощущаем только его действие на нас; во-вторых, такие состояния, в которых мы признаем преобладающее проявление нашей собственной природы, или которые определяются этой природой, и наконец, в-третьих, такие явления, в которых мы чувствуем себя определяемыми существенностью иною чем мы, но не внешнею нам, а, так сказать, еще более внутреннею, более глубокою и центральною, нежели мы сами, — явления, в которых мы чувствуем себя не подчиненными, не стесненными, а, напротив, возвышаемся над собою и получаем внутреннюю свободу. Первого рода явления относятся к так называемому внешнему, или физическому, опыту, вторые — к внутреннему, или психическому, в тесном смысле этих терминов, и третьи суть явления мистические.

Эмпирическая философия во всех своих фазах приписывает значение объективной действительности только данным внешнего опыта, отрицая или игнорируя опыт мистический, психические же явления признавая лишь вторичными субъективными видоизменениями явлений физических. Остальные системы школьной философии, вполне признавая само-

стоятельную действительность внутренних, или психических, явлений, их несводимость к внешнему опыту, решительно отрицают самостоятельность явлений мистических, считая их лишь анормальными, болезненными видоизменениями психической жизни. Что касается до анормальности, то в философии следовало бы быть очень осторожным с этим словом и никогда не забывать его чисто относительного значения. В данном случае, если видеть в мистических явлениях только анормальные психические, то почему сами эти психические явления не признавать за анормальные физические? С другой стороны, существовали и существуют религиозные и философские системы, которые весь физический и весь психический мир признают за анормальное видоизменение мистического бытия, за отпадение от него. Очевидно, все это совершенно субъективно и лишено положительного философского значения. Более серьезно господствующее в современной науке общее стремление сводить явления одного рода к другому, и притом явления более центральные и глубокие — к поверхностным, периферическим, — сводить богов к человеку, человека к животному, а животное к машине, — другими словами, выводить полное, богатое содержанием и силами бытие из бытия скудного, немощного и пустого. Это стремление совершенно необходимо в настоящей стадии умственного развития, и потому его можно встретить не только в науке, но даже и там, где его трудно было бы предполагать; тем не менее оно должно остаться только стремлением, ибо действительное его осуществление, действительное сведение плюса к минусу логически невозможно, так как противоречит основной аксиоме ex nihilo nihil. Если, например, явления органической жизни, заключающие в себе все основные элементы и формы бытия неорганического, обладают еще сверх того некоторым новым содержанием, некоторыми характеристическими особенностями, которые именно и делают их органическими, то это новое содержание очевидно не может уже быть выведено из неорганического бытия, в котором его нет, и, следовательно, организм *как такой* не может быть сведен к механизму. В виду этого современные ученые просто игнорируют особенный, специфический характер того или другого класса явлений, и тогда уже им открывается полный простор для всяких редукций и дедукций. Игнорируя собственную жизнь в организме и самосознание в человеке, разумеется, ничего не стоит свести их к простой машине, но зато и самый этот прием со всеми своими результатами ровно ничего не стоит и может обманывать только детей или людей с предвзятыми идеями. Тем не менее это стремление современной науки, ложное в своей исключительности, имеет в известном смысле не только историческое, но и общее философское оправдание. Оно право, во-первых, поскольку утверждает существенное единство и внутреннюю связь *всех* форм бытия, и заблуждение его состоит только в том, что оно ищет этого единства и этой связи не в общем абсолютном центре всякого бытия, а в одной из сфер этого бытия, и притом в самой низшей и поверхностной сфере; другими словами заблуждение за-

ключается здесь в смешении единства периферического с единством центральным. Во-вторых, указанное стремление право, даже и утверждая *зависимость* высших сфер бытия от низших, но неверно относит эту зависимость к самому *существованию*, полагая, что высшие сущности не имеют бытия по себе и для себя, а получают его лишь от низших существ, тогда как по истине зависимость здесь относится лишь к *проявлению*, то есть к бытию для другого. Но мы не можем пока говорить более подробно об этом предмете и потому возвращаемся к вопросу о действительности мистических явлений. Признание этой действительности, как и всякой другой, может основываться исключительно на опыте. Опыт же этот дается целой историей человечества, его находим мы во все века и у всех народов — правда, не у всех людей лично, но в вопросе о действительности известных явлений число их *субъектов* очевидно безразлично. Количественная точка зрения привела бы здесь к удивительным заключениям. Если бы большинство человечества состояло из слепорожденных, то свет был бы галлюцинацией и зрячие — фантастами. Среди огромной массы неорганического мира живые существа являются ничтожным меньшинством, а среди них такое же ничтожное меньшинство составляют существа самосознательные; и те, кто не отрицает жизнь и дух на этом статистическом основании, не должны отрицать и мистических явлений. Все великое у нас есть исключение, и редкость алмазов только увеличивает их цену. Впрочем, я бы никогда не кончил, если бы захотел указывать все нелогичности в ходячих аргументах против мистики. Даже тот из этих аргументов, который обыкновенно употребляется людьми мыслящими, ниже всякой критики, представляя очевидное μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Он сводится именно к утверждению *невозможности* мистических явлений a priori: они невозможны, следовательно, их нет. Но чисто априорный вопрос о возможности, то есть мыслимости, может относиться только к понятиям и суждениям, а никак не к явлениям как таким. Под явлением разумеется нечто опытное, эмпирически данное, то есть испытываемое субъектом, его фактическое состояние. Поэтому можно спрашивать, *существует* ли известное явление или нет, *действительно* оно или нет, то есть испытывается ли оно субъектом, имеет ли он такое фактическое состояние или нет, вопрос же о возможности здесь очевидно непричем. «Невозможное явление», «немыслимый факт» — это просто бессмыслица, деревянное железо. Это, конечно, не так с точки зрения гегельянства, для которого действительность покрывается мыслимостью. Но гегелевская точка зрения в своей исключительности осуждена уже историей мысли, и опираться на нее — значит делать petitio principii. Что касается до свободной теософии, то, свободная прежде всего от предвзятых идей и произвольных отрицаний, она принимает одинаково *действительность* всех трех главных родов явлений; но, разумеется, вследствие их характеристической особенности они не имеют для нее одинакового *значения*, находясь между собою в известном иерархическом подчинении по отношению к

общему абсолютному центру. Явления мистические как наиболее центральные и глубокие имеют важность первостепенную и основную, за ними следуют явления психические и, наконец, как самые поверхностные и несамостоятельные — явления физические. Сфера физического бытия как внешнее периферическое единство и, следовательно, крайняя реализация сущего и сфера психическая как внутреннее посредство между центром и периферией безусловно необходимы для полноты абсолютного бытия, и чрез признание этой необходимости свободная теософия избегает сентиментальной скудости одностороннего мистицизма, для которого Natur ist Sünde, Geist ist Teufel и который, не имея под собой никакой твердой почвы, вечно кружится в своем субъективном чувстве, тогда как истинный теософический мистицизм, основываясь на божественном начале, стремится провести его во все человеческие и природные вещи, не уничтожая, а интегрируя и дух и материю.

Итак, матерьял истинной философии как цельного знания дается всею совокупностью явлений, как мистических, так равно психических и физических. Но познания всех этих явлений в их непосредственной частности еще не образуют никакой философии — они должны получить *форму* всеобщей, цельной истины, сосредоточиться в универсальных идеях. Это сосредоточение частных опытных знаний, это собрание отдельных лучей опыта в фокус идеи не может быть плодом абстракции, ибо тогда в философии было бы меньше содержания, чем в опыте, и она не имела бы raison d'être как самостоятельная деятельность. Разумеется, отвлеченные понятия необходимы для философии, как и для всякого познания, но только как средства, как сокращенные значки, как схемы опыта — они относятся к нему, как планы и карты к действительным местностям и странам. Но отвлеченное понятие по самому определению своему не может идти дальше того, от чего оно отвлечено, не может превращать случайные и частные факты в необходимые, универсальные истины, или идеи. Если частные явления сами по себе не представляют нам универсальных истин, или идей, то эти последние, хотя матерьяльно связанные с явлениями, должны формально от них различаться, иметь свое собственное, независимое от явлений бытие, и, следовательно, для познания их необходима особенная форма мыслительной деятельности, которую мы вместе со многими прежними философами назовем умственным созерцанием, или интуицией (intellektuelle Anschauung, intuition), и которая составляет настоящую первичную форму цельного знания. Вследствие матерьяльной связи явлений с идеями *умственное созерцание* этих последних всегда предполагает *чувственное восприятие* первых — ни то, ни другое не существует в отдельности, и различие во всех областях нашего знания только количественное, или степенное, смотря по тому, преобладает ли феноменальный опыт или же идеальное созерцание. Что касается до третьей формы познания — отвлеченного мышления, то она, как сказано, не имеет никакого положительного содержания, но тем не менее ей принадлежит

особенное, хотя чисто отрицательное значение как границе или переходу между чувственным восприятием и умственным созерцанием. Во всех общих отвлеченных понятиях содержится отрицание всех входящих в объем его явлений в их частной непосредственной индивидуальности и вместе с тем утверждение их в каком-то новом единстве и новом содержании, которого, однако, отвлеченное понятие, оставаясь чисто отрицательным, не дает само, а только указывает — всякое общее понятие есть *отрицание явления и указание идеи*. Так, например: в общем понятии «человек», во-первых, заключается отрицание частной индивидуальности, того или другого человека в отдельности, а во-вторых, утверждение их всех в некотором новом, высшем единстве, которое всех их обнимает, но вместе с тем имеет свою особенную, независимую от них объективность; но самой этой объективности, самого содержания высшего единства, или самой положительной идеи человека, общее понятие о нем очевидно не дает. Отсюда ясно, что отвлеченное мышление есть переходное состояние человеческого ума, когда он достаточно силен, чтобы освободиться от власти чувственного восприятия и отрицательно отнестись к нему, но еще не в состоянии овладеть идеею во всей полноте и цельности ее действительного объективного бытия, внутренне и существенно с нею соединиться, а может только касаться ее поверхности, скользить по ее внешним формам. Плодом такого отношения является не живой образ и подобие сущей идеи, а только тень ее, обозначающая ее внешние границы и очертания, но без полноты форм, сил и цветов. Легко видеть отсюда, что отвлеченное мышление, лишенное всякого собственного содержания, должно служить или *аббревиатурой чувственного восприятия*, или *отражением умственного созерцания*, поскольку образующие его общие понятия могут утверждаться или как *схемы явлений*, или как *тени идей*, закрепленные словами. Вследствие отсутствия собственного содержания у отвлеченных понятий они часто смешиваются с идеями. На этом смешении основан между прочим знаменитый в схоластике спор реалистов и номиналистов. Обе стороны были в сущности правы. Номиналисты, утверждавшие universalia post rem, разумели первоначально под universalia общие понятия и в этом смысле справедливо доказывали их несамостоятельность и вторичное значение как только nomina или voces. С другой стороны, реалисты, утверждавшие universalia ante rem, разумели под ними настоящие идеи и основательно доказывали их первичность. Но так как обе стороны плохо различали эти два значения слова universalia или во всяком случае не определяли этого различия с достаточной точностью, то между ними и должны были возникнуть бесконечные споры.

Существование идеальной интуиции вообще несомненно доказывается фактом художественного творчества. В самом деле, те идеальные образы, которые воплощаются художником в его произведениях, не суть, во-первых, ни простое воспроизведение наблюдаемых явлений в их частной и случайной действительности, ни, во-2-х, отвлеченные от этой действи-

тельности общие понятия. Как наблюдение, так и отвлечение или обобщение необходимы для разработки художественных идей, но не для их создания, иначе всякий наблюдательный и размышляющий человек, всякий ученый и мыслитель мог бы быть истинным художником, чего на самом деле нет. Все сколько-нибудь знакомые с процессом художественного творчества хорошо знают, что художественные идеи и образы не суть сложные продукты наблюдения и рефлексии, а являются умственному взору разом в своей внутренней целости, и работа художника сводится только к их развитию и воплощению в матерьяльных подробностях. Всякому известно, что отвлеченная рассудочность, так же как и рабское подражание действительности, суть одинаково недостатки в художественном произведении; всякому известно, что для истинно художественного образа или типа безусловно необходимо внутреннее соединение совершенной индивидуальности с совершенною общностью, или универсальностью, а такое соединение и составляет существенный признак или определение настоящей умосозерцаемой идеи в отличие от отвлеченного понятия, которому принадлежит только общность, и от частного явления, которому принадлежит только индивидуальность. Если, таким образом, предметом художества не может быть ни частное явление, доступное внешнему наблюдению, ни общее понятие, производимое рефлексией, то этим предметом может быть только цельная идея, открытая умственному созерцанию, или интуиции.

Но раз умственное созерцание идей существует, то спрашивается: должно ли оно ограничиваться художеством или же служить основной формой и истинной философии? Если школьная философия в двух своих видах, опираясь или на внешнем наблюдении, или на отвлеченном мышлении, чуждается всякой интуиции и более близка к математике, чем к искусству, то философия как цельное знание, предмет которого лежит за пределами как наблюдаемых явлений, так и отвлеченно мыслимых понятий, может основываться только на умственном созерцании как первичной форме истинного познания и в этом отношении представляет существенную близость с художеством. Основное же различие их заключается в том, что художество имеет своим предметом те или другие идеи в отдельности, независимо от их отношения ко всему остальному, философия же имеет своим предметом не ту или другую идею, а весь идеальный космос, то есть общую совокупность идей в их внутреннем отношении или взаимодействии, как объективное выражение истинно сущего. Но так как идеальный мир во всей его действительности может быть доступен только бесконечному, или абсолютному, познанию, то философия должна ограничиться известными центральными идеями, предоставляя идеальную периферию художеству, которое и воспроизводит ее по частям. Но чем центральнее, чем глубже и универсальнее идея, тем менее возможно ее непосредственное созерцание для человека в его теперешнем эксцентричном, или периферическом, состоянии, поэтому философская интуиция

значительно уступает в яркости и интензивности интуиции художественной, превосходя ее универсальностью содержания. Далее, так как действительная *связь* между идеями, или цельность идеального космоса, определяется его абсолютным центром, то и непосредственное созерцание этой связи и цельности доступно только взору, находящемуся в том центре, для человеческого же ума возможно только вторичное, рефлективное, чисто логическое познание трансцендентных отношений, то есть познание их в такой общей форме, которая, будучи одинакова для всего существующего, может быть снята или отвлечена от каких бы то ни было данных. Другими словами, мы можем познавать трансцендентные отношения только по аналогии с имманентными, можем познавать в первых только то, что у них есть общего с последними, и, таким образом, хотя основное идеальное содержание истинного философского познания дается необходимо лишь умосозерцанием идей, но приведение этого содержания в одно целое, или воспроизведение идеального космоса, возможно для нашей философии только по самой общей, чисто логической схеме; образующие элементы философии суть умосозерцаемые идеи, и в этом она одинакова с художеством, но общая связь этих идей осуществляется отвлеченным мышлением — сама философия как система есть чисто логическое построение, и в этом ее отличие.

Но, полагая умственное созерцание как основную форму истинного познания, мы возбуждаем новый вопрос. Так как умственное созерцание, или непосредственное познание идей, не есть для человека состояние обычное и вместе с тем нисколько не зависит от его воли, ибо не всякому и не всегда дается пища богов, то спрашивается: какая *деятельная причина* приводит человека в возможность созерцать сущие идеи? Сами из себя a priori мы, очевидно, не можем получить никакого действительного познания о чем-нибудь другом. Если действительное наше познание о внешних явлениях зависит от действия на нас внешних существ или вещей, то также и действительное познание, или умственное созерцание, трансцендентных идей должно зависеть от внутреннего действия на нас существ идеальных, или трансцендентных. Дело в том, что ни явления, ни идеи не могут существовать сами по себе, а также не могут и быть чисто субъективными определениями нашего существа (ибо тогда не будет определяющего): и те и другие, следовательно, имеют своих собственных субъектов, и действие этих субъектов производит в нас как чувственное познание явлений, так и умственное познание идей. Эмпиризм, стремясь к объективному познанию явлений помимо существ, им подлежащих, приходит к субъективному призраку; отвлеченный, на рационализме основанный идеализм, утверждая идеи сами по себе без идеальных существ, получает вместо настоящих идей только общие отвлеченные понятия, которые затем оказываются субъективными мыслями. Объективная же действительность как идей, так и явлений может быть утверждена лишь при различении сущего (и сущих) самого по себе от его идеальных и реальных

форм: как проявления особенных существ и идеи и явления, так сказать, *закрепляются* и становятся объективными. Действие на нас идеальных существ, производящее в нас умосозерцательное познание (и творчество) их идеальных форм, или идей, называется *вдохновением*. Это действие выводит нас из обыкновенного нашего натурального центра, поднимает нас в высшую сферу, производя таким образом экстаз. Итак, вообще говоря, действующее или непосредственно определяющее начало истинно философского познания есть вдохновение. Без основанной на вдохновении интуиции невозможна, правда, никакая объективная деятельность и никакое объективное познание; но есть разница в степенях, и для философии как цельного знания интуиция и вдохновение имеют, очевидно, гораздо большее значение, чем, например, для математики.

Резюмируя сказанное, мы находим, что свободная теософия вообще есть знание, имеющее предметом истинно сущее в его объективном проявлении, целью — внутреннее соединение человека с истинно сущим, матерьялом — данные человеческого опыта во всех его видах, а именно, во-первых, опыта мистического, затем внутреннего, или психического, и, наконец, внешнего, или физического; основною формой своею имеющее умственное созерцание или интуицию идей, связанную в общую систему посредством чисто логического, или отвлеченного, мышления, и, наконец, деятельным источником, или производящею причиной, — вдохновение, то есть действие высших, идеальных существ на человеческий дух.

Таков род познания, определяющий свободную теософию вообще как систему истинной философии. Поскольку здесь из одного мистического центра идущий синтез обнимает в своем иерархическом раздельном единстве все познавательные элементы, которые в других системах и направлениях философии развиваются в их частности и односторонности, то такой род познания по справедливости может быть назван цельным знанием. Вне его возможны только или эти отдельные односторонности, или механическое их сопоставление, или, наконец, бесплодный эклектизм, пытающийся описать окружность без центра и радиуса. Действительное значение цельного знания, возведенного в систему, как и действительное значение чего бы то ни было, может быть показано только на самом деле, то есть реализацией этой системы. Но существуют мнения, которые заранее не хотят допустить такой реализации, утверждая *невозможность* цельного знания. Это последнее прежде всего имеет притязание быть познанием о существе вещей, о том, что есть, а не кажется только; но именно это и признается невозможным со стороны *скептицизма*. Скептицизм же этот является как в общем ходячем мнении, так равно и в формулах школьной философии.

Что касается до первого, популярного скептицизма, то он сводится к утверждению, что мы по ограниченности нашего ума не можем иметь никакого верного познания о существе вещей, следовательно, никакого центрального и никакого цельного познания: in's Innre der Natur dringt kein

erschaffner Geist. Но откуда мы можем знать, что ум человеческий ограничен? Очевидно или из опыта, или a priori. Опыт же тут может быть или личный, или исторический. Но личный опыт в данном случае очевидно может иметь только личное и применение. Поэтому более рассудительные из популярных скептиков, умалчивая о личном опыте, ссылаются прямо на историю. «Исторический опыт доказал, что ум человеческий не способен ни к какому верному познанию о существе вещей, ни к какой действительной метафизике»[25]. Пусть так! Но всякий опыт относится к известному ряду явлений в известное данное время и никак не может иметь безусловно всеобщего значения. Таким образом, основываясь на историческом опыте, мы могли бы, пожалуй, утверждать, что ум человеческий в своем прошедшем развитии и до настоящей минуты не имел успеха в изыскании метафизической истины. Но так как мы решительно не знаем, в каком отношении прожитое уже человечеством время находится ко времени для него предстоящему, то заключение от неудачи в прошедшем к безусловной неспособности может в настоящем случае оказаться столь же неосновательным, как если бы мы, видя трехмесячного ребенка, стали утверждать, что он совершенно не способен говорить, потому что до сих пор не мог произнести ни слова. Так как нам совершенно ничего не известно об относительном возрасте человечества, то мы не имеем права отрицать, что его предполагаемая неспособность к метафизическому познанию может быть того же рода, как неспособность говорить у трехмесячного ребенка. Но раз мы должны допустить, что в некоторой фазе развития человечества, в каком-нибудь неопределенном будущем оно может быть способно к метафизическому познанию, то как можем мы быть уверены, что это будущее уже не наступает в данную минуту? Таким образом, на основании исторического опыта мы не можем утверждать решительно ничего достоверного относительно способности или неспособности человеческого ума к метафизике. Или, может быть, эта неспособность, эта ограниченность человеческого ума выводится не из опыта, а должна быть признана как присущая самой его природе, лежащая в его внутренней сущности и потому безусловно необходимая? Но такое утверждение уже предполагает, что нам известна сущность человеческого ума — ибо иначе мы не можем знать, что свойственно ему по существу, — предполагает, следовательно, познание о некоторой сущности, то есть метафизическое познание. Таким образом, здесь на некотором метафизическом познании основывается отрицание всякой метафизики, и аргумент сам себя уничтожает.

Переходя теперь к более строгому, школьному скептицизму, легко видеть, что он должен представиться в трех видах, смотря по тому, берется ли за исходную точку предмет познания, то есть в данном случае истинно

---

[25] Употребляю здесь слово «метафизика» в том смысле, в каком оно обыкновенно принимается популярным скептицизмом, а именно в значении всякого познания о существе вещей, всякого трансцендентного познания.

сущее как абсолютное начало, или же познающий субъект, или, наконец, природа самого познания в его действительности. Во всех этих трех видах, как будет сейчас показано, скептицизм аргументирует на основании известных предвзятых идей, или petitiones principii, и является, таким образом, не более как предрассудком.

Первый вид скептического аргумента сводится к утверждению, что предполагаемый предмет всякой метафизики как Ding an sich, или сущее по себе, есть нечто по природе своей непознаваемое, так как мы очевидно можем познавать только явление, то есть то, что нам является, существует относительно нас или для нас как другого, — а не сущее само в себе. Это утверждение основывается очевидно на том предположении, что сущее по себе, или Ding an sich, не может быть вместе с тем и явлением, то есть существовать для другого. Между тем это есть только предвзятая идея. Чтобы утверждать неявляемость и, следовательно, непознаваемость истинно сущего, необходимо иметь некоторое определенное понятие о нем, и если невозможно овладеть его положительной идеей прежде действительного познания о нем, то есть прежде определенной и полной метафизической системы, то во всяком случае возможно и должно дать ему предварительно некоторое общее относительное определение, характеризующее его не в нем самом, а только по отношению к тому, что мы уже знаем, что дано нам в нашем опыте, то есть по отношению к настоящему феноменальному бытию. И здесь мы должны дать истинно сущему двоякое определение. Во-первых, мы определяем его как то, что *не есть* настоящее феноменальное бытие. Это очевидно само собою. Но это *не есть* выражает не безусловную противуположность, а только различие, или частную противуположность (в том смысле, как мы можем сказать, например, что животное не есть растение). В самом деле, различая метафизическое существо от данного феноменального бытия, мы должны тем не менее допустить между ними некоторое необходимое соотношение и сказать, во-вторых, что истинно сущее есть абсолютная основа всякого феноменального бытия. Ибо самое понятие этого последнего предполагает, что оно не содержит в себе своей подлинной основы (так как оно было бы тогда не явлением, а сущностью) и, следовательно, имеет эту подлинную основу в чем-нибудь другом, что уже не есть явление, или видимость, а истинно сущее. Но если метафизическое существо определяется как абсолютная основа всех явлений, то оно уже не может пониматься как сущее в себе или о себе *исключительно* (Ding an sich Канта), как нечто абсолютно простое и безразличное, — за ним уже утверждается некоторое отношение к другому, и притом отношение определенное и сложное; ибо если мы не хотим рассуждать о пустых отвлеченных понятиях, то не должны разуметь метафизическое существо как только *общую* основу феноменального бытия in abstracto: мы должны рассматривать его как *действительную* основу *действительных* явлений во всем их бесконечном многообразии; другими словами, истинно сущее должно содержать в себе положительное начало

всех особенных форм и свойств нашего действительного мира, оно должно обладать в превосходной степени всею его полнотою и реальностью. Таким образом, по самому общему определению метафизического существа оно не может быть только простым и безразличным Ding an sich, но как действительная основа или положительное начало всех явлений должно известным образом заключать в себе все относительные формы и реальности нашего действительного мира и еще неопределенное множество других форм и реальностей (ибо наш феноменальный мир не есть что-нибудь законченное: постоянно возникают новые явления, действительное начало которых должно лежать в метафизической сфере). А если так, то между известным нам феноменальным миром и миром метафизическим как его подлинной основой должно быть определенное соответствие, на чем и утверждается возможность метафизического познания.

Когда говорят, что мы можем познавать только явления и никак не сущие в себе, то предполагают между тем и другим безусловную отдельность, не допускающую никакого общения. Но именно это предположение не только лишено всякого основания, но и совершенно нелепо. Явление есть явление чего-нибудь, но чего же оно может быть явлением, как не сущего в себе? Ибо все есть или в себе, или в другом — сущее или явление. Очевидно, что мы можем вообще знать только то, что обнаруживается, или является, для нас как другого, одним словом то, что есть явление, — быть явлением и быть познаваемым значит одно и то же, — но именно поскольку явление есть не что иное, как обнаружение или познаваемость сущего в себе, то, познавая явление, мы тем самым имеем некоторое познание этого сущего, обнаруживающегося в явлении. Совершенно очевидно, что наше познание не может содержать это сущее в самом его подлинном бытии, или матерьяльно, так же как изображение в зеркале не содержит в себе матерьяльно изображаемого предмета, ибо тогда они были бы тождественны и не было бы уже изображения. Но как этот образ в зеркале тем не менее дает нам истинное представление о самом предмете, поскольку он может быть отражен, то есть в его форме, так точно и наше познание, хотя не может обнимать метафизическое существо в его внутренней действительности, или субъективном содержании, тем не менее может и должно быть адекватным отражением этого существа в его форме или объективном содержании, которое и есть не что иное, как обнаружение, или бытие для другого, той внутренней сущности, недоступной в себе самой. Таким образом, утверждение, что мы познаем только явления, в указанном смысле более чем верно — оно есть тождесловие и значит только, что мы познаем познаваемое и что познаваемость, или объективное бытие, существа, его бытие для другого не есть то же, что его субъективное бытие в себе самом. — Понятие явления как обнаружения или видимости предполагает два термина: существо являющееся и другое, для которого или которому оно является, и очевидно, что по их взаимному отношению явление может быть более или менее прямым выра-

жением являющегося, но во всяком случае оно есть отношение, бытие для другого. Эти замечания позволяют нам дать возможно точное логическое определение того, что называется сущим в себе (an sich) и явлением. Под явлением я разумею познаваемость существа, его предметность или бытие для другого; под сущим в себе или о себе разумею то же самое существо, поскольку оно не относится к другому, то есть в его собственной подлежательной действительности. Отсюда прямо вытекает соотносительность этих категорий и совершенная невозможность приписывать одну из них метафизической сущности исключительно, а другую столь же исключительно миру нашего действительного опыта, отделяя таким образом эти две области и делая одну безусловно недоступною для другой. Отсюда же следует, что различие между нашим обыкновенным познанием и познанием метафизическим может быть только относительное, или степенное. Если бы наше обыкновенное познание могло относиться только к явлениям как таким, исключая всякую связь с являющимся, и метафизическое познание было бы познанием сущего в себе как такого, то есть непосредственно, исключая всякое явление, или обнаружение, тогда между ними действительно не было бы ничего общего. Но так как непосредственное познание сущего, то есть его познание помимо его познаваемости или предметности, есть очевидная нелепость, и так как, с другой стороны, во всяком познании явления мы познаем более или менее являющееся существо, ибо в противном случае явление существовало бы само по себе, что также нелепо, то отсюда следует, что всякое действительное познание, как физическое, так и метафизическое, есть, матерьяльно говоря, познание сущего в его явлениях, и разница может заключаться только в том, что иные явления представляют более близкое и совершенное обнаружение сущего, чем другие. Если же нужно указать определенное различие между познанием физическим и метафизическим, то мы скажем, что это последнее имеет в виду сущее в его прямом и цельном обнаружении, тогда как физические наши знания имеют дело только с частными и вторичными явлениями сущего. (Точный смысл этих терминов будет нам вполне ясен только впоследствии.)

Второй вид скептического аргумента, исходящий из познающего субъекта, сводится к утверждению, что наш ум как познающий подлежит известным необходимым формам и категориям, из которых он не может выйти и, следовательно, никогда не может достигнуть познания о самом сущем, независимом от тех субъективных форм и категорий нашего ума. Здесь мы опять находим недоразумение и предвзятое мнение. Что все наше внешнее познание, все что дано в нашем физическом опыте, следовательно, весь наш физический мир определяется формами и категориями познающего субъекта — это великая и неопровержимая истина. Что наше пространство и время (не говоря уже о категориях нашего рассудка) в своей данной действительности принадлежат познающему субъекту, а не вещам вне его — это истина столь же несомненная, сколько и важная, как

мы впоследствии убедимся, и ясное развитие этих истин составляет вечную заслугу основанного Кантом идеализма. Но что указанные формы *по самой природе своей, ipso genere* субъективны, то есть что наше пространство и время и категории нашего рассудка не могут иметь ничего себе соответствующего за пределами нашего субъекта и его познания — такое утверждение не только не доказано, но ни Кант, ни его последователи даже не пытались его доказать по очевидной невозможности это сделать, тогда как противное предположение более чем вероятно; что метафизическая существенность не определяется *нашим* актуальным пространством и *нашим* актуальным временем, это очевидно; но подлежит ли она или нет этим и другим формам *вообще*, то есть имеет ли она в себе что-нибудь им соответствующее или нет, — это совершенно другой вопрос; и мы видели, что самое общее определение метафизического существа требует допустить, что оно известным образом обладает всеми относительными формами нашего мира. Во всяком случае, как только нельзя доказать, что формы нашего познания субъективны *безусловно*, то есть по самой своей природе, то общая возможность метафизического познания со стороны субъекта является допущенной.

Третий вид скептического аргумента утверждает, что так как все действительное содержание нашего познания сводится к нашим представлениям или к состояниям нашего сознания, а метафизическая сущность не может быть нашим представлением, то, следовательно, она для нас непознаваема. Не подлежит никакому сомнению, что мы можем познавать только в своих собственных представлениях или состояниях нашего сознания; но, как показано в предыдущей главе, эти наши представления не могут быть сами по себе — они предполагают кроме своего субъекта еще определяющую объективную причину и суть сами не что иное, как только познаваемость этой причины. С другой стороны, должно заметить, что так как всякое явление есть бытие существа для другого или представление этого существа другим, то утверждение, что метафизическое существо не может стать представлением или состоянием сознания другого, равносильно утверждению, что оно вообще не может проявляться, или обнаруживаться, то есть становиться для другого. Но это, во-первых, противоречит самому определению метафизического существа, а во-вторых, так как явление вообще не может быть само по себе, но необходимо есть явление сущего, то утверждать непроявляемость сущего значит просто отрицать самое бытие явлений, что уже совершенно нелепо.

Из всего предыдущего следует, что истинно сущее не есть исключительная, простая и безразличная субстанция, но что оно обладает всеми силами действительного и полного бытия; что явления не могут быть отделены от сущего и что оно в них более или менее познается; что субъективное бытие наших познавательных форм не мешает им соответствовать независимым реальностям за пределами познающего субъекта; что, наконец, если все элементы нашего познания суть представления или об-

разы, то ими представляется или изображается сущее, а следовательно, чрез них оно и может познаваться. А все это сводится к тому, что познание об истинно сущем, или о существе вещей, как со стороны познаваемого предмета, так со стороны познающего субъекта, а равно и по природе самого познания должно быть признано возможным, что и требовалось показать.

Устранив предрассудки скептицизма и тем показав общую возможность цельного знания в качестве метафизического познания о существе вещей, возвращаемся к прерванной нити нашего изложения. Определяя в начале настоящей главы предмет, цель, материал, форму и деятельный источник познания в свободной теософии, мы не говорили explicite об органической логике, так как в указанных пяти отношениях нет никакого существенного различия между отдельными частями свободной теософии. Переходя теперь к специальной характеристике органической логики, мы должны для определения ее как такой, то есть в ее логическом характере, прежде всего рассмотреть другие существующие виды наукообразной логики. В самом общем определении, логика in genere есть наука или учение о мышлении, и видовые различия зависят от того, с какой стороны берется мышление и как оно понимается. Можно брать мышление исключительно как нечто данное, как субъективный процесс и описывать его общие приемы без всякого отношения к какому бы то ни было содержанию. Так относится к мышлению элементарная логика, обыкновенно называемая формальной. Она обращает внимание исключительно на данные общие формы мыслительного процесса в их отвлеченности (понятия, суждения, умозаключения как такие), все же мыслимое, то есть всякое содержание понятий, суждений и умозаключений, является в ней только exempli gratia. Это есть грамматика мышления и может иметь значение только педагогическое. Как чисто описательная дисциплина эта логика не имеет ничего общего с философией, и потому нам нет надобности на ней останавливаться.

Логика философская занимается не процессом мышления в его общих субъективных формах как эмпирически данных, а объективным характером этого мышления как познающего. Вопрос о познании есть очевидно вопрос об отношении познающего к познаваемому, или, говоря определеннее, об отношении субъективных форм нашего ума к независимой от них действительности, которая через них познается. Здесь мы прежде всего встречаем логику критическую, которая принимает эти два коренные фактора нашего познания как безусловно самостоятельные относительно друг друга, без всякой внутренней необходимой связи между собою. Для Канта познавательные категории нашего ума имеют исключительно априорный характер и суть сами по себе только пустые субъективные формы, лишенные всякого объективного содержания и реальности, а, с другой стороны, действительное содержание нашего познания, данное в чувственном восприятии, имеет исключительно эмпирический характер,

лишено всякой общности и необходимости. Настоящее объективное познание, которое не может быть сведено ни к пустой форме, ни к случайному эмпирическому факту, очевидно должно состоять в синтезе этих двух элементов, должно соединять реальность чувственного восприятия с всеобщностью и необходимостью априорной формы. Но именно такой синтез и невозможен с точки зрения критической логики, которая утверждает оба фактора познания в безусловной отдельности и отвлеченности, не допускающей между ними ничего общего. В самом деле, при таком безусловном противоположении априорного и эмпирического элемента между ними невозможно допустить ничего третьего, следовательно, требуемая связь должна сама иметь или чисто эмпирический, или чисто априорный характер, но в первом случае она лишена всеобщности и необходимости и, следовательно, не может сообщить познанию характера объективной *истины*, во втором же случае она есть только субъективная форма, не могущая дать познанию объективной *реальности*. Таким образом, критическая логика не дает нам возможности познания — оно невозможно при взаимной независимости двух его коренных факторов. Итак, остается допустить зависимость между ними. И, во-первых, можно утверждать, что эмпирическое содержание нашего познания зависит от априорных форм. Это утверждение образует логику рационализма, последовательно развитую Гегелем. Гегель утверждает, во-1-х, что всякая данная действительность безусловно определяется логическими категориями, а во-2-х, что сами эти категории суть диалектическое саморазвитие понятия как такого, или чистого понятия самого по себе. Но понятие само по себе без определенного субъекта и без определенного содержания есть пустое слово, и саморазвитие такого понятия было бы постоянным творчеством из ничего. Вследствие этого логика Гегеля при всей глубокой формальной истинности частных своих дедукций и переходов в целом лишена всякого реального значения, всякого действительного содержания, есть мышление, в котором ничего не мыслится. Если же мы сделаем обратное предположение и допустим, что формы нашего познания безусловно определяются эмпирическим содержанием, что все наше познание есть только обобщение данных опыта, то, конечно, мы выиграем реальность, но зато потеряем всеобщий и необходимый характер познания. В самом деле, основанная на этом предположении логика эмпиризма последовательно доходит до отрицания всеобщности и необходимости даже математических аксиом. Таким образом, ни логика рационализма, ни логика эмпиризма не освобождают нас от той дилеммы, к которой приходит логика критическая: или пустые логические формы без всякого реального содержания, или случайные эмпирические данные без всякой объективной истинности. А между тем для школьной философии, допускающей только два фактора нашего познания, не остается никакого другого возможного исхода. Очевидно в самом деле, что раз допущены эти два фактора познания, то они или независимы друг от друга, как это принимает логика критичес-

кая, или же эмпирический фактор определяется логическим, согласно логике рационализма, или, наконец, логический фактор зависит от эмпирического, как это признает логика эмпиризма. «Kritik der reinen Vernunft» Канта, «Die Wissenschaft der Logik» Гегеля и «System of Logic» Милля — вот три канонические книги, между которыми должна выбирать школьная философия в области логики.

Итак, если два общепризнанные фактора нашего познания, в какое бы взаимное отношение мы их ни ставили, не могут дать этому познанию совместного характера объективной истинности и реальности, то необходимо или принять заключения последовательного скептицизма, или же, допуская возможность объективно-истинного и реального познания, признать недостаточность тех двух факторов самих по себе и указать третий, сообщающий нашему познанию его истинное значение.

Только такое познание удовлетворяет требованиям нашего ума, тому познанию даем мы предикат истины, в котором реальность содержания и разумность формы, элемент эмпирический и элемент чисто логический соединены между собою не случайно, а внутреннею органическою связью. Эта связь, не заключающаяся в обоих этих элементах самих по себе (ибо из эмпирического содержания нашего познания самого по себе никак не вытекает его логичность и из логической формы познания никак не вытекает его реальность), предполагает третье начало, свободное от одностороннего противоположения двух элементов и в котором они находят свое единство как две выделившиеся стороны этого одного начала. Элемент эмпирический и чисто логический суть два возможные *образа бытия* реального и идеального, третье абсолютное начало не определяется ни тем, ни другим образом бытия, следовательно, вообще не определяется как *бытие*, а как положительное начало бытия, или *сущее*. Это различение сущего от бытия имеет важное, решающее значение не только для логики, но и для всего миросозерцания, и потому мы должны на нем остановиться.

Данный предмет всякой философии есть действительный мир, как внешний, так и внутренний. Но данным собственно философии этот мир может быть не в частных своих образах, явлениях и эмпирических законах (в таком смысле он есть данное только положительной науки), а в своей общности. Если частные явления и законы суть, как это несомненно, различные образы бытия, то общность их есть само бытие. Все существующее имеет между собою общего именно что оно *есть*, то есть бытие. Отсюда легко предположить, что философия изучает бытие, что она должна отвечать на вопрос, что такое бытие. И действительно, различные философские системы отвечают на этот вопрос; так натуралистический эмпиризм утверждает сначала, что бытие есть вещество, а потом, анализируя это представление, находит, что вещество сводится к ощущению и что, следовательно, бытие есть ощущение; рационалистический идеализм в своем последовательном развитии приходит к определению бытия как

мысли. Оба эти философские направления, исходя из противуположности объективного и субъективного бытия, примиряют их, таким образом, один в ощущении, другой — в мысли: и то и другое есть *бытие вообще*, тождество субъективного и объективного. Но это примирение совершенно призрачное, состоящее в уничтожении обоих примиряемых терминов. В самом деле, мысль *вообще* и ощущение *вообще*, то есть в которых никто ничего не мыслит и не ощущает, суть пустые слова, а следовательно, пустое слово есть и бытие *вообще*. «Бытие» имеет два совершенно различные смысла, и если отвлечься от этого различия, то теряется всякий определенный смысл, остается одно слово. Когда я говорю: *я есмь* или *этот человек есть* — и затем, когда я говорю: *эта мысль есть, это ощущение есть*, то я употребляю глагол *быть* в совершенно различном значении. В первом случае я применяю предикат бытия к известному субъекту, во втором — к предикату субъекта, другими словами, я утверждаю в первом случае бытие как реальный атрибут субъекта, что оно и есть в самом деле, во втором же случае я утверждаю бытие только как грамматический предикат реального предиката, что может иметь только грамматический же и смысл и не соответствует ничему действительному. В самом деле, эта моя мысль или это мое ощущение суть не что иное, как известные образы бытия моего субъекта, некоторое мое бытие, и когда я говорю: *я есмь*, то под *есмь* в отличие от *я* разумею именно все действительные образы моего бытия — мысли, ощущения, хотения и т. д. Но об этих образах, взятых отдельно, или самих по себе, я уже логически не могу говорить, что они *суть*, подобно тому как я говорю, что *я есмь*, ибо они суть только во мне как в субъекте, тогда как я есмь в них как в предикатах, то есть обратным образом. Поэтому когда я говорю: *эта мысль есть* или *это ощущение есть*, то только грамматически мысль и ощущение суть субъекты с предикатом бытия, логически же они никак не могут быть субъектами, и, следовательно, бытие никак не может быть их предикатом, так что эти утверждения: *моя мысль есть* или *мое ощущение есть* значат только: *я мыслю, я ощущаю*, и вообще: *мысль есть, ощущение есть* значат: *некто мыслит, некто ощущает*, или *есть мыслящий, есть ощущающий*, и, наконец: *бытие есть* значит, что *есть сущий*. Следовательно, вообще такие утверждения в абсолютной форме ложны. Нельзя сказать просто или безусловно: *мысль есть, воля есть, бытие есть*, потому что мысль, воля, бытие суть лишь постольку, поскольку есть мыслящий, волящий, сущий. И все коренные заблуждении школьной философии сводятся к гипостазированию предикатов, причем одно из направлений той философии берет предикаты общие, отвлеченные, а другое — частные, эмпирические; и чтобы избегнуть этих заблуждений, нам должно прежде всего признать, что настоящий предмет философии есть сущее в его предикатах, а никак не эти предикаты сами по себе; только тогда наше познание будет соответствовать тому, что есть на самом деле, а не будет пустым мышлением, в котором ничего не мыслится.

Итак, то абсолютное первоначало, которое только может сделать наше познание истинным и которое утверждается как принцип нашею органическою логикою, прежде всего определяется как сущее, а не как бытие. Это абсолютное начало в своих собственных, присущих ему определениях, составляющих необходимый prius как нашего бытия, так и нашего познания и, следовательно, представляющих необходимое условие для единства того и другого, то есть для истины, — это начало, говорю я, в присущих ему внутренне определениях составляет все содержание органической логики. Так как все его собственные определения внутренне необходимы, то они должны логически вытекать из самого его понятия, и, следовательно, мы должны прежде всего возможно точнейшим образом определить вообще понятие сущего как абсолютного первоначала.

Если общее понятие какого-нибудь частного существа определяет его по отношению к какому-нибудь частному же бытию как его постоянному предикату, то общее понятие самого сущего (существа как такого) должно определять его по отношению ко всякому бытию или к самому бытию, потому что всякое бытие есть одинаково его предикат. И здесь мы опять должны сказать, что *сущее не есть бытие*, то есть что оно само не может быть предикатом ничего другого. В самом деле, оно есть начало всякого бытия, если бы оно само было бытием, то мы имели бы некоторое бытие сверх всякого бытия, что нелепо. Итак, начало всякого бытия само не может быть бытием. Но оно не может быть также обозначено и как небытие; под небытием обыкновенно разумеется безусловное отсутствие, лишение бытия, но сущему как абсолютному первоначалу *принадлежит* всякое бытие, и, следовательно, ему никак нельзя приписывать только небытие в отрицательном смысле. Итак, если сущее не есть ни бытие, ни небытие, то оно есть *то, что имеет бытие*, или *обладает бытием*. Если лишение чего-нибудь есть бессилие, или немощь, по отношению к нему, то обладание чем-нибудь есть *мощь*, или *сила*, над ним, или *положительная* его *возможность*. Что сущее есть сила бытия, это очевидно уже из того, что оно полагает или производит бытие, то есть проявляется, и так как, проявляясь в бытии, оно *не перестает как сущее*, не может истощиться, или перейти без остатка в свое бытие, ибо тогда с исчезновением сущего как производящего или действующего исчезло бы и бытие как производимое ими действие, — то оно всегда остается положительной силой, или мощью, бытия, так что это есть его постоянное и собственное определение. Но именно вследствие того, что оно не переходит всецело в бытие, что, следовательно, само по себе оно не привязано к бытию, свободно от него, — мы не можем, если хотим быть совершенно точными, даже сказать, что оно — это абсолютное первоначало — *есть* сила бытия, ибо такое определение связывало бы его неразрывно с бытием, чего поистине нет; — мы можем только сказать, что оно *имеет* силу бытия, или обладает ею.

Итак, *сущее как такое, или абсолютное первоначало, есть то, что имеет в себе положительную силу бытия*, а так как обладающий первее

или выше обладаемого, то абсолютное первоначало точнее должно быть названо *сверхсущим* или даже *сверхмогущим*.

Очевидно, что это первоначало само по себе совершенно единично; оно не может представлять ни частной множественности, ни отвлеченной общности, потому что и то и другое предполагают отношение, всякое же отношение есть определенный образ бытия и, следовательно, не входит в сущее как такое, которое не есть бытие.

Всякое определенное бытие предполагает отношение к другому (ибо определение требует другого как определяющего), всякое качество есть ощущение, то есть взаимодействие или отношение двух существ, иными словами: бытие есть проявление сущего, или его отношение к другому[26]. Таким образом, всякое бытие относительно, безусловно только сущее. Но это отношение, или взаимодействие, существ, это бытие их друг для друга есть не что иное, как познание. В самом деле, всякое определенное бытие, как мы сказали, есть ощущение, но ощущение есть не что иное, как основная элементарная форма познания, следовательно, всякое бытие есть вид познания. Поэтому-то познание относительно по необходимости, по самой природе своей, а не случайно. Познаваемое, равно как и познающее, не могут уже называться бытием — это сущие или существа, отношение между которыми есть бытие, или представление, или познание.

Абсолютное первоначало само по себе как безусловная единица, никогда не могущая сама стать многими, но обладающая всею множественностью, не может, как было показано, составлять содержание (или быть материей) познания, так как все матерьяльное содержание познания есть бытие, оно же не есть бытие. Следует ли отсюда, что это первоначало непознаваемо? Это зависит от смысла выражения *быть познаваемым*. Если под этим выражением разуметь *составлять содержание самого познания*, его материю, или непосредственно подлежать познанию, то очевидно нет. Если же под познаваемым разуметь сущий сам по себе предмет познания, то не только абсолютное первоначало познаваемо, но оно одно только и познаваемо в собственном смысле, так как оно одно есть подлинно сущее. Итак, абсолютное первоначало безусловно непознаваемо, поскольку оно никогда не может стать само матерьяльным содержанием познания, то есть бытием, никогда не может как такое перейти в бытие, превратиться в объект; и вместе с тем и тем самым абсолютное первоначало безусловно и исключительно познаваемо, поскольку оно одно есть сущий предмет познания (так как все остальное есть его же проявление), поскольку всякое познание предиката, или бытия, относится к сущему первоначалу как субъекту этого предиката.

---

[26] Очевидно, бытие (действительное) = явлению. Всякое действительное бытие есть явление, и кроме явления нет действительного бытия. Но из этого не следует, чтобы явление было все. Это следовало бы лишь в том случае, если бы бытие было все. Но кроме бытия есть сущее, без которого невозможно и само бытие, как явление невозможно без являющегося. Сущее есть являющееся, а бытие есть явление.

Мы познаем истинно сущее во всем, что познаем; но мы не могли бы различать его от этого частного познаваемого, от этой его являемости, если бы оно не было дано нам еще как-нибудь иначе, само по себе. Оно не может быть дано нам само по себе в познании — это было бы противоречие; но будучи единым истинно сущим, то есть субстанцией всего, оно есть первоначальная субстанция и нас самих, и, таким образом, оно может и должно быть нам дано не только извне, в своих отраженных проявлениях, образующих наше объективное познание, но и внутри нас как наша собственная основа. Великая мысль, лежащая в корне всякой истины, состоит в признании, что в сущности все, что есть, есть *единое* и что это единое не есть какое-нибудь существование, или бытие, но что оно глубже и выше всякого бытия, так что вообще все бытие есть только поверхность, под которою скрывается истинно сущее как абсолютное единство, и что это единство составляет и нашу собственную внутреннюю суть, так что, возвышаясь надо всяким бытием и существованием, мы чувствуем непосредственно эту абсолютную субстанцию, потому что становимся тогда ею. Эта абсолютная единичность есть первое положительное определение абсолютного первоначала, и оно признается всеми сколько-нибудь глубокими метафизическими системами, как религиозными, так и философскими, но особенно выступает, как известно, в умозрительных религиях Востока. Созерцательный Восток познал истинно сущее только в том первом его атрибуте абсолютной единичности, исключающей всякое другое, а так как религиозный человек всегда хочет уподобиться своему божеству и чрез то соединиться с ним, то постоянное стремление восточных религий — заставить человека отвлечься от всякой множественности, от всех форм и, следовательно, ото всякого бытия. Но абсолютное сверхсущее есть вместе с тем начало всякого бытия, единое — начало множественности, цельное — начало частного, свободное от всех форм, всех их производит. Абсолютное первоначало не есть только ἕν — оно есть ἕν καὶ πᾶν. Поэтому те, что хотят знать его только как исключительно единого, знают только оторванную, мертвую часть его, и религия их как в теории, так и на практике остается несовершенной, исключительной, скудной и мертвенной, что мы и видим на Востоке. Постоянное стремление Запада, напротив, — жертвовать абсолютным внутренним единством множественности форм и индивидуальных характеров, так что там люди даже не могут иначе понять единство как только внешний порядок, основанный на традиционном авторитете (будь то папа или библия) или на формальной силе закона (будь то конституционная хартия или suffrage universel) — таков характер западной религии и церкви, западной философии и государства, западной науки и общества. Истинная вселенская религия, истинная философия и истинная общественность должны внутренне соединить оба эти стремления, освободившись от их исключительности, должны познать и осуществить на земле настоящее ἕν καὶ πᾶν.

Определенное нами сущее или сверхсущее как абсолютное начало всякого бытия есть первый верховный принцип органической логики, а так как эта логика есть первая основоположная часть в философской системе цельного знания, то это начало является безусловно первым принципом всей нашей философии. Признание действительности этого начала самого по себе основывается на признании действительности нашего эмпирического бытия и нашего разума. В самом деле, раз дано бытие, необходимо есть сущее, раз дано явление, необходимо есть являющееся, раз дано относительное и производное, необходимо есть абсолютное и первоначальное. Конечное, относительное существует несомненно — в этом мы имеем непосредственную уверенность; но в самом понятии относительности и конечности заключается предположение абсолютного и бесконечного, от которого получают свою действительность конечные и относительные вещи; следовательно, если мы признаем действительность этих последних, то с логическою необходимостью должны признавать и действительность их абсолютного начала самого по себе. Разумеется, это заключение имеет силу только в том случае, если мы убеждены в достоверности логики или разумного мышления, которое заставляет нас от относительного бытия по самому понятию его заключать к сущему как абсолютному первоначалу. Но на каком основании можем мы быть убеждены в истинности разумного мышления? Очевидно, логические аргументы неприменимы там, где дело идет о достоверности самой логики, следовательно, основанием здесь может быть опять только непосредственная уверенность. Таким образом, убеждение в действительности абсолютного первоначала самого по себе основывается вообще на двух актах непосредственной уверенности: во-первых, уверенность в действительности конечного эмпирически данного бытия и, во-вторых, уверенность в истине логического мышления или разума. Легко видеть отсюда, что психологически, или субъективно, то есть *для нас*, достоверность абсолютного первоначала зависит от непосредственной достоверности эмпирического бытия и нашего разума; логически же, или объективно, то есть в существе самого дела, напротив, достоверность эмпирического бытия и нашего разума как относительных зависит от достоверности абсолютного сущего как их безусловного начала, без которого наш разум не мог бы быть истинным, а эмпирическое бытие реальным; поэтому-то те воззрения, которые игнорируют или отрицают абсолютное первоначало в его собственной действительности, приходят, как мы прежде видели, к отрицанию действительности и эмпирического бытия и нашего разумного мышления, то есть к безусловному скептицизму.

Теперь мы можем яснее определить отношение органической логики к другим логикам. Все они ставят вопрос об истинности и действительности нашего познания, но при этом школьная логика во всех своих видах хочет объяснить наше познание имманентно, то есть из него самого, что совершенно невозможно, так как наше познание имеет несомненный ха-

рактер относительности, условности и производности и не заключает в себе самом своего начала. Поэтому все объяснения школьной логики приводят к отрицательным результатам. Логика критицизма, разлагая наше познание и придя к двум последним неразложимым элементам — эмпирическому бытию как материалу и априорному разуму как форме, оставляет открытым вопрос о внутреннем отношении этих двух элементов, тогда как в этом отношении вся суть дела; когда же логика рационализма и логика эмпиризма пытаются разрешить этот дуализм чрез отрицание одного из элементов и сведение его к другому, то вследствие их необходимой соотносительности уничтожение одного ведет и к уничтожению другого, и в результате получается чистое ничто. Школьная логика разлагает организм нашего познания на его составные элементы или же сводит все элементы к одному в отдельности взятому, что очевидно есть отрицание самого организма, поэтому школьная логика во всех своих видах заслуживает названия механической. Истинная же логика, признавая несамостоятельность отдельных элементов нашего познания (как несамостоятельны части организма в отдельности взятые) и относительность всей нашей познавательной сферы, обращается к абсолютному первоначалу как настоящему центру, вследствие чего периферия нашего познания замыкается, отдельные части и элементы его получают внутреннее единство и духовную связь и все оно является как действительный организм, вследствие чего такая логика по справедливости должна называться органической. Эта логика основывается на следующем бесспорном умозаключении: если область нашего данного познания относительна, то есть предполагает за собою некоторый абсолютный принцип, то из этого только принципа оно и может быть объяснено, с него и должно начинать. Оставаясь на периферии нашего актуального бытия и познания, мы очевидно не в состоянии понять и объяснить что бы то ни было, ибо сама эта периферия требует объяснения; мы должны, следовательно, или отказаться от истинного познания, или перенести свой умственный центр в ту трансцендентную сферу, где собственным светом сияет истинно сущее, ибо для истинности познания очевидно необходимо, чтобы центр познающего так или иначе совпадал с центром познаваемого. Если задача философии объяснить все существующее, то разрешить эту задачу, оставаясь в имманентной сфере актуального человеческого познания, так же невозможно, как дать истинное объяснение солнечной системы — принимая нашу Землю за средоточие. Но, возражают обыкновенно, каким образом человек — сам существо относительное — может выйти из сферы своей данной действительности и трансцендировать к абсолютному? Но кто доказал, что человек есть то, за что принимает его школьная философия? Что человек безусловно ограничен миром кажущихся явлений и относительных категорий своего рассудка — это есть ведь только petitio principii, предвзятая идея. И против этой предвзятой идеи мы с своей стороны имеем право утверждать, что человек сам есть высшее откровение истинно сущего, что все корни его собст-

венного бытия лежат в трансцендентной сфере и что, следовательно, он вовсе не связан теми цепями, которые хочет наложить на него школьная философия. Но мы не нуждаемся в произвольных утверждениях. Абсолютное первоначало, или подлинно сущее, есть безусловно необходимое предельное понятие самого нашего рассудка, и без него, как мы видели, падает даже наше имманентное познание. Нам представляется выбор не между трансцендентным и имманентным познаниями, а между трансцендентным познанием и отрицанием всякого познания. Или абсолютно сущее как принцип, или чистый нуль безусловного скептицизма – вот дилемма для всякого последовательного мыслителя, и, выбирая первое, мы стоим только на почве самого трезвого рассудка.

Общее понятие абсолютного первоначала, как оно утверждается нашим отвлеченным мышлением, имеет характер отрицательный, то есть в нем собственно показывается, *что оно не есть*, а не что оно есть. Положительное же содержание этого начала, его *цельная идея* дается только умственному созерцанию, или интуиции. Способность к такой интуиции есть действительное свойство человеческого духа, и только в нем заключается основание действительной теософии. Но раз содержание абсолютного дано нам в идеальной интуиции, оно может и должно быть оправдано рефлексией нашего рассудка и приведено в логическую систему, то есть должна быть показана общая логическая необходимость этого содержания, должно быть показано, что все определения, образующие это содержание, логически вытекают из самого понятия абсолютного первоначала, или сущего. Эти собственные определения сущего, логически вытекающие из его понятия, образуют его внутреннюю познаваемость, или являемость, — его λόγος, и наука, ими занимающаяся, основательно называется логикой. Этот λόγος как содержащий внутренние собственные определения сущего представляет абсолютный prius всякого бытия и познания, или безусловно необходимые условия самой возможности всякого бытия и познания, и с этой стороны логика определяется как наука о необходимых условиях познания или о его возможностях.

Так как органическая логика, имеющая своей *исходной точкой* понятие (λόγος) абсолютного первоначала, или сущего, должна из самого этого понятия логически вывести все существенные определения сущего самого по себе, то *метод* этой науки может быть только чистое диалектическое мышление, то есть мышление извнутри развивающееся, не зависимое ни от каких случайных внешних элементов. (Внутреннее же содержание этого мышления или его действительные объекты даются, как сказано, идеальной интуицией.)

Диалектика есть один из трех основных философских методов; два другие суть *анализ* и *синтез*. Так как я употребляю эти термины в несколько ином значении, чем какое им обыкновенно приписывается, то я должен дать здесь их общее определение. Под диалектикой я разумею такое мышление, которое из общего принципа в форме понятия выводит его конкрет-

ное содержание; так как это содержание, очевидно, должно уже заключаться в общем принципе (ибо иначе мышление было бы творчеством из ничего), но заключаться только потенциально, то акт диалектического мышления состоит именно в переведении этого потенциального содержания в актуальность, так что начальное понятие является как некоторое зерно или семя, последовательно развивающееся в идеальный организм.

Под анализом я разумею такое мышление, которое от данного конкретного бытия как факта восходит к его первым, общим началам.

Под синтезом я разумею такое мышление, которое, исходя из двух различных сфер конкретного бытия чрез определение их внутренних отношений, приводит к их высшему единству.

Из этих трех диалектика есть по преимуществу метод органической логики, анализ — органической метафизики, а синтез — органической этики. О двух последних мы скажем больше на своем месте, а теперь еще несколько слов о диалектическом методе.

Диалектика как определенный вид философского мышления является впервые у элеатов, затем у Горгия. Здесь она имеет характер чисто отрицательный, служит только средством доказательства или опровержения и притом лишена всякой систематичности. Так Горгий, выводя из известных общих понятий (бытия, познания) их конкретные определения и указывая противоречие этих определений, заключал к несостоятельности самого общего понятия. Таким способом в своей книге «О природе» он доказывал три положения: 1) что ничего не существует, 2) что если что-нибудь существует, то оно непознаваемо, 3) что если существует и познаваемо, то не может быть выражено. Платон дал идею истинной диалектики как чистого, извнутри развивающегося мышления, но не осуществил ее. Еще менее Аристотель; хотя у обоих мы находим богатый материал для нашей логики. Первое действительное применение диалектики как мыслительного процесса, выводящего целую систему определений из одного общего понятия, мы находим у Гегеля. Поэтому нам должно указать отношение его рационалистической диалектики к нашей (которую мы в отличие назовем положительною) и существенные различия между ними.

Во-первых, Гегель отождествляет имманентную диалектику нашего мышления с трансцендентным логосом самого сущего (не по сущности или объективному содержанию только, но и по существованию) или собственно совсем отрицает это последнее, так что для него наше диалектическое мышление является абсолютным творческим процессом. Такое отрицание собственной трансцендентной действительности сущего ведет, как было показано, к абсолютному скептицизму и абсурду. Положительная диалектика отождествляет себя (наше чистое мышление) с логосом сущего лишь по *общей сущности*, или *формально*, а не по *существованию*, или *материально*; она признает, что логическое содержание нашего чистого мышления тождественно с логическим содержанием сущего, другими словами, что те же самые (точнее, такие же) определения, которые мы диалек-

тически мыслим, принадлежат и сущему, но совершенно независимо (по существованию или действительности) от нашего мышления. И не только эти определения принадлежат сущему самому по себе в его собственной действительности, как его идеи, но даже и нам эти определения доступны в своей живой действительности первее всякой рефлексии и всякой диалектики, именно в идеальном умосозерцании; диалектика же наша есть только связное воспроизведение этих идей в их общих логических схемах. Ибо поскольку сущее в своей логической форме есть определяющее начало и нашей отвлеченной рефлексии (как форма тела определяет форму тени), постольку его определения становятся существующими и для нашего отвлеченного рассудка — нашими абстрактными мыслями или общими понятиями; поскольку, другими словами, наш разум есть отраженное проявление сущего, именно в его общих логических определениях, постольку мы можем иметь и соответствующие, адекватные этим определениям мысли или понятия. По Гегелю, наше диалектическое мышление есть собственное сознание сущего, или его сознания о себе самом, причем вне этого сознания сущего и нет совсем. Положительная же диалектика утверждается только как наше сознание об абсолютном, не имеющее реально никакой непосредственной связи с его сознанием о себе.

Во-вторых, Гегель за исходную точку всего диалектического развития, за его логический субъект, или основу, берет не понятие сущего, а понятие бытия. Но понятие бытия само по себе не только ничего не содержит, но и мыслиться само по себе не может, переходя тотчас же в понятие *ничто*. В положительной диалектике логический субъект есть понятие о сущем, у Гегеля же само понятие вообще как такое, то есть понятие как чистое бытие, без всякого содержания, без мыслимого и без мыслящего, двойное тождество понятия с бытием и бытия с ничто. Очевидно, что задача вывести все из этого ничто — сама по себе, то есть по *содержанию* своему, может быть только диалектическим обманом, хотя разрешение ее могло послужить и действительно послужило у Гегеля к богатому развитию диалектической *формы*.

В-третьих, так как для Гегеля сущее сводится без остатка к бытию, а бытие без остатка к диалектическому мышлению, то это мышление должно исчерпывать собою всю философию, и основанная на нем логика должна быть единственной философской наукой; и если тем не менее он допустил еще сверх того философию природы и философию духа, то это была только уступка общему смыслу или непоследовательность, что доказывается уже тем способом, каким он переходит от логики к натурфилософии: как было уже давно замечено и в Германии, это есть не что иное, как логическое salto mortale. С нашей же точки зрения, по которой мы признаем мышление только одним из видов, или образов, проявления сущего, диалектика не может покрывать собою всего философского познания, и основанная на ней логика не может быть всей философией: она есть только первая, самая общая и отвлеченная часть ее, ее остов, который получает тело, жизнь и движение только в следующих частях философской системы — метафизике и этике.

IV

НАЧАЛА ОРГАНИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ (ПРОДОЛЖЕНИЕ). ПОНЯТИЕ АБСОЛЮТНОГО. ОСНОВНЫЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПО КАТЕГОРИЯМ СУЩЕГО, СУЩНОСТИ И БЫТИЯ

Цельное знание по определению своему не может иметь исключительно теоретического характера: оно должно отвечать всем потребностям человеческого духа, должно удовлетворять в своей определенной сфере всем высшим стремлениям человека. Отделить теоретический, или познавательный, элемент от элемента нравственного, или практического, и от элемента художественного, или эстетического, можно было бы только в тех случаях, если бы дух человеческий разделялся на несколько самостоятельных существ, из которых одно было бы *только* волей, другое *только* разумом, третье — *только* чувством. Но так как этого нет и быть не может, так как всегда и необходимо предмет нашего познания есть вместе с тем предмет нашей воли и чувства, то чисто теоретическое отвлеченно-научное знание всегда было и будет праздною выдумкой, субъективным призраком. Пусть не указывают на так называемые точные науки — математику и естествоведение — как на чистое знание, не имеющее никакого прямого отношения к воле и чувству. Ибо именно вследствие того эти знания сами по себе в своей отдельности и не имеют никакого значения даже с теоретической стороны, не удовлетворяют даже познавательной потребности человека, *не составляют истины*. Если бы на вечный вопрос «что есть истина?» кто-нибудь ответил: истина есть то, что сумма углов треугольника равняется двум прямым или что соединение водорода с кислородом образует воду, — не было ли бы это плохою шуткой? Теоретический вопрос об истине относится очевидно не к частным формам и отношениям явлений, а к всеобщему безусловному смыслу, или разуму (Λόγος), существующего, и потому частные науки и познания имеют значение истины не сами по себе, а лишь в своем отношении к этому Логосу, то есть как органические части единой цельной истины; в отдельности же своей они суть или простая забава, удовлетворяющая личным вкусам[27], или же вспомогательное средство для удовлетворения материальных потребностей цивилизованного быта как одно из орудий индустрии; так что и тут эти науки все-таки связаны с волей и чувством, но не с духовною нравственною волей, а с материальной похотью и прихотью, и не с высшим творческим чувством, а с низшею чувственностью. Наша наука слу-

[27] Немецкий натуралист Геккель сравнивает ученых, занимающихся одним накоплением эмпирического материала, с теми любителями, которые собирают коллекции почтовых марок.

жит или Богу, или маммоне, но кому-нибудь служить для нее неизбежно: безусловно самостоятельною быть она не может.

Не трудно видеть, что если невозможно чистое, безусловно независимое знание, то точно так же невозможна чистая безусловно независимая нравственность, то есть свободная от всякого познавательного и эстетического элемента (Кантов практический разум), а равно невозможно и исключительное художество, то есть совершенно независимое от теоретического и нравственного элементов.

Итак, теоретическая сфера мысли и познания, практическая сфера воли и деятельности и эстетическая сфера чувства и творчества различаются между собою не образующими элементами, которые во всех них одни и те же, а только сравнительною степенью преобладания того или другого элемента в той или другой сфере; исключительное же самоутверждение этих элементов в их отдельности всегда оставалось только стремлением без всякого действительного осуществления.

Если, таким образом, истина, составляющая содержание настоящей философии, должна находиться в необходимом отношении к воле и чувству, отвечая их высшим требованиям, то, очевидно, исходная точка этой философии — абсолютно сущее — не может определяться одною только мыслительною деятельностью, а необходимо также волей и чувством. И действительно, абсолютно сущее требуется не только нашим разумом как логически необходимое предположение всякой частной истины (то есть всякого ясного и точного понятия, всякого верного суждения и всякого правильного умозаключения), — оно также требуется волей как необходимое предположение всякой нравственной деятельности, как абсолютная цель или благо; наконец, оно требуется также и чувством как необходимое предположение всякого полного наслаждения, как та абсолютная и вечная красота, которая одна только может покрыть собою видимую дисгармонию чувственных явлений «и разрешить торжественным аккордом их голосов мучительный разлад».

Идеальное содержание абсолютного начала по этим трем отношениям, очевидно, может быть раскрыто только целою философией. Теперь же нам должно прежде всего остановиться на логическом его значении, тем более что термин «абсолютное» очень много употреблялся и злоупотреблялся в различных философских учениях.

По смыслу слова абсолютное (absolutum от absolvere) значит, во-1-х, *отрешенное* от чего-нибудь, *освобожденное* и, во-вторых, — *завершенное, законченное, полное, всецелое*. Таким образом, уже в словесном значении заключаются два определения абсолютного: в первом оно определяется само по себе в отдельности или отрешенности от всего другого и, следовательно, *отрицательно* по отношению к этому другому, то есть ко всему частному, конечному, множественному, — определяется как свободное от *всего*, как безусловно *единое*; во втором значении оно определяется *положительно* по отношению к другому, как обладающее всем, не мо-

гущее иметь ничего вне себя (ибо в противном случае оно не было бы завершенным и всецелым). Оба значения вместе определяют абсолютное как ἕν καὶ πᾶν. Очевидно притом, что оба эти значения необходимо совмещаются в абсолютно сущем, ибо они предполагают друг друга, одно без другого немыслимо, будучи только двумя неразрывными сторонами одного и того же определения. В самом деле, для того чтобы быть от всего свободным, нужно иметь над всем силу и власть, то есть быть всем в положительной потенции, или *силой всего*; с другой стороны, быть всем можно только не будучи ничем исключительно, или в отдельности, то есть будучи от всего свободным, или отрешенным.

Легко видеть отсюда тесное внутреннее соотношение или соответствие между понятием абсолютного и понятием сущего, ибо и сущее, как мы видели в предыдущей главе, представляет по отношению к бытию такие же две неразрывно между собою связанные стороны, определяясь совместно и как свободное от всякого бытия, и как положительное начало бытия.

Из сказанного также ясно, что наше понятие абсолютно сущего, составляющее исходную точку первой теософической науки и, следовательно, лежащее в основании всей системы цельного знания, toto coelo отличается от «абсолютного» рационалистической философии. В этой последней абсолютное принимается только в одном из двух различенных нами значений, а так как одно получает все свое содержание от другого, то, следовательно, здесь под абсолютным ровно ничего не мыслится, то есть оно такое же пустое слово, как и все другие основные понятия этой философии — бытие, ничто и т. д. Будучи само по себе пустым словом, это абсолютное наполняется содержанием и становится действительным только *генетически*, путем саморазвития в диалектическом процессе. Истинное же абсолютное необходимо и вечно заключает в себе все бытие и все действительности, всегда оставаясь, таким образом, выше этого бытия и этой действительности. В нем самом не может быть никакого процесса. Всякий процесс, всякое развитие, всякий диалектический переход от общих, абстрактных и потенциальных определений к определениям более конкретным и действительным принадлежит только нам, нашему мышлению, которое постепенно, во временной последовательности добывает то содержание, которое в самом абсолютном существует как один вечный акт.

Абсолютно сущее, как сказано, необходимо *для нас*, то есть требуется нашим разумом, нашим чувством и нашею волей. Но следует ли из этого его собственная объективная действительность, а если не следует (как это очевидно), то на каком основании можем мы утверждать эту собственную действительность абсолютного? Очевидно, что действительность чего-нибудь другого может иметь в нас только пассивное основание, то есть мы не можем сами из себя ее утверждать, а можем только воспринимать ее как действие этого другого на нас. И несомненно, что во всех человеческих существах глубже всякого определенного чув-

ства, представления и воли лежит непосредственное ощущение абсолютной действительности, в котором действие абсолютного непосредственно нами воспринимается, в котором мы, так сказать, соприкасаемся с самосущим. Это ощущение, не связанное ни с каким определенным содержанием, но всякому содержанию подлежащее, само по себе одинаково у всех, и только когда мы хотим связать его с каким-нибудь исключительным выражением (положительным или отрицательным — все равно), хотим перевести его на тесный язык определенного представления, чувства и воли, тогда неизбежно являются всевозможные разногласия и споры. Поэтому здесь, если где-нибудь, следует держаться не слов и имен, а непосредственного ощущения или чувства

И если в чувстве ты блажен всецело,
Зови его как хочешь — я названья
Ему не знаю. Чувство — все, а имя
Лишь звук один иль дым, что окружает
Бессмертный пыл небесного огня.

Всякое познание держится непознаваемым, всякие слова относятся к несказанному, и всякая действительность сводится к той, которую мы имеем в себе самих в непосредственном чувстве.

Этим непосредственным чувством нам дается *единое во всем*, но должно также познать и *все в едином*. Абсолютное не есть только действительность, только существование, оно также полно *содержанием*, а потому нельзя ограничиться одним утверждением его собственной действительности на основании непосредственного ощущения, — должно познать его осуществление в другом, его проявление, познать Логос и идею. Отсюда необходимый переход к философии, и именно к абсолютной логике.

Мы определили абсолютное первоначало как то, что обладает положительною силою бытия. В этом определении implicite утверждается, во-первых, что абсолютное первоначало само по себе свободно от всякого бытия, и, во-вторых, что оно заключает в себе всякое бытие известным образом, именно в его положительной силе, или производящем начале. Это суть, как сказано, только две неразрывные стороны одного и того же определения, ибо свобода от всякого бытия (положительное ничто) предполагает обладание всяким бытием. Абсолютное потому и свободно от всяких определений, что оно, всех их в себе заключая, не исчерпывается, не покрывается ими, а остается самим собою. Если же оно не обладало бы бытием, было бы лишено его, то оно не могло бы быть и свободным от него, — напротив, бытие было бы для него тогда необходимостью (ибо тогда бытие не зависело бы от него, а то, что от меня не зависит, что дано помимо меня, есть для меня необходимость, которую я должен переносить поневоле).

Итак, абсолютное есть *ничто и все* — ничто, поскольку оно не есть что-нибудь, и все, поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь. Это

сводится к одному и тому же, ибо все, не будучи чем-нибудь, есть ничто, и, с другой стороны, ничто, которое *есть* (положительное ничто), может быть только всем[28]. Если оно есть ничто, то бытие для него есть другое, и если вместе с тем оно есть начало бытия (как обладающее его положительной силой), то оно есть начало своего другого. Если бы абсолютное оставалось только самим собою, исключая свое другое, то это другое было бы его отрицанием, и, следовательно, оно само не было бы уже абсолютным. Другими словами, если бы оно утверждало себя только как абсолютное, то именно поэтому и не могло бы им быть, ибо тогда его другое, неабсолютное, было бы вне его как его отрицание или граница, следовательно, оно было бы ограниченным, исключительным и несвободным. Таким образом, для того чтобы быть чем оно есть, оно должно быть противоположным себя самого или единством себя и своего противоположного,

denn Alles muss in Nichts zerfallen,
Wenn es im Seyn beharren will.

Этот верховный логический закон есть только отвлеченное выражение для великого физического и морального факта любви. Любовь есть самоотрицание существа, утверждение им другого, и между тем этим самоотрицанием осуществляется его высшее самоутверждение. Отсутствие самоотрицания, или любви, то есть эгоизм, не есть действительное самоутверждение существа — это есть только бесплодное неудовлетворимое стремление или усилие к самоутверждению, вследствие чего эгоизм и есть источник всех страданий; действительное же самоутверждение достигается только в самоотрицании, так что оба эти определения суть необходимо противоположные себя самих. — Итак, когда мы говорим, что абсолютное первоначало по самому определению своему есть единство себя и своего отрицания, то мы повторяем только в более отвлеченной форме слово великого апостола: Бог есть любовь.

Как стремление к другому абсолютного, то есть к бытию, любовь есть начало множественности, ибо абсолютное само по себе, как сверхсущее, безусловно едино; притом всякое бытие есть отношение, отношение же предполагает относящихся, т. е. множественность. Но абсолютное, будучи началом своего другого, или единством себя и этого другого, то есть любовью, не может, как мы видели, перестать быть самим собою; напротив, как в нашей человеческой любви, которая есть отрицание нашего я, это я не только не теряется, но и получает высшее утверждение, так и здесь, полагая свое другое, абсолютное первоначало тем самым утверждается как такое в своем собственном определении.

---

[28] Это положительное ничто, или эн-соф каббалистов, есть прямая противоположность Гегелеву отрицательному ничто = чистому бытию, происходящему чрез простое отвлечение или лишение всех положительных определений.

Таким образом, абсолютное необходимо во всей вечности различается на два полюса или два центра: первый — начало безусловного единства или единичности как такой, начало свободы от всяких форм, от всякого проявления и, следовательно, от всякого бытия; второй — начало, или производящая сила, бытия, то есть множественности форм. С одной стороны, абсолютное выше всякого бытия есть безусловно единое, положительное ничто; с другой стороны, оно есть непосредственная потенция бытия, или первая материя. Ибо если бы оно было только сверхсущим или свободным от бытия, то оно не могло бы производить бытие и бытие не существовало бы, но если бы бытие не существовало, то абсолютное не могло бы быть от него свободным, ибо нельзя быть свободным от ничего, и, следовательно, само абсолютное как такое не существовало бы и не было бы совсем ничего, но так как нечто есть, то необходимо есть и абсолютное в своих двух полюсах. Второй полюс есть сущность, или prima materia, абсолютного, первый же полюс есть само абсолютное как такое, положительное ничто (эн-соф); это не есть какая-нибудь новая, отличная от абсолютного субстанция, а оно само, утвердившееся как такое чрез утверждение своего противоположного. Абсолютное, не подлежащее само по себе никакому определению (ибо его общее понятие как предварительное есть только для нас), определяет себя, проявляясь как безусловно единое чрез положение своего противного; ибо истинно единое есть то, которое не исключает множественности, а напротив, производит ее в себе и при этом не нарушается ею, а остается тем, чем есть, остается единым, и тем самым доказывает, что оно есть *безусловно единое*, единое по самому существу своему, не могущее быть снятым или уничтоженным никакою множественностью. Если бы единое было таким только чрез отсутствие множественности, то есть было бы простым лишением множественности и, следовательно, с появлением ее теряло бы свой характер единства, то очевидно это единство было бы только случайным, а не безусловным, множественность имела бы над единым силу, оно было бы подчинено ей. Истинное же, безусловное единство необходимо сильнее множественности, превосходит ее и должно доказать или осуществить это превосходство, производя в себе всякую множественность и постоянно торжествуя над нею, ибо все испытывается своим противным. Так и наш дух есть единое не потому, чтобы был лишен множественности, а, напротив, потому, что, проявляя в себе бесконечную множественность чувств, мыслей и желаний, тем не менее всегда остается самим собою и характер своего духовного единства сообщает всей этой стихийной множественности проявлений, делая ее своею, ему одному принадлежащею.

Свобода, неволя, покой и волненье
Проходят и снова являются,
А он все один, и в стихийном стремленьи
Лишь сила его открывается.

Итак, если есть ничто отрицательное, которое меньше бытия, только отсутствие, лишение бытия, и есть ничто положительное, которое больше

или выше бытия, имеет силу над бытием, есть действительная свобода от него, — то точно так же есть единство отрицательное, которое меньше или ниже множественности, есть только отсутствие или лишение ее, и есть единство положительное, которое больше или выше множественности, потому что имеет силу над нею, не может быть ею нарушено, следовательно, свободно от нее безусловно; и понятно, что абсолютное первоначало должно определять как *положительное* ничто и *положительное* единство.

Первый полюс абсолютно сущего, будучи сам по себе безусловно единичным, не требует дальнейших объяснений, но мы должны остановиться на двусмысленном и многообразном характере другого центра.

Мы видели, что абсолютно сущее вообще определяется как обладающее силой, или мощью, бытия. Эта сила, которою оно обладает, и есть второй центр, то есть непосредственная, ближайшая, или вторая, потенция бытия, тогда как само абсолютное, или первый центр, как обладающее ею или сильное над нею, есть отдаленная, или первоначальная, потенция бытия. Вторая потенция принадлежит абсолютному первоначалу по самому определению его, есть его собственная сущность. Таким образом, оно вечно находит в себе свое противоположное, так как только чрез отношение к этому противоположному оно может утверждать само себя, так что они совершенно соотносительны. Это есть, следовательно, необходимость, божественный фатум. Абсолютное первоначало свободно, лишь вечно торжествуя над этой необходимостью, то есть оставаясь единым и неизменным во всех многообразных произведениях его сущности, или любви. Свобода и необходимость, таким образом, соотносительны, первая будучи действительна лишь чрез осуществление второй. А так как божественная необходимость, равно как и осуществление ее, вечны, то так же вечна и божественная свобода, то есть абсолютное первоначало как такое никогда не подчинено необходимости, вечно над нею торжествует, и это вечное единство свободы и необходимости, себя и другого, и составляет собственный характер абсолютного.

Едино, цельно, неделимо,
Полно созданья своего,
Над ним и в нем невозмутимо
Царит от века божество.
Осуществилося в нем ясно
Чего постичь не мог никто:
Несогласимое согласно,
С грядущим прошлое слито,
Совместно творчество с покоем,
С невозмутимостью любовь,
И возникают вечным строем
Ее созданья вновь и вновь.
Всегда различна от вселенной
И вечно с ней съединена,
Она для сердца несомненна,
Она для разума ясна.

Когда мы говорим о необходимости в абсолютном, то здесь очевидно нет ничего общего с внешнею тяжелой необходимостью нашего материального существования. Так как абсолютное не может иметь ничего внешнего, или чуждого себе, то это есть его собственная необходимость, его сущность, как мы сказали — это есть необходимость в том смысле, как нам необходимо жить, чувствовать, любить. Очевидно, что такая необходимость нисколько не противоречит абсолютному совершенству и свободе, а, напротив, предполагается ими, и столь же очевидна неосновательность многих богословов, которые непременно хотят лишить божество этой необходимости. И еще если б они могли быть последовательны, а то спросите их, необходимо ли Богу быть благим, разумным, быть Богом, вообще существовать — и они принуждены будут отвечать утвердительно. Но если Богу необходимо быть, Ему тем самым необходимо и проявляться, тем более что, по общему признанию самих богословов, в Нем потенция есть самый акт, да и все атрибуты, которые они Ему приписывают, относятся к другому и без того не только не могут быть осуществлены, но и совсем не имеют никакого смысла; и если эти атрибуты (например, всемогущество, благость, справедливость и т. п.) необходимы, то необходимо и другое (то есть творение), к которому они относятся. Вообще все эти вопросы: творит ли Бог по произволу, мог ли бы Он не творить, мог ли бы Он производить не то творение, которое действительно существует, а некоторое другое и т. п. — предполагают крайне ребяческое представление о божестве и порождают только пустословие, совершенно недостойное серьезных умов. Но предоставим спекулирующих богословов их собственной печальной участи и возвратимся к нашему предмету.

Второй центр, или непосредственная потенция, бытия есть то, что в старой философии называлось первою материей. Материя всякого бытия в самом деле не есть еще бытие, но она не есть уже и небытие, — это есть именно непосредственная потенция бытия. Оба центра — абсолютное как такое и materia prima — отличаются от бытия, не суть сами бытие, оба также не суть небытие, а так как третьим между небытием и бытием мыслима только потенция бытия, то оба центра одинаково определяются как потенции бытия. Но первый есть положительная потенция, свобода бытия — сверхсущее, второй же, или материальный, центр, будучи необходимым тяготением к бытию, есть его отрицательная непосредственная потенция, то есть утверждаемое или ощутимое отсутствие или лишение настоящего бытия. Но лишение бытия как действительное или ощутимое (ибо мы имеем дело не с абстрактами или пустыми словами) есть влечение или стремление к бытию, жажда бытия.

Говоря о первой материи как влечении или стремлении, то есть обозначая ее как нечто внутреннее, психическое, я очевидно не имею в виду того, что современные ученые называют материей. Я следую словоупотреблению философии, а не химии или механики, которым нет никакого дела до первых начал или производящих сил бытия, чем исключительно

занимается философия. Очевидно, что материя физики и химии, имеющая различные качества и количественные отношения, представляющая, следовательно, уже некоторое определенное, или образованное, бытие, имеет характер предметный, или феноменальный, следовательно, никак не есть собственно материя, или чистая потенция, бытия и вообще не может принадлежать к первым началам, или образующим элементам сущего. Настоящая же материя, о которой я говорю, есть та ὕλη древних философов, которая сама по себе не представляет и по понятию своему не может представлять ни определенного качества, ни определенного количества; и совершенно ясно, что такая материя имеет характер внутренний, психический, или субъективный, ибо то, что не имеет определенного качества, не может иметь и определенного действия на другое, то есть предметного бытия, следовательно, ограничено бытием субъективным. Психический характер материи самой по себе начинает, впрочем, признаваться даже современными учеными, из коих более глубокомысленные сводят материю к динамическим атомам, то есть центрам сил, понятие же силы принадлежит совершенно к субъективной, или психической, области. Что такое в самом деле сила сама по себе, то есть извнутри, как не стремление или влечение? Такое понятие материи совершенно, впрочем, согласно с обыкновенным, неученым словоупотреблением. Мы говорим в самом деле: материальные наклонности или инстинкты, материальные интересы, желания, даже материальный ум, имея при этом в виду, разумеется, не материю физиков или химиков, а именно низшую сторону, или полюс, психического существа.

Из всего предыдущего ясно, что если высший, или свободный, центр есть самоутверждение абсолютного первоначала как такого, то для этого самоутверждения ему логически необходимо иметь в себе или при себе свое другое, свой второй полюс, то есть первую материю, которая поэтому, с одной стороны, должна пониматься как принадлежащая первому началу, им обладаемая и, следовательно, ему подчиненная, а с другой стороны, как необходимое условие его существования она первее его, оно от нее зависит. С одной стороны, первая материя есть только необходимая принадлежность свободного сущего и без него не может мыслиться, с другой стороны, она есть его первый субстрат, его основа (базис), без которой оно не могло бы проявиться или быть как такое. Эти два центра, таким образом, хотя вечно различные и относительно противоположные, не могут мыслиться отдельно друг от друга, или сами по себе; они вечно и неразрывно между собою связаны, предполагают друг друга как соотносительные, каждый есть и порождающее и порождение другого.

Второй полюс абсолютного может определяться как materia prima лишь рассматриваемый сам по себе, или в своей потенциальной отдельности. В действительном же своем существовании как определяемая сущим или как носительница его проявления, как вечный его образ, — это есть идея. Абсолютное не может действительно существовать иначе как осу-

ществленное в своем другом. Другое же это точно так же не может действительно существовать само по себе в отдельности от абсолютного первоначала, ибо в этой отдельности оно есть чистое ничто (так как в абсолютном все), а чистое ничто существовать не может. Таким образом, если мы отличаем другое начало само по себе от этого же другого как определяемого сущим, отличаем первую материю от идеи, то это есть различие в рефлексии, а не отдельность в существовании. Поистине абсолютно сущее вечно пребывает в своей материи, или идее, как в своем осуществлении, проявлении и воплощении, вечно от нее различаясь и неразрывно с нею соединенное, и существует, следовательно, так же вечно эта идея во всей своей полноте как действительное осуществление, проявление, или адекватный образ, сущего. А следовательно, и внутреннее отношение этих двух центров, то есть частные идеи или идеальные сущности, рассматриваемые в нашей логике, имеют характер вечных необходимых и всеобщих истин; здесь не может быть никакого процесса, никакой временной последовательности, и если мы не можем зараз в одном образе представить всю полноту проявленного в идее абсолютного, всю действительность их вечного взаимоотношения, а должны излагать это взаимоотношение по частям, последовательно разбивая его на отдельные определения, начиная с самых общих и потенциальных и кончая самыми конкретными и действительными, то это, как уже было замечено, зависит единственно от дискурзивного характера нашего диалектического мышления, совершающегося во времени, и нисколько не определяет собственной действительности самого абсолютного и его вечной идеи. Все различные определения, открываемые нашею диалектикой в идее сущего, действительно в ней существуют, но не в отдельности одно за другим, как мы их мыслим, а зараз, в одном вечном живом образе, как мы это можем только умственно созерцать.

Различая бытие от сущего как его производящего и им обладающего начала, а в самом сущем различая два центра, или полюса (сущее как такое и первую материю), мы имеем, таким образом, три определения: 1) свободно сущее (сверхсущее как такое), положительная мощь бытия (первый центр), 2) необходимость, или непосредственная сила, бытия (первая материя, второй центр), 3) бытие, или действительность, как их общее произведение или взаимоотношение. Второе определение в отличие от третьего я называю *сущностью*. Поскольку сущность определяется сущим, она есть его *идея*; поскольку бытие определяется сущим, оно есть его *природа*. Если вообще все другое от сущего как такого, или Бога, называть бытием, то должно во всяком случае различать собственно бытие, или действительность, от сущности, или необходимости, природу от идеи, бытие натуральное от бытия идеального.

Итак, мы имеем: *сущее, сущность, бытие*, или *мощь, необходимость, действительность*, или *Бог, идея, природа*. Очевидно, что бытие, или природа, и сущность, или идея, имеют между собою то общее по отноше-

нию к сущему, или Богу, что оба они суть его другое, и если, как мы сейчас сказали, вообще все другое сущего называть бытием, тогда сущность является только видом бытия, и тогда мы будем иметь сначала простое противоположение двух категорий сущего и бытия и затем уже в бытии будем различать 1) его способ или модус (бытие подлежательное, природа) и 2) его содержание (бытие объективное, идея, сущность) .

Если, как мы видели в предыдущей главе, даже различие между сущим и бытием вообще плохо сознается в школьной философии, то еще менее сознается в ней различие между двумя коренными видами бытия, или, по моему словоупотреблению, между бытием и сущностью. Между тем это различие совершенно ясно и для простого сознания. Если, например, когда я мыслю, мое мышление как определение моего собственного существа, или некоторый модус моей субъективной природы, есть некоторое бытие и если также содержание, или предмет, этого моего мышления, то, о чем я мыслю, или объективная причина, формально определяющая мое мышление, также называется бытием, то очевидно здесь это слово употребляется а двух различных смыслах. Мое мышление и всякое другое субъективное бытие есть необходимое отношение к чему-нибудь; нельзя просто мыслить, просто хотеть и т. д.; то же, к чему я отношусь, объективное содержание моего бытия само по себе уже не может быть отношением. Потому лучше определять это объективное содержание особенною категорией сущности, удерживая категорию бытия за первым видом. То обстоятельство, что в каждом данном случае из нашей видимой действительности невозможно положить безусловной границы между этими двумя определениями — так как они здесь смешаны и неудержимо переходят одно в другое, — нисколько не должно нас смущать. Ибо логика имеет дело с собственным характером мыслимых определений как чистых выражений абсолютного Логоса, а не с их материальным существованием в сложных и многообразно обусловленных явлениях этого мира, который в логике может давать только примеры, но не основания. Из того, что в этом стакане с водой мы не можем механически отделить и разграничить водород от кислорода, следует ли, что эти элементы безразличны сами по себе? Известное вещество имеет в химической лаборатории совершенно другое значение, чем то, которое принадлежит ему в кухне. Логика есть также наука — это химия мыслимого мира, и ее определения нисколько не зависят от алогичного материала нашей призрачной действительности.

Определенное нами отношение сущего к сущности и бытию предполагает первоначальное различие в самом сущем, то есть в первом центре. Этот первый центр, как мы видели, есть самоутверждение абсолютно сущего, или Бога как такого, на основе сущности и чрез бытие, его самоположение, или самопроявление. Всякое самопроявление заключает в себе со стороны проявляющегося три необходимые общие момента: 1) проявляющееся в себе или о себе, в котором проявление заключается в скрытом, или потенциальном, состоянии; 2) проявление как такое, то есть ут-

верждение себя в другом или на другом, обнаружение, определение, или выражение, проявляемого, его слово, или Логос; 3) возвращение проявляющегося в себя, или самонахождение проявляющегося в проявлении. Абсолютное само в себе сущее (1) необходимо саморазличается (2) и, в этом различении оставаясь самим собою, утверждает себя как такое (3). Очевидно, что проявляться и, следовательно, различаться в этих трех образах абсолютно сущее, или первый центр, может только по отношению к своему другому, или второму центру, который дает материю, или субстрат, проявления. Таким образом, мы имеем три положительные начала в абсолютно сущем как первом центре, три необходимые вида, или образа, его проявления, и затем четвертое, отрицательное начало, или его другое, наш второй центр; бытие же, или природа, не принадлежит к числу первоначал по своему относительному и производному значению.

Во избежание сбивчивости мы должны обозначить собственным именем каждое из положительных начал верховной троицы. Первому как собственному началу первого центра мы сохраним название эн-соф (положительное ничто); собственный характер второго начала не может быть лучше выражен как названием Слова, или Логоса[29]; наконец, третье начало мы будем называть Духом Святым.

Из этих первоначал сущего собственно образующее, дающее содержание есть Логос как начало определения, различения, внутреннего развития и откровения — начало света, в котором открывается, или становится видимым (φαίνεται), все содержание абсолютного; два же другие положительные, а равно и четвертое, отрицательное начало доступны и познаваемы, лишь поскольку они определяются Логосом, следовательно, только чрез него, сами же по себе они сокрыты и недостижимы в своей субъективной глубине. Абсолютное само по себе в первом и третьем начале недостижимо как гиперлогическое, отрицание же его, или другое (четвертое начало или второй центр — первая материя), неуловимо само по себе как алогическое (или гипологическое).

Сами основные определения, или различия, сущего, сущности и бытия полагаются только Логосом: в абсолютном самом по себе, то есть в эн-софе и Духе Святом[30], их нет. Если в самом деле бытие необходимо есть отношение к иному, а сущность само это иное, то абсолютное как такое, ничего вне себя не имеющее, выше бытия и сущности, заключается в его собственном бытии, бытие же его не различно от него как сущего.

---

[29] Так как первое начало заключает в себе потенциально второе и вечно выводит или порождает его из себя как свое вечное проявление, то оно может называться его вечным Отцом, по отношению к которому второе начало, или Логос, есть вечный Сын.

[30] Эн-соф есть абсолютное само по себе до проявления, Дух Святой есть абсолютное само в себе по проявлении (разумеется, до и по существенно, а не во времени), Логос же есть абсолютное не само по себе, а в проявлении; поэтому, когда я говорю «абсолютное само по себе», то разумею только первое и третье начало. Отсюда же легко видеть, что только Логос имеет прямое отношение к четвертому началу, или первой материи, и определяет ее как идею, о чем более в своем месте.

Итак, Логос, или Слово, есть единственное объективное, то есть для другого существующее, начало бытия и знания.

В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Бог был Слово. Оно было в начале у Бога. Все чрез него родилось, и без него не родилось ничто. Рожденное же в нем было жизнь, и жизнь была свет человеков, и свет во тьме светится, и тьма не объяла его.

Логос осуществляет и абсолютное как такое, и первую материю. Им, или чрез него, абсолютное определяется как сущее, первая материя как сущность, отношение же между ними как бытие или, точнее, как способ, или образ, бытия.

Сущее, сущность или содержание, бытие или модус существования[31] суть три первые логические категории, общие всему существующему. Когда я утверждаю что-нибудь как существующее, например, когда я говорю: *я есмь*, то в этом выражении подразумевается: 1) я как сущий, или субъект, бытия; 2) известный способ (modus), или образ, бытия, ибо я не могу *просто* быть, или быть *вообще*, я должен иметь известное определенное бытие, я должен быть так или иначе, тем или другим, иметь ту или другую природу; в данном случае я есмь существо мыслящее, хотящее и т. д., то есть мое бытие (способ бытия), или природа, есть мышление, воля и т. д., следовательно, *я есмь* значит здесь *я мыслю, хочу* и т. д. Но 3) я не могу просто мыслить, просто хотеть, или мыслить и хотеть вообще: я должен мыслить *о чем-нибудь*, хотеть чего-нибудь, то есть мое мышление или хотение определяются не только как такие, субъективно, или как способ моего субъективного бытия, но еще и объективно в своем содержании, или идеальной сущности. То, что я мыслю и чего хочу, есть объективное содержание, или сущность, моего бытия и составляет особенный необходимый и самостоятельный момент моего существования, не сводимый к предыдущему, а, напротив, его определяющий.

Итак, сущее, сущность, бытие. Это последнее есть собственно проявление, или откровение, двух первых посредством Логоса[32], а потому от него (то есть бытия) удобнее вести развитие дальнейших логических ка-

---

[31] Под бытием можно разуметь не модус, а самый акт существования, но сей последний как нечто совершенно непосредственное не поддается никакому логическому определению. Здесь последнее сходится с первым, и я могу только напомнить сказанное в начале этой главы по поводу собственной действительности абсолютного. — В своей «Phänomenologie des Geistes» Гегель превосходно доказывает невозможность логически определить непосредственную действительность, или чувственную достоверность, sinnliche Gewissheit (см. Phän. des G., 2-te Auflage, 71—82). Но когда на этом основании Гегель прямо отрицает непосредственную действительность, то легко видеть, что такое отрицание вытекает лишь из его исключительной точки зрения, для которой логический элемент есть все и алогичное совсем не существует. Для всякой же другой точки зрения алогичный характер непосредственной действительности нисколько не мешает ее существованию, и из двух крайностей гётевское Gefühl ist Alles все-таки лучше гегелевского Gefühl ist Nichts.

[32] В этом смысле бытие есть самоопределение Логоса, тогда как сущее есть определенный Логосом эн-соф, а сущность — определенная Логосом первая материя.

тегорий. Бытие есть отношение между сущим как таким и сущностью, или первою материей. Эта материя не есть сущее как такое, она есть его другое; но она принадлежит ему как его сила — сущее есть положительное начало и материи, оно есть, следовательно, начало своего другого. Начало же своего другого есть воля. То, что я полагаю своею волей, есть мое, но вместе с тем другое, от меня отличное, — иначе я и не полагал бы его. Итак, первое отношение сущего к сущности, или первое определение бытия, мы имеем как волю.

Но полагая своею волей сущность как свое и другое, сущее различает ее не только от себя как такого, но и от своей воли. Чтобы сущий мог хотеть этого другого, оно должно быть известным образом уже дано ему или у него, должно уже существовать для него,-то есть представляться им или ему. Таким образом, сущность определяет[33] бытие сущего не только как волю, но и как представление. Это представление есть его самопредставление, так как и представляемая сущность есть его собственная сущность, и в том смысле его представление может называться самосознанием. Впрочем, самосознание определяется как такое лишь в отличие от сознания о других, внешних вещах, а так как в абсолютном этого различия быть не может, то и лучше сохранить термин «представление» как более общий.

Сущность не может быть предметом воли сущего, не будучи им представляема. Разумеется, характер и содержание этого представления определяются собственным Логосом абсолютного, это есть его собственная деятельность; сущность же как другое, или первая материя, есть только начало, возбуждающее эту деятельность и подлежащее ей (substratum, ὑποκείμενον). Не сущее получает в представлении свое содержание от сущности, а напротив, эта последняя, будучи определяема абсолютным Логосом, имеет от него все свое содержание и становится действительною сущностью, будучи сама по себе только пустою материей, или чистою потенцией бытия. Поэтому, если мы называем эту потенцию сущностью и содержанием, то не саму по себе, не в отвлеченности взятую, а как уже определенную Логосом в ее отношении к сущему.

Представление абсолютного как определяющее свою сущность, есть, таким образом, активное, аналогичное тому, что мы у себя имеем как воображение.

Очевидно, что относительно представления как состояния или действия самого абсолютно сущего не имеют никакого смысла различия, существующие в наших представлениях, каковы различия между действительным (предметным) представлением и представлением призрачным, или фантастическим; далее, между представлением созерцательным (воззрительным или интуитивным) и представлением отвлеченным, или собственно мышлением (в общих понятиях), а в этом последнем — между мы-

---

[33] Точнее, Логос чрез сущность определяет и т. п.

шлением объективным, или познающим, и мышлением субъективным, или мнением. Эти различия происходят от того, что всякое конечное существо, будучи только выделившеюся частью целого, имеет вне себя целый мир уже определенных сущностей, целый мир независимого от него бытия. Этот мир своим действием определяет представления каждого отдельного существа, которые (представления) только по отношению к этой определяющей причине и имеют объективное значение, помимо же нее суть только состояния субъективного сознания.

Воспринимаемое нами действие внешних сущностей чрез внешнее бытие, то есть чрез сложное независимое от нас взаимоотношение различных сущностей, мы называем внешним опытом и различаем, таким образом, независимый от нас объективный мир от субъективного мира наших внутренних состояний. Это различие, как мы впоследствии увидим, есть совершенно относительное и подлежит диалектическому превращению, но тем не менее для нас оно существует. Для абсолютного же как не имеющего вне себя никакого действительного определенного бытия вся действительность сводится к его собственным состояниям и действиям, и здесь различие субъективного от объективного, перенесенное всецело во внутреннюю сферу, определяется его собственною волей. Поскольку представляемая сущность не только представляется, но и утверждается волей сущего, постольку получает она значение собственной действительности и как такая воздействует на сущее.

Воздействие на сущего уже определенной его представлением и волей сущности дает новое определение его бытию как чувству.

Для конечных существ есть два рода взаимодействия объективного бытия (представления) с субъективным (волей): во-первых, взаимодействие внешней эмпирической действительности или предметного вещественного представления с нашим материальным физическим субъектом, то есть с нашим животным организмом, который есть не что иное, как проявление бессознательного материального хотения; это первое взаимодействие производит ощущения внешних чувств, внешнюю, или телесную, чувственность; во-вторых, взаимодействие нашей внутренней объективности, то есть наших мыслей[34], с нашим внутренним субъективным бытием, то есть нашею личною сознательною волей, — этим производится так называемое внутреннее чувство. Понятно, что в абсолютно сущем этого различия не может быть и что, следовательно, у него внутреннее и внешнее чувство, чувственность духовная и телесная, совпадают.

Итак, мы имеем три основные категории, которыми определяется непосредственное отношение сущего к его другому или сущности, или три основные определения его бытия. Оно хочет свою сущность, представля-

---

[34] Если наше мышление по отношению к внешней реальности есть нечто субъективное, то по отношению к нашей воле оно представляет элемент объективный. Очевидно, эти определения совершенно относительны.

ет ее, чувствует ее; отсюда бытие его определяется как *воля, представление, чувство*. Что такое собственно воля, представление и чувство — это известно нам из нашего непосредственного сознания и потому не может составлять вопроса. Но как же мы должны понимать то другое, к которому сущее в своем бытии относится как к своей сущности?

Как мы видели, другое само по себе не имеет никакой действительности, в отдельности от сущего оно есть чистая возможность, или потенция, бытия, материя, ὕλη, μὴ ὄν. Это значит, что оно действительно и не существует совсем вне сущего, или отдельно от него, а находится в нем как его собственное потенциальное отрицание, подобно тому, как мы в самих себе находим свою материальную природу как внутреннее отрицание нашего собственного духовного *я* (разумеется, здесь только аналогия, а не тождество отношений). Эта потенция может быть осуществлена только внутренним действием самого сущего, его волей. Это возможно и необходимо для сущего уже потому, что оно по определению своему обладает положительною силой бытия, бытие же возможно только по отношению к сущности как ее реализация. Это осуществление дает материальной потенции некоторую относительную самостоятельность, делает ее также действительною силой, но силой пассивною, способною определяться сущим и воздействовать на него. Таким образом, первоначальное различение абсолютного на два центра, или две полярные силы, является действительным, причем вся действительность имеет очевидно свое положительное начало только в первом центре, вторым же только воспринимается и пассивно образуется. Без этого различения сущее не имело бы базиса для своего проявления и должно было бы, так сказать, действовать в пустом, что немыслимо, — итак, необходимо есть materia prima в указанном прежде смысле, как определяемая сущим чрез абсолютный Логос, как его объект; эта materia prima называется идеей.

Очевидно, что идея как такая должна различаться соответственно различиям в бытии сущего, которое (бытие) есть только отношение сущего к ней (идее). Идея есть собственно то, чего хочет сущий, что он представляет, что чувствует или ощущает, — это есть его собственный предмет, или содержание. Как содержание воли сущего идея есть *благо*, как содержание его представления она есть *истина*, как содержание его чувства она есть *красота*. Принимаем пока эти определения только как общие понятия или условные знаки для известного действительного конкретного содержания, которое будет нами выведено в дальнейшем развитии. Этим наша философия отличается в данном отношении от того школьного пустословия, которое принимает идеи блага, истины и красоты в этой их отвлеченности и пустоте за некоторые действительные и притом сами по себе существующие принципы, составляющие summa philosophiae. Над этим пустословием справедливо смеялся Шопенгауэр. Еще более заслуживают осмеяния те богословы, которые думают этою абстрактною трилогией покрыть христианский догмат Троицы и, назвав Отца благом, Сына истиной, а Духа Св. красотой, воображают, что этим все сказано.

Сущее в своем единстве уже заключает в себе потенциально волю, представление и чувство. Но чтобы эти способы бытия действительно были осуществлены как такие, необходимо им выделиться, а для того необходимо, чтобы сущее утверждало их в их особенности или, точнее, чтобы оно утверждало себя в них как особенных, вследствие чего они и являлись бы как самостоятельные относительно друг друга. Но так как эти способы бытия по самой природе своей связаны неразрывно, ибо нельзя хотеть не представляя и не чувствуя, нельзя представлять без воли и чувства и т. д., то сущее и не может утверждать эти способы бытия в их простой отдельности, так чтобы, во-первых, утверждалась *только* воля, во-вторых, *только* представление, в-третьих, *только* чувство, а следовательно, они не могут быть обособлены сами по себе и необходимая для действительного их осуществления особность может заключаться только в обособлении самого сущего, как, во-первых, *преимущественно волящего*, во-вторых, *преимущественно* же *представляющего* и, в-третьих, *преимущественно чувствующего*, то есть, утверждая себя в своей воле, сущее вместе с нею имеет и представление и чувство, но как подчиненные воле моменты; утверждая себя, во-вторых, в представлении, оно имеет с ним и волю и чувство, но опять как подчиненные уже представлению моменты; наконец, утверждая себя в чувстве, сущее имеет с ним вместе волю и представление, но как уже определяемые чувством, подчиненные ему моменты. Другими словами, представление, будучи обособлено от воли, необходимо получает свою собственную волю и чувство (так как это последнее обусловлено воздействием представляемого на волю), а следовательно, представляющее как такое становится особенным и цельным субъектом. Далее чувство, будучи обособлено от воли и представления, необходимо получает свою собственную волю и свое собственное представление, вследствие чего чувствующее как такое является самостоятельным и полным субъектом. Наконец, воля, выделившая из себя представление и чувство как такие, тем самым необходимо получает свое особенное представление и чувство, и волящий как такой является особенным и цельным субъектом.

Итак, Логос абсолютного, по закону своего проявления выделяя различные образы, или способы, бытия, тем самым разделяет и сущее на три субъекта, из коих каждый определяется особенно одним из коренных способов бытия, но не исключительно, а совместно с двумя другими, только как вторичными, или подчиненными, элементами. Логическая необходимость такого обособления в сущем, указанная выше в немногих словах, надеюсь, станет очевидною после следующего разъяснения.

Как скоро даны три основные способы бытия, отношение их к сущему как к субъекту, коего они суть предикаты, может быть троякое. Во-первых, они могут быть[35] предикатами только одного субъекта. Этот единственный субъект будет иметь тогда одинаково волю, представление и чув-

[35] Разумею здесь возможность в самом общем, отвлеченном значении.

ство. Что же составляет содержание этой воли, представления и чувства? Разумеется, его собственная первоначальная сущность в трех основных формах, или идеях, — блага, истины и красоты. Но, как мы знаем, эта первоначальная сущность сама по себе есть только prima materia, или чистая потенция, и не может сама давать себе никаких определений, а только получает или воспринимает их, так что три основные идеи в своем положительном содержании определяются вообще действием сущего, а именно, как мы скоро увидим, действительными взаимоотношениями различных субъектов бытия, или различных сущих. Но так как в нашем настоящем предположении именно не допускаются эти различные субъекты или сущие, а только один-единственный, то идеи в своем положительном содержании могут при этом определяться только одним этим субъектом, то есть благо как такое определяется исключительно одною его волей, истина как такая — <исключительно одним его представлением, красота как такая —> исключительно одним его чувством; другими словами, при этом предположении благо есть благо только потому, что он его хочет; истина есть истина только потому, что он ее представляет, и красота есть красота только потому, что он ее чувствует; следовательно, на вопрос о содержании, или предмете, его воли, представления и чувства мы могли бы здесь отвечать только, что он хочет того, что хочет, представляет то, что представляет, и чувствует то, что чувствует, или что он *просто* хочет, *просто* представляет, *просто* чувствует. Но это не имеет никакого смысла, и, следовательно, наше предположение как приводящее к такому нелепому заключению должно быть признано ложным.

По второму возможному предположению каждый из трех способов бытия имеет особенного и притом исключительно ему соответствующего субъекта, так что волящий имеет только предикат воли и никакого другого, представляющий — только предикат представления и ничего более, и, наконец, чувствующий — исключительно предикат чувства. Но, с одной стороны, такая исключительность противоречила бы природе самих этих предикатов, ибо, как было уже замечено, хотение как такое предполагает необходимо представление и чувство, а равно и представление и чувство, каждое в свою очередь, предполагают два другие способа бытия. С другой стороны, такая исключительность невозможна и по отношению к предполагаемым субъектам. Если бы в самом деле данный субъект был только волящим (а другой только представляющим и третий только чувствующим), то предикат воли (представления, чувства), будучи абсолютным определением субъекта, занимая его всецело, исключал бы его свободу, так что он не мог бы уже быть действительным самостоятельным субъектом[36], между тем его действительность как такого необходима уже и для действительности самого предиката.

---

[36] Тогда как при множественности предикатов бытие одного освобождает субъект от исключительной власти другого и тем утверждает его самостоятельность.

Таким образом, и второе предположение оказывается немыслимым, и остается только третье, то есть если необходимы три субъекта и если эти три субъекта не могут различаться между собою исключительною принадлежностью каждому из них одного из трех предикатов, так как по природе самих этих предикатов, а равно и по природе субъекта вообще такая исключительность невозможна, — то каждый субъект должен обладать всеми предикатами, отличаясь от других только различным взаимоотношением этих предикатов.

Что касается до самого этого обособления трех цельных субъектов, то для чувственного воображения оно может быть представлено в виде интеграции частей. Я разумею, что если мы представим себе три основные образа бытия как элементы, или составные части, в бытии сущего, то как скоро по закону Логоса каждая из этих частей отделяется от других или утверждается в своей особности, так необходимо сущее восполняет каждую произведением двух других и, интегрируя их таким образом, само распадается на три особенные и конкретные субъекта. Частные наглядные случаи такой интеграции встречаем мы и в природе нашего вещественного мира. Так, si licet magnis comparere parva всем известно, что если разрезать на части тело морской гидры или же земляного червя, то каждая часть немедленно интегрируется, дополняясь всеми недостающими органами, и в результате получается несколько цельных организмов вместо одного.

Итак, мы имеем трех самостоятельных и цельных субъектов бытия, или трех сущих, из коих каждому принадлежат все три основные способы бытия, но только в различном отношении. В первом субъекте представление и чувство подчинены воле, другими словами, он представляет и чувствует, лишь поскольку хочет, что уже необходимо следует из его первоначального значения. Во втором, который имеет уже первого перед собою, преобладает объективный элемент представления, определяющая причина которого есть первый субъект; воля и чувство подчинены здесь представлению: он хочет и чувствует, лишь поскольку представляет. Наконец, в третьем субъекте, который имеет уже за собою и магическое бытие первого, и идеальное бытие второго субъектов, особенное, или самостоятельное, значение может принадлежать только реальному, или чувственному, бытию: он представляет и хочет, лишь поскольку ощущает.

Первый субъект, или первую определенность сущего как такого, я называю духом (πνεῦμα, spiritus); второй — умом (Νοῦς, intellectus, или mens); третий — душой (ψυχή, anima).

Итак, *дух, ум, душа.*

Дух есть сущее как субъект воли и носитель блага, вследствие этого или потому — также субъект представления истины и чувства красоты. Ум есть сущее как субъект представления и носитель истины, а вследствие этого также субъект воли, блага и чувства красоты. Душа есть сущее как субъект чувства и носительница красоты, а вследствие этого лишь или постольку подлежащее также воле блага и представлению истины.

Поясню это отношение примером из нашего человеческого опыта. Есть люди, которые, полюбив кого-нибудь сразу, уже на основании этой любви составляют себе общее представление о любимом предмете, а также силой и степенью этой любви определяют и эстетическое достоинство возбуждаемых любимым существом впечатлений. Но бывают и такие, в которых каждое данное существо вызывает сначала известное общее теоретическое представление о себе, и с этим уже представлением сообразуется их воля и чувство относительно этого существа. Бывают, наконец, и такие, на которых действует прежде всего чувственная сторона предмета, и возбужденными в них эстетическими аффектами определяется уже и умственное и нравственное их отношение к предмету. Первые сначала любят или хотят, а затем уже по своей любви или воле представляют и ощущают; вторые сначала представляют, а по представлению уже хотят и чувствуют; третьи первее всего ощущают, а по ощущению уже представляют и хотят. Первые суть люди духовные, вторые — люди ума, третьи — люди душевные, или чувственные[37].

Мы имеем три самостоятельные субъекта, или ипостаси, — *единоначальные*, ибо все происходит из одного абсолютного первоначала, *единосущные*, поскольку все имеют одну общую сущность, или первую материю, относительно которой только они и могут быть самостоятельны, получая от нее свои отрицательные определения, — наконец, *единообразные* или *единобытные* (одноприродные), поскольку те же общие способы, или образы, бытия, та же самая природа принадлежит им всем. Единство абсолютного первоначала нисколько не нарушается этою тройственностью субъектов, ибо, как мы видели, абсолютное первоначало, проявляясь посредством своего Логоса, остается обладающим положительною силой бытия, не переходит в свое проявление. Понятно также, что при всей своей самостоятельности, или особности, три первоначальные субъекта не могут быть равными: поскольку воля по существу своему первее представления и чувства и поскольку благо по существу своему первее истины и красоты, постольку дух необходимо первее ума и души.

Определив тройственность субъектов, мы получаем для трех основных идей блага, истины и красоты некоторое, хотя еще и очень общее, но уже совершенно определенное значение.

Содержание трех субъектов есть идея. Но идея сама по себе, как prima materia, есть нечто совершенно неопределенное и пассивное и в этом смысле не может давать объективного содержания, определенность же свою она получает от абсолютно сущего, которого она есть существенное отражение. А так как само сущее проявляется в трех субъектах, то идея может давать положительное содержание одному из этих субъектов не сама по себе, а лишь поскольку она определяется другими субъектами, или в отношении к ним (откуда опять видна необходимость многих субъек-

[37] Это различие, указанное здесь мимоходом, получит весьма важное значение в этике.

тов). Субъект очевидно не может непосредственно сам по себе, или как такой, стать содержанием другого субъекта, следовательно, содержание, или идея, состоит собственно в их взаимоопределении, притом, очевидно, в их взаимоопределении *положительном*, то есть в их определенном *единстве*.

Таким образом, вообще *идея есть объективное единство трех субъектов*, субстрат которого есть сущность, или первая материя.

Вследствие тройственности коренных способов бытия и единство, или идея, должна быть троякою, причем само собою ясно, что единство невозможно без свободного подчинения.

Первоначальное благо, или идея как благо (идея блага), *есть единство воли между перво-духом, перво-умом* и *перво-душою*, другими словами, свободное подчинение ума и души духу относительно воли, или потенциальность их собственной воли, предоставляющая актуальное бытие воле духа. Ум и душа как особенные субъекты имеют свою собственную существенную волю, которая отделяет их от духа, но именно вследствие этой самостоятельности они и могут свободно подчиниться ему.

Первоначальная истина, или идея как истина (идея истины), *есть единство представления между духом, душою и умом*, или свободное подчинение двух первых последнему относительно представления. Дух и душа вследствие свободы оставляют свою теоретическую силу представления в состоянии потенциальном, отдавая актуальное представление уму, то есть и дух и душа представляют действительно только то, что полагается умом.

Наконец, *первоначальная красота*, идея как красота, или идея красоты, *есть единство чувства между духом, умом и душой*, или свободное подчинение двух первых последней относительно чувства. Дух и ум свободно оставляют свою эстетическую силу в состоянии потенции, предоставляя актуальное чувство душе, то есть дух и ум действительно чувствуют только то, что происходит в душе.

Итак, первое благо есть нравственная гармония трех первых субъектов, или их соединение в одной воле; первая истина есть умственная их гармония, или их соединение в одном представлении, наконец, первая красота есть чувственная, или эстетическая, гармония этих субъектов — их соединение в одном чувстве.

Каждый из первоначальных субъектов как такой обладает силой исключительного самоутверждения, но именно вследствие этого они могут свободно отказаться от этого самоутверждения, то есть они обладают силой самоотрицания. Дух может объективно представлять все, что хочет, но он свободно отвергает этот свой произвол и представляет только то, что полагается умом. Подобно этому и первоначальный ум может хотеть все, что представляет, но он в действительности хочет или утверждает из представимого им только то, что согласно с волей абсолютного духа. Точно то же должно сказать и о душе.

Таким образом, сущий дух определяется умом и душою, становится потенциальным относительно их, а поскольку он потенциален, постольку его другое, то есть сущность, или идея, становится актуальной, получает действительный образ. Точно так же ум определяется духом и душою и душа — духом и умом.

В этом смысле то, что ум и душа получают в идее от духа, есть благо, то, что дух и душа получают в идее от ума, есть истина, то, наконец, что ум и дух получают в идее от души, есть красота.

Дух хочет всецелой гармонической сущности, или идеи, и этим хотеньем определяет ее как желанное, то есть как благо. Ум и душа также хотят идею, но не определяют ее как желанную, а получают в этом качестве от духа: для них она как благо уже существует. Но ум не только хочет всецелую сущность, или идею, — он прежде всего представляет ее и тем самым определяет ее как представляемое, то есть как истину. Дух и душа также представляют идею, но не определяют ее как истину: в этом качестве она для них есть уже данная умом. Душа чувствует всецелую сущность, или идею, и тем определяет ее как эстетическое, или красоту; дух и ум также чувствуют идею, но не определяют ее сами как красоту: в этом качестве она уже дается им душою.

Очевидно, что подлежащее, или субстрат, этих трех единств, или идей, то, к чему гармонически относятся три субъекта, — есть второй центр абсолютного, или первая материя, которая в этом вечном развитии и определяется как идея в различных своих формах.

Сама по себе идея как другое сущего является чистою потенцией без всякого объективного бытия и может быть здесь названа идеей только κατὰ πρόληψιν, настоящее же ее определение в этом отношении есть materia prima. Сущее является здесь как чистый акт, свободный от всякого относительного бытия, в себе замкнутый, и так как эта свобода и в себе замкнутость составляют характер того, что обыкновенно называется духом, то уже здесь сущее может быть определено как дух. Ибо хотя по отношению к другому дух и определяется как по преимуществу *волящий*, но этим не выражается его собственная действительность. Чтобы чего-нибудь хотеть, нужно уже иметь что-нибудь, и, чтобы хотеть всего, нужно известным образом обладать всем. Простое хотение, которое не предполагает никакой действительности в хотящем, не есть даже и воля; это материальное слепое стремление — жажда бытия. Абсолютно же сущее как такое имеет все в непосредственном акте, и потому его другое может быть только чистою потенцией в нем. Имея все в себе, сущее не может хотеть произвести что-нибудь существенно иное, — оно может хотеть только свое собственное содержание иметь как другое. В этом состоит всякое творчество. Художник хочет творить не что-нибудь себе чуждое, совершенно иное от себя, чего бы в нем совсем не было, — напротив, он хочет лишь ту идею, которая находится в нем самом, определяет его внутреннее существо, или составляет его собственное внутреннее содержание, — эту свою

идею он хочет осуществить вне себя, сделать ее другим себе, выделить и обособить ее. И как художник, объективируя свое содержание, или делая его внешним, не теряет его как внутреннее, так и абсолютно сущее в своем проявлении не перестает пребывать само в себе.

Чистая, в себе замкнутая актуальность как состояние одностороннее и исключительное противоречит самому определению абсолютно сущего. Поэтому оно (абсолютное) должно получить потенциальность, дать место другому, не теряя, разумеется, своей собственной действительности или своей положительной силы. Получить же потенциальность (материальность), или определение себя другим, абсолютное может только чрез собственное утверждение этого другого, то есть первой материи, или ничто, чрез сообщение ему (другому или ничто) своей (абсолютного) собственной действительности, или положительной силы, вследствие чего это ничто, или первая материя, становится актуальною и может действовать на сущее как первая идея.

Поскольку абсолютно сущее подлежит действию этого осуществленного им другого, или идеи, оно является страдательным, потенциальным, материализуется: эта его материализация, или определенное проявление, и есть осуществленный Логос — Λόγος ἔκθετος или προφορικός.

Как всецелое, свободное от всякой исключительности сущее должно сообщить идее не некоторую только действительность, а всю свою действительность, осуществить ее вполне, дать ей все заключающиеся в его положительной силе образы и определения. И прежде всего относительно самых общих форм, или образов, бытия идея является не только как желанная, но и как представляемая, не только как представляемая, но и как ощущаемая, или реальная. Это есть постепенная актуализация, или формализация (образование), идеи и соответственно тому постепенная потенциализация, или материализация, сущего, обособляющегося на волящий дух, представляющий ум и чувствующую душу. В этой последней материальный элемент сущего уравновешивает элемент чисто духовный, и потому душа может быть названа materia secunda. Соответственно этому идея души, то есть красота, обладает наибольшею актуальностью, наибольшею полнотою формального бытия и есть поэтому последнее, окончательное осуществление, или реализация, идеи как такой. В этом смысле благо есть утверждаемая цель, истина есть необходимо определяющее посредство, красота есть действительное исполнение, или осуществление; другими словами, сущее, утверждая идею как благо, дает ей посредством истины осуществление в красоте.

Всякая само-определяющая деятельность сущего тем самым производит другое, или идею: он становится субъектом, или носителем, идеи. Таким образом, всякая такая деятельность есть субъективация сущего и вместе с тем или тем самым объективация первой материи, превращение ее из чистой неопределенной потенции в некоторую определенную объективную сущность, или идею. В этом смысле идея есть последнее, но, с

другой стороны, только идея в своем потенциальном существовании может определять деятельность сущего как воли, представления и чувства. Таким образом, здесь все начала неразрывно между собою связаны, одно необходимо предполагает другое и все вместе образуют один замкнутый круг, что и составляет истинную бесконечность. Мы, собственно говоря, имеем четыре субстанциальные образующие начала: дух, ум, душа и идея, ибо различные способы бытия, а равно и различные формы идеи, не суть начала, а происходят только из взаимоотношения трех субъектов и идеи, откуда ясно, что всякое бытие и всякая определенная сущность необходимо относительны. Сущее в трех субъектах не есть бытие, а равно и идея сама по себе не есть бытие; они получают бытие только в своем взаимоотношении или взаимодействии, сами же по себе суть силы бытия, причем дух, ум и душа суть силы положительные и деятельные, а идея есть сила отрицательная и страдательная.

Итак, абсолютное, в своем Логосе относясь к своей первой материи, проявляется по категориям сущего, сущности и бытия в следующих основных определениях:

I	II	III
Сущее как такое (*Бог*):	*Сущность* (содержание или *идея*):	*Бытие* (способ, или модус, бытия, *природа*):
1. Дух	Благо	Воля
2. Ум	Истина	Представление
3. Душа	Красота	Чувство

Из сказанного прежде ясно, что все эти определения получают свое действительное значение лишь по отношению к сущности, или идее. Идея есть, таким образом, то, в чем абсолютное осуществляет себя посредством своего Логоса, только в ней оно со всеми своими определениями становится существенным, реальным и объективным. Отсюда же ясно, что идея имеет особенную действительность не по отношению к абсолютному самому по себе, для которого она есть только его собственное самосознание, или его внутренний образ, а лишь для Логоса, который от нее получает свою действительную силу, а ей сообщает свое содержание. Таким образом, Логос и идея вообще соотносительны (как активное и пассивное начало, как форма и материя и т. д.), и все основные определения абсолютного суть выражения их непосредственного взаимодействия, или непосредственные проявления Логоса в идее. Но ясно, что в этих определениях Логос как такой выражается в различной степени и что именно специальное выражение Логоса в идее есть истина, по отношению к которой сам Логос как сущий специально определяется как ум, а способ бытия его как представление. Хотя и остальные определения есть необходимо выражение Логоса, но не как такого, не в его особенности. В определении волящего духа Логос очевидно выражает преимущественно свойство первого абсолютного начала, или эн-софа, в оп-

ределении же чувствующей души он выражает преимущественно характер третьего абсолютного начала, или Духа Св., и только в определении представляющего ума проявляет он свою собственную особенность, свой специфический характер. Соответственно этому в определении блага идея чрез Логос воспринимает в себя действительность первого начала, а в определении красоты она чрез него же подлежит действию третьего начала, и только в определении истины она непосредственно определяется самим Логосом как таким. Если, таким образом, волящий дух и чувствующая душа суть проявления в Логосе начал гиперлогических, свободных самих по себе от всякого различия и множественности форм, то дальнейшие свои определения, или образования, первая сущность, или идея, может получить не от этих начал, а единственно от представляющего или воображающего ума, следовательно, в идее истины, или как истинная сущность, вследствие чего идеи блага и красоты, пребывающие сами по себе неизменно в своем внутреннем тожестве как абсолютные единства, получают свое дальнейшее развитие только по отношению к идее истины, или чрез истину.

Итак, мы должны перейти к изложению тех определений, которые ум дает идее как истинной сущности, что и составит содержание следующей главы.

V

НАЧАЛА ОРГАНИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ (ПРОДОЛЖЕНИЕ): ОТНОСИТЕЛЬНЫЕ КАТЕГОРИИ, ОПРЕДЕЛЯЮЩИЕ ИДЕЮ КАК СУЩЕСТВО

Сверхсущее абсолютное, которое само по себе есть положительное ничто (Эн-соф), осуществляется или проявляется в своем другом или идее, которая, таким образом, есть осуществленное или проявленное (открытое) сверхсущее; самый же акт проявления или откровения есть Логос, или, точнее, сверхсущее в акте своего откровения есть Логос.

Всякое проявление есть различение; для абсолютного же, не имеющего ничего вне себя, различение есть саморазличение. Итак, Логос есть абсолютное в его саморазличении.

Всякую вещь по отношению к абсолютному первоначалу всего существующего можно познавать трояко: во-1-х — в субстанциальном, коренном и первоначальном единстве со сверхсущим, то есть в чистой потенциальности, или положительном ничто (в Эн-софе, или Боге Отце); во-2-х — в различении от сверхсущего, или в акте осуществления (в Логосе, или Сыне), и, наконец, в-3-х — в свободном, то есть опосредствованном, единстве со сверхсущим (в Духе Св.).

Когда мы различаем категории, то это только в Логосе, следовательно, не безусловно (*условие* — от слова — *логос*). Всякое логическое познание есть тем самым условное, или относительное, безусловное логическое познание, безусловная логика есть contradictio in adjecto. Познавать логически — значит познавать в отношении, то есть относительно. Логос есть отношение, то есть первоначально отношение сверхсущего к себе самому как такому, или его саморазличение, а так как сверхсущее есть абсолютное, то есть вместе с тем и *все*, то Логос есть также отношение сверхсущего ко всему и всего к сверхсущему. Первое отношение есть внутренний, или скрытый, Логос (λόγος ἐνδιάθετος); второе есть Логос открытый (λόγος προφορικός); третье есть Логос воплощенный, или конкретный (Христос).

Первый Логос не может быть действителен без второго, второй без третьего, а все три предполагают то, к чему сущее чрез них относится, то есть его другое, или сущность; причем первому, или внутреннему, Логосу, который в акте есть лишь саморазличение абсолютного, соответствует другое, или сущность, только как чистая потенция, или идея в возможности (магия или Майя); второму же, или открытому, Логосу соответствует другое как чистая идея, то есть в умопостигаемой действительности; наконец, третьему, или конкретному, Логосу отвечает и конкретная идея, или София. Смысл этого третьего Логоса и соответствующей ему идеи может быть выяснен только впоследствии, теперь же нам должно остановиться на первых двух.

В абсолютном *другое* есть только проявленное *то же*; оно только кажется (представляется, видится, является) другим и в этом качестве есть *Майя*, то есть видимость, или призрак. Но только чрез эту видимость возможно действительное проявление абсолютного; поэтому Майя есть единственная возможность, или мощь, творения: майя = магия. Она же есть тем самым первоначальный субстрат всего, или первая материя.

Этому первому моменту идеи соответствует, как мы видели, со стороны абсолютного начала внутренний, или сокрытый, Логос, который, будучи, с одной стороны, как было сказано, первым моментом в действительном проявлении абсолютного, или первым из трех Логосов, есть вместе с тем внутреннее начало саморазличения в абсолютном как таком, или второй член верховной, сверхсущественной Троицы. В самом деле, абсолютно сущее проявляется, и в проявлении, то есть по отношению к своему другому, оно есть Логос, а как проявленное, то есть в другом, есть идея; но, проявляясь, оно необходимо остается самим собою или само в себе, и в этом его внутреннем самоутверждении различаются по отношению к проявлению три момента — три вечные фазиса его собственного существования. Первый есть оно само в безусловном безразличии как первейшее логически всякого проявления. Мы уже обозначили этот фазис абсолютно сущего как Эн-соф, или Бог Отец (прабог); здесь сущее и его другое, или сущность, а следовательно, и их отношение, или бытие, не различаются.

Второй момент есть абсолютное как такое по отношению к проявлению, то есть различающее себя как такое от своего проявления; это-то и есть внутренний, или сокрытый, Логос. (Логос открытый со всеми своими проявлениями коренится в глубине абсолютного, и этот-то его корень и есть внутренний, или первый, Логос.) Наконец, третий фазис есть абсолютное по отношению к самому себе как уже проявленному, или по отношению к идее, то есть абсолютно сущее, которое, будучи проявлено, или воплощено, остается самим собою, пребывает как сверхсущее и тем, безусловно, утверждает себя как такое, — Дух Святый.

Итак, если вообще мы различаем собственно абсолютное, или сверхсущее, затем действительный, или обнаруженный, Логос и, наконец, идею, то в собственно абсолютном, в его внутреннем существовании необходимо является такое же тройственное различие, причем внешнему, или обнаруженному, Логосу здесь соответствует Логос внутренний, или скрытый, а идее здесь соответствует третий, внутренний фазис, то есть Дух Св.

Основные категории сущего, сущности и бытия как общие понятия необходимо принадлежат как собственно абсолютному, так равно и Логосу и идее, но в различных степенях и отношениях. Собственно абсолютное есть по преимуществу сущее, затем уже сущность и бытие; как сущее оно есть дух, как бытие — воля, как сущность — благо. Логос есть по преимуществу бытие, именно представление (то есть акт представления), но он также есть сущее, именно ум, и сущность, именно истина. Наконец, идея есть по преимуществу сущность, именно красота, но также сущее, именно душа, и бытие, именно чувство. Хотя в предыдущей главе мы отождествляли иногда сущее с абсолютным, сущность с идеей, а бытие с Логосом, так как они действительно совпадают в известном отношении, но это не есть безусловное тождество, которое невозможно здесь уже потому, что сущее, сущность и бытие суть общие логические определения, необходимо свойственные всему существующему, хотя и в различной степени, тогда как собственно абсолютное, Логос и идея при всей своей универсальности имеют, как мы увидим, совершенно особенный, индивидуальный характер.

Дело в том, что между названными тремя началами и основными категориями, выведенными в предыдущей главе, есть двоякая связь: по содержанию и по форме существования, так что одно и то же определение, относящееся по содержанию к Логосу или идее, по форме существования относится к абсолютному, и наоборот. А именно ум и душа, из коих первый по содержанию принадлежит Логосу, а вторая — идее, по форме существования оба, то есть как сущие или виды сущего, относятся к собственно абсолютному, которое есть сущее по преимуществу. Далее, воля и чувство, из коих первая по содержанию принадлежит абсолютному, а второе — идее, по форме существования, как виды бытия, относятся вместе с представлением к Логосу, который есть бытие по преимуществу. Наконец, определения блага и ис-

тины, которые по содержанию своему принадлежат первое абсолютному, а вторая — Логосу, по форме существования, как сущности, относятся вместе с красотою к идее, которая есть сущность по преимуществу, вследствие чего благо и истина и называются идеями наравне с красотою, хотя только этой последней принадлежит специально идеальный характер.

Двоякая связь девяти (или двенадцати, если считать три общие категории) основных определений между собою и с тремя индивидуальными началами (абсолютным, Логосом и идеею) может быть выражена в следующей таблице:

	1) Сущее (*Абсолютное*):	2) Бытие (*Логос*):	3) Сущность (*Идея*):
1) Абсолютное	.....Дух	Воля	Благо
2) Логос	.....Ум	Представление	Истина
3) Идея	.....Душа	Чувство	Красота

Так как абсолютное, или всецелое, по определению своему не может иметь вне себя ничего существенно иного, то его другое, или идея, может быть только тем же самым абсолютным, но лишь в форме инобытия, то есть положенное для себя, или объективированное, сознанное, так что мы имеем: абсолютное, или проявленное для себя (Идея), и самый акт его проявления (Логос).

Сверхсущее начало как такое (или собственно абсолютное) есть безусловное внутреннее единство, следовательно, Идея как проявленное абсолютное есть *осуществленное единство*, то есть *единство во всем*, или в множественности; это все, эта множественность уже заключаются потенциально в абсолютном, которое есть единое и все. В Логосе эта потенциальная множественность переводится в акт, следовательно, в Идее она должна быть опять сведена к единству *как уже действительная*. Другими словами, сверхсущее как такое есть коренное, субстанциальное единство многих прежде их проявления (или, точнее, независимо от их проявления), Идея есть их действительное единство как уже проявленных, Логос же есть начало их различения.

Что касается до самих этих многих элементов, которые Логос различает в абсолютном и которые находят свое единство в Идее, то мы уже определили основные из них как дух, ум и душу. Итак, Идея есть действительное единство духа, ума и души. Они едины в абсолютном, едины и в Идее, но различным образом. Они субстанциально едины в абсолютном, различаются в Логосе, соединяются актуально в Идее. Их различенное Логосом бытие, а именно воля как бытие духа, представление как бытие ума и чувство как бытие души называются натурой, или природой, сущего. Логос есть производящее (определяющее, деятельное) начало бытия, или натуры, и постольку им соответствует, но не тождествен с ними и не должен быть с ними смешиваем. Он есть божество в бытии, или природе, так же как Идея есть божество в сущности, или объекте (отражении).

Единство трех основных субъектов в Идее является трояким, поскольку принцип этого единства может находиться в собственно абсолютном, или же в Логосе, или, наконец, непосредственно в самой Идее. Другими словами, это их единство, осуществляемое в Идее, является иным для абсолютного, иным для Логоса и иным для самой Идеи. Как мы уже знаем, первое есть благо, второе — истина, третье — красота. Только истина как единство теоретическое, или логическое, *мыслится*; благо как такое только *хочется* (желается), а красота как такая только *чувствуется*. Другими словами, благо есть единство субъектов, или Идея, поскольку она хочется, истина — поскольку она представляется или мыслится, красота — поскольку она чувствуется. Совершенное же единство состоит в том, что *то же самое*, именно Идея, что мыслится как истина, *оно же* и хочется или желается как благо, и оно же самое, а не другое что-нибудь, и чувствуется как красота, так что эти три определения не суть какие-нибудь отдельные сущности, а только три формы, или образа, в которых является для различных субъектов одно и то же, именно Идея, в которой, таким образом, и обитает вся полнота Божества.

Но что же такое это одно и то же, в чем состоит идея, которой мы хотим как блага, которую представляем или мыслим как истину, которую чувствуем как красоту? Другими словами, чего мы хотим в благе, что мыслим в истине, что чувствуем в красоте? Очевидно, логически определенный ответ возможен только на второй из этих трех вопросов, ибо благо и красота как такие, будучи предметом воли и чувства, а не мышления, не подлежат логическим определениям, которые относятся к идее только как к истине. Но вследствие единства идеи мы и не нуждаемся в логическом определении всех ее форм, ибо благо и красота суть то же самое, что и истина, но только в модусе воли и чувства, а не в модусе представления. Когда мы спрашиваем: что есть красота, то есть какое она имеет содержание, то мы, собственно, спрашиваем: что мыслится в красоте? А так как подлинный предмет мышления есть истина, то мы, собственно, спрашиваем: что есть истина в своем отношении к красоте? То же самое и в вопросе о благе. Таким образом, всякий теоретический вопрос, то есть вопрос о содержании, в какой бы форме он ни являлся, есть всегда вопрос об истине и ни к чему другому относиться не может.

Так как идея в образе истины есть мыслимое единство субъектов, то содержание этой идеи зависит от особенных свойств этих субъектов или от их мыслимых различий. Если вообще начало различения есть Логос, то непосредственный субъект его есть Ум, то есть Ум, непосредственно определяемый Логосом, различает себя от других субъектов, и эти-то различия сводятся к единству в Идее. В этом смысле Логос определяет Идею посредством Ума. Но с другой стороны, обусловленный Логосом Ум полагает различия только в виду их единства в Идее, то есть Идея как еще не определенное, потенциальное единство представляется Уму в его различающей деятельности, и в этом смысле он определяется уже Идеею. Таким образом,

этот вечный логический процесс, которым определяется Истина, есть взаимоотношение или взаимодействие Логоса и Идеи посредством Ума.

Первоначальный Ум мыслит Идею в логической форме как истину. Это его мышление есть умственное созерцание, то есть все, что он мыслит в Идее, имеет непосредственную объективность, или, точнее, самое противуположение между субъективным и объективным не существует для первоначального Ума в том смысле, в каком оно имеет силу для нас. Для нашего индивидуального ума как такого, то есть в его самоутверждении, порождающем чисто рациональное, или отвлеченное, мышление, Идея или сущность, то есть сущее как объект, является лишь в отвлечении как понятие; ибо наш ум в своей отдельности, будучи только частным явлением среди других явлений и имея, следовательно, прежде и вне себя целый объективный мир, от него независимый, должен в своей деятельности — если только хочет дать ей какое-нибудь объективное значение — подчиняться независимым от него законам этого объективного мира; он не имеет продуктивной силы, не может *производить* истину, а может только *находить* ее. Идея в форме истины уже есть первее его самого, и притом ему, поскольку он связан с эмпирическим бытием конкретного лица, эта идея не дается непосредственно в своей чистоте, а смешанная с вторичным, производным, эмпирическим бытием вещей, подчиненным множеству других условий помимо чистого мышления, и, следовательно, первая задача нашего ума состоит здесь в том, чтобы отделить идею от эмпирической примеси, отвлечь или снять ее; но, очевидно, снять или отвлечь ее можно только как форму без подлежательной действительности, или только как понятие[38].

Итак, есть два рода мышления или чистого представления: производительное или цельное, принадлежащее первоначальному уму (а также и нашему, поскольку он становится причастным первого), и мышление рефлективное или отвлеченное, свойственное нашему уму в его самоутверждении.

Идея как истина, или в области ума, будучи мыслимым единством, или гармонией, предполагает мыслимые различия, так как действительностью этих последних, очевидно, обусловливается и действительность их единства. Необходимость различий дает нам отрицательный элемент в производительной деятельности первоначального ума. Ибо настоящее единство предполагает не простое различие, или разнородность, а противоположность, или полярность, однородных, то есть их взаимное отрицание. В самом деле, просто различные, или разнородные, вещи и понятия (например, равнобедренный треугольник и музыкальная композиция или таблица умножения и стеариновая свеча) не заключают в себе никакого

---

[38] Поэтому философия Гегеля, для которой наше рациональное мышление есть мышление абсолютное, знает идею только в форме понятия.

основания ниже возможности непосредственного взаимодействия и единства и равнодушно пребывают чуждыми друг другу. Напротив, однородные, но противоположные, или полярные, термины, взаимно отрицаемые друг другом и вместе с тем одинаково необходимые, требуют третьего обоим однородного термина, который определял бы их совместное существование, представляя таким образом их единство; так, например, полярные понятия *материя* и *форма* находят свое единство в третьем понятии — *вещь*, или *тело*; противуположные понятия пребывания и изменения соединяются в понятии жизни. Таким образом, все мыслимые определения идеи суть двойные, или полярные, причем сама идея в своей действительности является третьим термином, соединяющим эти соотносительные или противоположные определения.

Деятельность ума сама по себе бесконечна, ибо, поскольку собственное свойство его состоит в способности рефлектировать на самого себя, его можно сравнить с двумя зеркалами, поставленными друг против друга и производящими бесконечный ряд отражений. По справедливому выражению Шеллинга, ум есть бесконечная потенция мышления, и если бы он утверждался в своей исключительности, или в своем эгоизме, то ряды его определений или частных идей шли бы без конца, никогда не сводясь к высшему, последнему единству, или настоящей идее. Но первоначальный ум, в силу своего самоотрицания или как определяемый Божественным Логосом, полагает предел своей отрицательной деятельности и, согласуя ее с волей абсолютного блага и чувством абсолютной красоты, приводит свои определения к всецелому, абсолютному единству, которое и есть, собственно, Истина или Идея как истина, ибо все частные идеи или истины суть таковые, лишь поскольку представляют необходимые степени для осуществления всецелой истины или логической идеи. Таким образом, логическое развитие умопостигаемой идеи повинуется общему закону всякого развития, по которому выделение и обособление отдельных частей и элементов, составляющее второй главный момент развития, не продолжается бесконечно (ибо тогда не было бы никакого развития, а только распадение), но переходит в новое, дифференцированное единство, которое и составляет цель развития.

Если бы различаемые умом определения идеи составляли бесконечный ряд, то логическая система этих определений была бы, очевидно, невозможна. Если же, как это необходимо, весь ряд логических определений сводится к известному высшему единству в самой идее, то нам даже нет надобности знать все относительные члены этого ряда (число коих хотя и не бесконечно на самом деле, но может казаться таковым для нашего ума): достаточно для логической системы раскрыть первые из этих относительных определений, последнее и главнейшие из промежуточных, подобно тому как эмбриолог, изучающий историю развития известного организма, не имеет ни возможности, ни надобности указывать все моменты этого развития, а довольствуется обозначением важнейших. Логическая систе-

ма есть схема идеи и потому может обозначать explicite лишь главнейшие из ее относительных определений без всякого ущерба для общей своей полноты и законченности, подобно тому как географическая схема, то есть ландкарта, обозначает лишь важнейшие пункты известной страны, что нисколько не мешает ей изображать всю страну.

Развитие полярных или относительных определений Идеи образует срединную, наиболее диалектическую часть органической логики. Что касается до рассмотренных нами в предыдущей главе основных определений под категориями сущего, сущности и бытия, то они хотя и познаются умом в своей необходимости и постольку подлежат логике, но не производятся умом, что ясно уже из того, что сам ум есть одно из этих определений. Они производятся Логосом как таким первее ума и его условий, следовательно, магически, хотя вторичная познаваемость их, разумеется, обусловливается умом.

Из полярных или относительных определений мы рассмотрим девять пар под тремя категориями: существа, организма и личности. В каждой паре определений противуположность их разрешается в третьем термине, который, собственно, и есть идея как выражение истины: она есть синтез, которому необходимо предшествуют тезис и антитезис, — форма, издавна и по необходимости усвоенная всякою диалектикой. Таким образом, мы рассмотрим всего двадцать семь логических определений, между ними девять синтетических, из коих каждое представляет собой некоторую частную истину, последнее же выражает саму идею или истину κατ'ἐξοχήν.

А. Относительные определения идеи как существа

1) *То же и другое = нечто*

Всякое мышление состоит в различении и соединении и, следовательно, предполагает формально три термина: два различаемые и третий — их единство. Диалектическое различение состоит в противоположении одного другому. То, чему другое противополагается, или противоположное другому, есть то же, или само (то же самое) . В самом деле, если второй термин есть другое, а первый от него различается, то он уже не есть другое, следовательно, есть то же, или то же самое. Но так как противоположение терминов есть обоюдное, или взаимное, так что если второй термин различается от первого и есть его другое, то и первый различается от второго и есть точно так же другое для него, то, следовательно, оба эти определения принадлежат безразлично обоим терминам и имеют, таким образом, только относительное или субъективное значение. Но если различаемые термины суть то же и другое только относительно, в своем взаимном противоположении, то что же они такое безотносительно? Если то, в чем они различаются (понятие того же и другого), имеет лишь относительное значение, то безотносительное их определение должно быть для них одинаковым, или выражать их единство. Они необходимо должны иметь такое определение, ибо так как те два определения (то же и другое)

не принадлежат различаемым терминам, а только их различию, то если бы у них не было третьего определения, то они были бы ничем сами по себе, но в таком случае они не могли бы и различаться, не могли бы находиться и во взаимоотношении, ибо ничто от ничего не различается, ничто к ничему ни в каком отношении не находится. Итак, если мыслится различие (а оно мыслится в относительных понятиях *то же* и *другое*), то должно мыслиться и нечто различаемое; различаемые термины во всяком случае должны быть чем-нибудь, каждый из них одинаково должен быть *нечто*. Таким образом, мы находим в понятии *нечто* то определение, которое составляет объективное содержание и вместе с тем единство двух первых различаемых терминов.

Если *нечто* есть одинаково содержание *того же* и *другого*, то спрашивается: чем же различаются между собой эти три термина? Если все три термина суть нечто, то третий термин есть нечто как такое, первые же два суть нечто в своем саморазличении. Таким образом, третий, синтетический термин является в сущности первым, а два остальные — только его положениями. Но чтобы под этим саморазличением первой идеи действительно что-нибудь мыслить, мы должны указать определенное основание различию. Если логическое содержание, или сущность (Идея), трех терминов тождественна, так как все они одинаково суть нечто, то в чем же заключается их особенное содержание, делающее их различными? Не имея своего основания в общем логическом содержании или логической форме, оно может заключаться только в способе бытия. Способов же бытия можно мыслить только три: *бытие как непосредственное проявление сущего, от себя бытие, воля; бытие как отраженное проявление сущего, для себя бытие, или представление*; и, наконец, *бытие как состояние сущего, обратно определяемое его представлением, у себя бытие, или чувство*; причем очевидно, что третий способ бытия есть единство, или синтез, первых двух. В первом способе бытие тождественно с сущим, есть его собственное непосредственное проявление — воля, во втором оно различается от него, полагается как его другое, в третьем различие опять снимается в синтетическом единстве. Отсюда ясно, что первому способу соответствует определение того же, или тождества, второму — определение другого, или различие, а третьему — определение их единства, или нечто. Таким образом мы получили для наших трех терминов необходимые для их различения особенности. Все три суть нечто, но первый есть нечто как предмет или содержание воли (в бытии от себя сущего), второй есть нечто как предмет или содержание представления (в бытии для себя сущего), третий, наконец, есть нечто как предмет или содержание чувства (в бытии у себя сущего) . Другими словами, нечто есть то же, поскольку оно хочется или утверждается волею; оно есть другое, поскольку представляется, и оно же есть единство того и другого, или собственно нечто, поскольку чувствуется; а так как мы знаем, что каждому способу бытия соответствует особенный субъект или вид сущего, то наши логические термины закрепляются этими субъектами и таким об-

разом *реализуются*, или осуществляются. С другой стороны, сами эти субъекты, а следовательно, и единство их, или идея, получают в этих трех логических определениях (того же, другого и нечто) свое первое общелогическое содержание и таким образом *обобщаются*.

Понятно, что если нечто действительно хочется, представляется, чувствуется, то это нечто само по себе, по существованию или субстанциально, различается от своего бытия для других субъектов в форме воли, представления и чувства; другими словами, Идея (ибо *нечто* есть только первое логическое определение идеи) сама по себе различается от своего бытия для духа, ума и души. И хотя в этой последней (душе) идея утверждается как такая и, следовательно, получает свое действительное осуществление, однако это осуществление идеи в душе и сама идея тождественны лишь по содержанию или сущности (essentia), а не субстанциально или по существованию (existentia), ибо в самом деле душа не могла бы и осуществлять идею или утверждать ее как такую, если бы идея не существовала первее сама по себе.

Таким образом, по субстанциальному содержанию или по особенному существованию мы имеем здесь четыре термина, тогда как по логическому содержанию или форме — только три. Это обстоятельство — что наши четыре субстанциальные элемента представляют в логическом отношении лишь тройственное различие — происходит от относительного характера чисто логических определений. В самом деле, хотя с объективной точки зрения, то есть для идеи, известное логическое определение соответствует лишь одному определенному способу бытия и одному определенному субъекту (а именно определение того же соответствует воле и духу, определение другого — представлению и уму, логическое же единство их, или нечто, соответствует чувству и душе, так что сама идея как субстанциальное единство является уже не третьим, а четвертым термином), но для самих этих субъектов такого исключительного соответствия быть не может, ибо каждый из них одинаково для себя есть то же или само (ибо ничто не может быть другим для самого себя, но необходимо есть для себя то же), а следовательно, оба остальные являются для него одинаково как другие, то есть оба вместе подлежат логическому определению *другого*, так что любой из субъектов представляет первый логический термин, или то же (само), два прочие — второй логический термин, или другое, внутреннее же их единство или Идея является, таким образом, третьим, а не четвертым термином. С другой стороны, так как всякое действительное (а не чисто логическое или относительное) определение должно быть по крайней мере двухсторонним[39], сле-

[39] Ибо при односторонности определения, то есть при одном определяющем, определяемое покрывалось бы вполне этим одним определяющим, следовательно, не различалось бы от него, то есть в таком случае определяемого совсем бы не было, а когда нет определяемого, то нет и определения, нет и определяющего. Таким образом, одностороннее определение, то есть определение одним определяющим, уничтожает самого себя, и, следовательно, оно логически невозможно

довательно, предполагает одно определяемое, два определяющие и, сверх того, их единство как основание или medium определения, то необходимо являются четыре субстанциальные элемента, находящиеся в тройственном логическом отношении.

Мы нашли в понятии *нечто* первое логическое определение Идеи. Это понятие, равно как и те, из коих оно происходит (то же и другое), имеют столь общий и неопределенный смысл, что наше построение их может казаться пустою игрой слов. Но сущность диалектики, которая есть собственный метод органической логики, состоит в том, что мыслящий ум, имея пред собою самое общее и неопределенное понятие, путем последовательных актов мышления развивает содержание этого понятия, находившееся в нем сначала лишь потенциально, в этих же актах мышления получающее свою определенную действительность. И это есть единственный возможный метод в первой, или основной, части философии; ибо так как задача философии вообще состоит в разумном объяснении всякого определенного, действительного содержания, то есть в его мыслимом построении или выведении, то философия не может в начале основываться на этом действительном содержании, которое она должна еще вывести, следовательно, она может начинать только с таких понятий, которые не имеют еще определенного содержания и действительности и суть только чисто мыслимые потенции, или возможности. Конкретная действительность есть *задача* философии, а никак не принцип или *начало ее*. Поэтому даже понятие *нечто* при всей своей общности не может служить исходною точкой логики как имеющее уже некоторую, хотя и крайне скудную определенность, поскольку нечто не есть ничто. Безусловно же первым началом логики и, следовательно, всей философии может быть только понятие абсолютного, или сверхсущего, с которого мы и начали свое изложение. Абсолютное не есть даже нечто: оно есть потенциальное единство (безразличие, тождество) ничто и нечто, не имеет, следовательно, уже никакой определенности.

Все сколько-нибудь последовательные системы умозрительной философии признавали в тех или других выражениях понятие абсолютного своим первым принципом. Но кроме того, что эти системы большею частью смешивали понятие абсолютного с понятием бытия вообще, — а это далеко не одно и то же, ибо бытие вообще есть уже некоторое определение, поскольку противополагается небытию, — кроме того, большинство этих систем, начиная с учения элейца Парменида и кончая Identitätsphilosophie Шеллинга, признавая по справедливости понятие абсолютного *началом* философии, вместе с тем ошибочно принимают это понятие в той же его неопределенности или потенциальности и за *конец* философии, вследствие чего у них необходимо все философствование сводится к простому утверждению этого безразличного абсолютного (или абсолютного безразличия) против всякой определенной действительности, то есть к простому отрицанию этой последней. Истинная же филосо-

фия, или цельное знание, исходя от понятия абсолютной потенции, полагает как конец или последний результат философии тоже абсолютное, но уже *осуществленное*, то есть в полной его определенности и всецелой действительности, причем сама философия является как органическое развитие первоначального понятия об абсолютном как неопределенной потенции в действительную всецело-определенную его идею. Таким образом, и здесь абсолютное является как начало и конец, альфа и омега философии, но в различном смысле: первое понятие абсолютного и окончательная идея его относятся между собою, как семя растения к тому же растению вполне развитому и плодоносному; школьная же философия довольствуется одним семенем истины, засушив его отвлеченными формулами.

Если идея вообще есть определенность абсолютного, то понятно, что уже первое логическое выражение идеи *нечто* при всей своей скудости представляет уже некоторое определение. Идея есть нечто — в этом содержится необходимость дальнейшего развития. Ибо если идея есть нечто, то что же она такое? В самом деле, нельзя быть нечто или что-нибудь вообще, ибо в самом понятии *нечто* или *что-нибудь* содержится отрицание его общности и требование определенного, особенного содержания, которое (содержание) в самом этом понятии еще не дается. Когда я говорю *что-нибудь*, то предполагаю что-нибудь определенное, хотя и не указываю в этом понятии *что именно*. Таким образом, неопределенность понятия *нечто* или *что-нибудь* есть относительная и, так сказать, предварительная, требующая своего снятия. Итак, в чем же состоит это первоначальное нечто, какое дальнейшее содержание существенной Идеи, а в ней и сверхсущего абсолютного? Постепенным ответом на этот вопрос является все последующее изложение. Но прежде чем перейти к развитию дальнейших определений Идеи, необходимо по поводу уже изложенного сделать следующие четыре замечания.

Первое. Все относительные определения уже заключаются implicite в тех первоначальных определениях, которые под именем основных определений составляли предмет предыдущей главы; они заключались в них именно как их отношения, и, рассматривая теперь особенно эти относительные определения, мы только полагаем их explicite. Они встречались нам уже при изложении первых начал, но тогда мы не останавливали на них внимание, потому что не они были собственным предметом или целью нашего изложения; теперь же мы делаем их именно такою целью, и это совершенно соответствует общему закону органического развития, по которому никакой элемент или определяющая форма организма не создается вновь, а только полагаются explicite те, которые уже имелись в зародыше. Другими словами, в ходе развития особенные элементы, или члены, организма, бывшие первоначально поглощенными, невыделенными, становятся каждый как частная цель, так что можно сказать, что развитие состоит в том, что организующая сила жизни последовательно останавли-

вает свое внимание и свою деятельность на отдельных элементах, чтобы потом свести их к новому единству. Разумеется, что в развитии логических определений роль этой организующей силы играет мыслящий ум. Такое же выведение логических категорий, при котором каждая являлась бы разом и впервые на своем диалектическом месте, возникая непосредственно из своей предыдущей, — такое выведение должно быть признано совершенно невозможным. Первоначальный ум, обусловливаемый абсолютным Логосом, полагает относительные определения, но так как эта чистая деятельность первоначального ума не может подлежать времени, а есть, следовательно, вечная в положительном и безусловном смысле этого термина, то все эти определения существуют вечно совместно одни с другими, а равно и с основными началами сущего, сущности и бытия, и все они находятся во взаимодействии, определяя друг друга. Поэтому невозможно рассматривать основные определения в безусловной отдельности от относительных, и наоборот. Во всяком случае и в абсолютном логические определения возникают не одно из другого, а все одинаково из самого Логоса посредством первоначального ума. Наш же ум не производит их ни одно из другого, ни из самого себя, а, напротив, сам в своей логической деятельности обусловливается этими определениями как уже данными независимо от него и затем только воспроизводит их своим мыслительным процессом в их нормальном соотношении и единстве, или, как сказано, организует их для себя.

Второе. Всякий акт чисто логического мышления, состоящий в различении и соединении, сводится как к своей первоначальной форме к закону тождества, то есть A=A. Здесь, очевидно утверждая тождество первого и второго A, мы тем самым утверждаем и их различие, ибо без последнего невозможно и первое. В самом деле, так как сравнивать и отождествлять между собою можно только несколько, по крайней мере два по числу различных предмета, то, сравнивая и отождествляя A с самим собою, мы тем самым раздвояем его, то есть различаем его от самого себя или полагаем его как другое самому себе или для себя; но вместе с тем в этом самом противуположении убеждаемся в формальном тождестве его с самим собою, ибо другое A не имеет никакого иного содержания, ничем формально не отличается от первого, есть то же самое A, только положенное другой раз, то есть различие между ними не касается их содержания или сущности, а только акта их утверждения или существования; другими словами, это различие есть только нумерическое. Таким образом, основной логический закон, или общая форма мышления, выражает единство того же и другого, или тождества и различия, но не в одном и том же отношении, что было бы противоречием, а в разных отношениях, именно тождество по сущности, или содержанию, и различие по существованию, или акту утверждения. Закон тождества или не имеет никакого смысла (таковым он обыкновенно принимается в формальных логиках), или же имеет следующий смысл: то самое, что раздвояется, или различается са-

мо от себя *по существованию*, или *акту своего утверждения*, вместе с тем тождественно себе, или едино по *сущности* своей, или *содержанию*. Только в этом смысле понимаемый закон тождества становится плодотворным и получает определяющее значение не только для логики, но и для всей философии. Но при этом необходимо помнить следующее различие. Для нас, поскольку мы существуем во времени, различие чего бы то ни было по существованию, или акту утверждения, может сводиться к простому различию во времени, или в моменте утверждения. Так, когда мы высказываем A=A, то различие между вторым и первым A состоит лишь в том, что они нами мыслятся в два различные, один за другим следующие момента времени, ибо нельзя в один момент времени, в одном временно́м акте мыслить A в двух положениях, или два раза полагать это A; таким образом, все необходимое различие по существованию между ними сводится к тому, что второе A существует в другой момент времени, нежели первое, или что акт, которым мы мыслим второе A, есть нумерически другой, нежели тот, которым мы мыслим первое, — только нумерически другой, ибо во всем остальном эти два акта тождественны, то есть не только они имеют одно и то же содержание, именно A, но и самый *способ* их существования, или способ, каким они утверждают свое содержание, совершенно одинаков, поскольку оба суть одинаковые акты одного и того же чисто логического мышления. Но если здесь различие существования сводится к различию времени, то это является немыслимым в применении к первоначальной деятельности самого абсолютного Логоса, которая не может подлежать времени. Следовательно, в нем различие по существованию касается самого способа существования, то есть это различие состоит не в том, что одно и то же содержание полагается в различные моменты времени, а в том, что *одно и то же содержание различным способом полагается, или утверждается*, а именно: во-первых, как представляемое, во-вторых, как желаемое и, в-третьих, как чувствуемое. Лишь вследствие такой тройственности модусов, а следовательно, и субъектов при тождестве содержания возможно совместное утверждение без всякого различения времени, то есть утверждение в едином моменте, или, что то же, в единой вечности. Посему когда первоначальный ум представляет какое-нибудь различие, то действительное основание этого различия заключается не в представлении или мышлении, а в воле и чувстве, представление же дает только самую форму различия. Здесь заключается неразрывная связь и неразрешимый узел, соединяющий между собою три способа бытия, а ими и трех субъектов, тем модусам соответствующих.

Третье. В определении того же и другого implicite и непосредственно заключается несколько других определений, которые и могут быть из них прямо выведены. Из этих определений, так же полярных или соотносительных, как и рассмотренное выше, считаем нужным указать особенно на два. Первое есть *единое* и *многое*. То же, или само как такое, есть одно, в различении же, или положении другого, тем самым полагается множе-

ственность; другими словами, различаясь, или полагая себя как другое, оно размножается, следовательно, единство их есть единство одного и многого. Так как различаться может только многое (ибо и одно, различаясь, тем самым становится многим, или размножается, не переставая быть единым в силу общего закона всякой деятельности и совмещая в себе таким образом субстанциальное единство с феноменальною множественностью), а с другой стороны, множественность может быть только при *различении* многих (в силу закона identitatis indiscernibilium), то эти два определения являются лишь двумя выражениями или двумя субъективными сторонами одного и того же понятия. Другое соотносительное определение, вытекающее из нашего первого определения, есть *безусловное* и *относительное*. Мы называем безусловным то, что не определяется ничем иным, не имеет вне себя ничего другого как условия своего бытия. Таким образом, то же самое как такое, или само по себе, есть безусловное, различаясь же, или полагая другое, к которому оно относится, оно тем самым становится относительным. Очевидно, что когда две вещи относятся между собою, то они должны первее быть вне отношения, то есть безусловно, ибо если бы они были ничем или ничем не были вне отношения, то есть сами по себе, или безусловно, то и отношение их было бы отношением ничего к ничему, то есть его не было бы совсем, ибо ничто к ничему и относиться не может. Таким образом, тем самым, что что-нибудь относительно, оно же и безусловно, или *все относительное безусловно*. Но точно так же и *все безусловное необходимо относительно*, ибо оно, отличаясь от относительного как другого, тем самым находится с ним в отношении, то есть само относительно. В самом деле, когда мы мыслим безусловное, то в этом понятии самом по себе нет никакого положительного содержания; как уже показывает отрицательная форма этого термина, под безусловным разумеется только отсутствие того, что мы называем условным или относительным; этим исчерпывается все чисто логическое содержание этого понятия, которое, таким образом, имеет совершенно отрицательное значение. Как логическое понятие безусловное, то есть *безусловность*, вполне определяется своим противуположным, следовательно, само есть совершенно условное или относительное, представляя, таким образом, прямое отрицание своего собственного определения. Но при такой диалектике, в которой понятия оказываются прямо противуположными самим себе, что становится с законом тождества? Такая философия, которая рассматривает общие логические определения не как предикаты сущего или сущих, а как чистые абстрактные формы, сами по себе независимые в своей отвлеченности, для которой, таким образом, все исчерпывается чисто логическим, формальным содержанием или общею формою этих определений, так что для нее нет собственно *безусловного, единого, различного* и т. д., а только *безусловность, единство, различие* и т. д., такая чисто формальная философия, будучи последовательною, необходимо должна отрицать закон тождества, что мы и находим действительно у

представителя этой философии — Гегеля. Здесь мы должны еще раз остановиться на существенном отличии органической логики от логики Гегеля, что составит:

Четвертое замечание, в котором, впрочем, я ограничусь только несколькими указаниями, так как полную параллель Гегелевой логики и логики органической удобнее будет сделать после изложения этой последней. Так как для Гегеля истина представляется только с ее формальной стороны, со стороны чистого мышления, то для него все логические определения не суть предикаты сущего или сущих, утверждаются сами по себе в своей отвлеченности, так что, например, определение самого или того же является у него только как общее понятие самости или тождества, а определение другого — только как общее понятие «быть другим», то есть понятие инобытия, или различия. Следовательно, по Гегелю, тождество того же и другого есть тождество тождества и различия, иначе — тождество себя и своего противуположного. И в самом деле, это утверждение, что абсолютная идея в самой общей своей форме есть тождество тождества и различия, или себя и своего противуположного, составляет основное положение всей Гегелевой логики, и следовательно, и всей его философии; для одних это парадоксальное положение есть (или, лучше сказать, было, ибо теперь едва ли найдутся на всем свете чистые гегельянцы, что, разумеется, не мешает гегельянству иметь и теперь и впредь огромное значение в философии и в науке) высшая формула самой абсолютной истины; для других же оно есть просто абсурд, и вся основанная на этом абсурде философия Гегеля является бредом сумасшедшего или же наглою галиматьей шарлатана (таково, как известно, мнение знаменитого Шопенгауэра); в действительности же это есть только одностороннее, и притом отрицательное, выражение истины, утверждаемое как ее абсолютное и положительное выражение и в этом смысле несомненно ложное. Мы видели в самом деле и еще более увидим впоследствии, что чисто логические категории имеют характер относительный и диалектический. Каждая из них, взятая в своей отдельности или отвлеченности, переходит в свою противуположную, оказываясь, таким образом, неистинною в этом виде, и, следовательно, истина их, или идея, заключается в их единстве. Но это единство немыслимо без различий (ибо то, что не различается, не может и соединяться), и так как таких различий нет в этих определениях самих по себе или отвлеченно взятых, ибо в этом виде они переходят друг в друга, то требуемое различие может являться, лишь поскольку эти определения суть действительные отношения некоторых сущих, или, грамматически говоря, сказуемые некоторых подлежащих. Таким образом, эти чисто логические определения как относительные предполагают другие основные, или субстанциальные, определения, с которых мы и начали наше изложение. Мы знаем, что логические определения, как полагаемые в мышлении, не суть первоначальны, ибо мышление предполагает мыслящего, а мыслящий предполагает волящего и чувствующего. Мыслящий ум в оп-

ределении самости или тождества полагает, очевидно, самого себя для себя, а в определении другого полагает волящего духа и чувствующую душу как мыслимые, или для него, и тем производит их в этом качестве, ибо хотя они суть сами по себе, но как мыслимые могут полагаться только умом. Таким образом, если первоначальные субъекты действительно различаются посредством логических определений, то это различие не зависит исключительно ни от самих сущих, ни от логических определений самих по себе. Ибо в самом деле логические определения (то же и другое, единое и многое, безусловное и относительное и т. д.) выражают, очевидно, некоторые отношения, но отношение необходимо требует относящихся (ибо без этого оно превращается в пустое слово), а, с другой стороны, относящиеся как такие требуют известного способа или формы отношения, так что логические определения получают от сущих свою действительность, а сущие получают от логических понятий свою форму, или определенность. Но не так для Гегеля, который не признает ничего, кроме чисто логических или относительных определений, и с них прямо начинает свою философию[40]. Предполагать сущего или сущих он не может, так как его первое начало есть чистое отвлеченное бытие, или понятие an sich. Субъект является для него только как один из последующих моментов в саморазвитии чистого понятия, как одна из форм логического бытия, а не как сущий. Поэтому для него все логические определения суть сказуемые без подлежащих, отношения без относящихся. В таком виде они теряют всякую действительную определенность, становятся текучими, каждое из них беспрепятственно переходит в свое противуположное, и констатирование этого тождества или безразличия противуположных определений, взятых в их отвлеченности, или указание их текучести составляет всю суть Гегелевой диалектики. Если для нас то обстоятельство, что логические определения сами по себе, в отвлеченной форме (то есть без всякого субстанциального содержания или как сказуемые без подлежащих), переходят одно в другое и противоречат, таким образом, закону тождества, — если это обстоятельство, говорю я, доказывает нам неистинность той отвлеченной формы, то Гегель, напротив, признавая эту отвлеченную форму за абсолютную истину, из указанного противоречия заключает только о неистинности закона тождества; отсюда ясно, что отрицание этого закона со стороны Гегеля есть только необходимое следствие того принципа отвлеченного рационализма, или формализма, которого этот философ есть крайний и самый последовательный представитель, так что и с этой отрицательной стороны Гегелева философия имеет важное значение как блис-

---

[40] Под *бытием*, с которого Гегель начинает свою логику, он разумеет не способ, или модус, самоположения сверхсущего (в каковом смысле бытие есть одно из основных и положительных определений), а только общее понятие бытия, отвлеченное от всяких признаков и никакому субъекту не принадлежащее; в этом смысле бытие имеет, очевидно, характер чисто относительный и совершенно отрицательный, вследствие чего и равняется понятию *ничто*.

тательное reductio ad absurdum целого философского направления в его исключительности.

2) *Определения причины и действия. Их единство или действительность. — Вещь о себе и явление*:

Мы имеем различие того же и другого. А различает от себя В как свое другое. Поскольку само А различает от себя это свое другое, поскольку это последнее существует для него, оно, очевидно, им же самим полагается. Если я различаю от себя что-нибудь или ставлю что-нибудь перед собою как объект, то в этом различении или в качестве моего представления предмет этот полагается мною самим. Всякий объект как существующий для субъекта, или как его представление, есть, очевидно, действие самого субъекта. Итак, В, поскольку А различает его от себя, или представляет как свое другое, есть положение, или *действие*, самого А, следовательно, А есть его *причина*. Иными словами, то же или само есть причина своего другого как такого.

Это есть одна сторона дела, и та философия (субъективный идеализм), которая ограничивается этою стороною, или одностороннюю истину принимает за истину всецелую, необходимо приходит к таким заключениям, которые не только находятся в бессильном противоречии с действительностью, но и логически немыслимы. В самом деле, другое не может быть только действием того же, объект не может быть только продуктом субъекта. Вследствие относительности этих понятий само, или то же, мыслимо только по отношению к другому, следовательно, оно как такое предполагает другое или определяется им. В этом смысле оно само есть столько же действие своего другого, как и другое есть его действие. Вообще причина как такая есть только причина действия и без него не есть причина. Следовательно, причина как такая зависит от своего действия и им определяется, другими словами, действие есть причина своей причины или причина есть действие своего действия. Итак, абстрактно говоря, нет, собственно, ни причины, ни действия; логическое различие между ними в такой отвлеченности оказывается призрачным. Но оно получает свое настоящее значение, если мы будем рассматривать эти понятия в их истинном смысле, то есть как сказуемые известных подлежащих.

Как мы видели, то, что для известного подлежащего как того же, или самого, есть только его другое, то само по себе есть такое же подлежащее, как и первое, которое для него точно так же является другим. Если другое обозначилось у нас как действие, а то же — как причина, то мы должны сказать, что нечто, будучи действием по отношению к известному подлежащему, само по себе есть такая же причина, как и то подлежащее, или, говоря точнее, имеет свою особенную, независимую от этого подлежащего причину. Итак, другое не есть исключительно ни действие первого подлежащего как того же, ни причина его. Оно есть и то и другое, но в различных отношениях. Как существующее для этого подлежащего оно есть его действие, но оно не могло бы для него и существовать, то есть это под-

лежащее не могло бы и полагать его, если бы само не определялось другим — не другим как этим действием, которое как такое не существует первее этого подлежащего, а другим как собственною причиной этого действия, то есть другим подлежащим. Итак, другое, существующее для известного подлежащего, не есть, собственно, ни действие, ни причина, а взаимодействие между этим и другим подлежащим. Всякое действие, таким образом, есть взаимодействие двух подлежащих и имеет необходимо по крайней мере две причины.

Из сказанного ясно, что первоначальные подлежащие находят свою связь или единство не в понятиях причины и действия, причем между ними было бы одностороннее подчинение, а только в понятии взаимодействия или действительности, при котором они сохраняют свою самостоятельность. Итак, в этой категории идея или истина определяется как взаимодействие основных подлежащих, которые в этом взаимодействии различаются по относительным определениям причины и действия. Это взаимодействие основных подлежащих есть их *действительность*. Причина не действующая, очевидно, не имеет действительности, она получает ее только чрез свое действие; всякое же действие причины есть ее взаимодействие с другою, ибо нельзя действовать на ничто или в ничем. Таким образом, основные подлежащие сами по себе, в своей отдельности или отвлеченно друг от друга, суть только потенции, не имеют действительности и получают ее только в своем взаимодействии, то есть в идее. Итак, идея есть их действительность. Соединяя это определение с тем, которое мы получили в предыдущей категории, мы находим, что идея есть *нечто действительное*, или *некоторая действительность*.

Из определений причины и действия прямо вытекают определения *вещи о себе* и *явления*. Мы называем явлением всякое для нас существующее или нам явное (отсюда явление, φαινόμενον — от φαίνεσθαι) действие, обусловленное, с одной стороны, воспринимающим субъектом, а с другой — некоторою производящею независимою от воспринимающего субъекта причиною, которая как такая не может быть непосредственно явною, а обнаруживается только в своем действии или явлении; независимо же от него мы приписываем этой причине собственное о себе бытие и называем ее о себе сущим, самосущим, или вещью о себе — Ding an sich[41]. Таким образом, явление есть действие вещи о себе, вещь же о себе есть собственная или производящая причина явления. Ибо если и разуметь явления в смысле субъективного идеализма, то есть как чисто идеальные представления творчески мыслящего субъекта, то и тогда предметный характер этих представлений, фактически им присущий, может зависеть толь-

[41] Сохраняю выражение — вещь о себе — как буквальный перевод Ding an sich, не потому чтобы я считал этот термин Канта вполне точным и адекватным, а потому, что он вошел во всеобщее употребление в философии и было бы практически неудобно заменить его другим.

ко от того, что субъект вызывается или определяется к произведению этих представлений или явлений чем-то от него независимым, что и имеет значение материально производящей причины этих явлений (субъекту же всегда принадлежит только значение формальной причины). Это допускается не только Кантом в его Ding an sich, но и Фихте в его absolute Schranke, равно как и Берклеем в его понятии Божества, вызывающего в нас идеи.

Возвращаясь к понятиям о себе бытия и явления как чисто логическим определениям, легко видеть, что они имеют смысл только как сказуемые известных подлежащих, причем оба могут принадлежать одному и тому же подлежащему в различных отношениях; и не только могут, но и должны. О себе сущий субъект необходимо заключает и инобытие, или явление, ибо понятие о *себе* предполагает различение себя и другого, следовательно, отношение к этому последнему или действие на него, то есть явление. С другой стороны, явление, то есть бытие для другого, предполагает того, который есть для другого, явление предполагает являющегося, который уже помимо этого своего отношения не может быть сам явлением и, следовательно, есть о себе сущий, или вещь о себе.

Ясно также, и уже не раз было мною указано, что бытие для другого, или явление, совпадает с формой познания вообще, так что эта форма по самому понятию своему не может быть ничем, кроме явления. Если в самом деле быть явлением по логическому смыслу значит только быть для другого и если точно так же быть познаваемым по логическому смыслу значит только быть для другого, то, очевидно, эти два понятия, как вполне покрываемые одним третьим, равны между собою. Но так как, с другой стороны, явление невозможно без являющегося, то и всякое познание, будучи формально явлением, относится к этому являющемуся, или сущему о себе, которое, таким образом, как никогда не могущее всецело перейти в форму познания, поскольку являющееся не может совпасть с явлением, есть в этом смысле непознаваемое, и опять-таки оно есть единственно познаваемое, поскольку всякое познание к нему относится как к своему субстанциальному содержанию, и то, о чем данное содержание познается, о чем данные предикаты или атрибуты утверждаются, есть именно это сущее; как всякое мое познание о вас есть несомненно явление, но вы сами, о которых я это познаю или которых я в этом познаю, уже не составляете явления, а являющееся, которое становится для меня как другого, производит во мне это познание и в нем мною познается.

Если по самому понятию всякое явление есть явление сущего или вещи о себе, то точно так же и во всяком познании познается нечто об этом сущем, и из того, что сущее о себе как такое никогда не может перейти в форму познания, то есть стать само познанием, очевидно не следует, чтобы оно было безусловно непознаваемо, ибо быть познанием и быть познаваемым суть два понятия совершенно различные.

Вследствие отвлеченного характера школьной философии, обособлявшей логические понятия и утверждавшей их в такой исключительности, многие школьные философы не признавали и доселе не признают необходимую позна<ва>тельность (в вышеобъясненном смысле этого слова) о себе сущего, несмотря на простоту и ясность этой истины, а один из величайших между этими философами, Кант, с особенною резкостью настаивает на противоположности о себе сущего, Ding an sich, и мира явлений как двух безусловно отдельных и несовместимых областей. По его утверждению, то обстоятельство, что мы познаем формально только явления, делает для нас невозможным познание вещи о себе; тогда как на самом деле можно с одинаковым правом утверждать как то, что мы познаем только явления, так и то, что мы познаем только вещь о себе, — это зависит от значения слова *познавать*, причем, очевидно, нельзя брать по произволу одно из этих значений, когда оба одинаково необходимы и не только вполне совместны, но и предполагают логически друг друга. Многие важные ошибки в философии происходят от простой неточности в постановке логических вопросов. Если бы Кант вполне ясно определил логическое отношение между понятиями явления и вещи о себе, а также между понятиями познанное и познаваемое, вместо того чтобы ограничиваться в этом пункте неопределенными и фигуральными выражениями, то он, вероятно, избежал бы того заблуждения, которое оказалось таковым для его философии и привело ее к саморазложению. Уже Фихте, а потом Шеллинг и Гегель окончательно отвергли безусловную противоположность между Ding an sich и явлением, хотя они, особенно последний, впали, как мы сейчас увидим, в противуположную крайность. Зато в более поверхностной философии, которая игнорирует все то, что у Канта было истинного и великого, — его трансцендентальную эстетику, то есть учение об идеальности форм пространства и времени, и его учение о различении эмпирического <и> умопостигаемого характера и о соединении трансцендентальной свободы с феноменальною необходимостью, — в той, говорю я, поверхностной философии, которая не способна оценить и потому игнорирует «эти лучшие алмазы в философском венце Канта», указанное заблуждение этого великого мыслителя сделалось ходячею басней, и его стали на все лады повторять такие quasi-философы, которые, не имея за собою заслуг Канта, должны были бы по крайней мере избегать его ошибок.

В серьезной же философии алогическое разделение или безусловный дуализм между Ding an sich и явлением был навсегда устранен Гегелем; но он, как сказано, впал в противуположную крайность и отождествил явление с являющимся, что, собственно, сводится к отрицанию этого последнего. Развитию такого взгляда посвящена в особенности вторая часть Гегелевой логики — über das Wesen. Основание этого нового заблуждения — нового, впрочем, только в европейской философии, ибо в Индии за две тысячи с лишком лет до Гегеля философы буддизма проводили такое отождествление сущего с явлением, или отрицание всякого сущего, с го-

раздо большею последовательностью и смелостью, чем сам Гегель, — основание этого заблуждения заключается в самом общем принципе Гегелевой философии, по которому он не признавал никакого действительного и первоначального подлежащего логических предикатов или определений, а брал эти определения сами по себе в их общности или отвлеченности. Но о себе сущее есть именно постоянное подлежащее явлений и, следовательно, не могло быть допущено Гегелем как нечто действительное, а является у него как только одно из ограниченных рефлексивных понятий, снимаемых в абсолютном диалектическом процессе.

Истинным во взгляде Гегеля остается несомненно только то, что определения Ding an sich и явления имеют характер относительный, а не безусловный, как предполагал Кант. Вследствие этой относительности нельзя сказать просто, чтоб некоторое *а* или *х* было о себе сущим, или вещью о себе, а некоторое *в* или *у* было явлением; ибо всякое *а* и *в, х* и *у* есть необходимо в одно и то же время и о себе сущее, и явление, только в различных отношениях и степенях. По той же причине нельзя сказать, что метафизическая философия имеет своим предметом только сущности, или вещи о себе, а положительная наука изучает только явления, ибо в таком случае и метафизика и наука имели бы своим предметом нечто несуществующее и даже логически невозможное. На самом же деле обе эти отрасли человеческого знания имеют своим предметом *сущее как оно является*, или в явлениях познают нечто о сущем, которое в явлениях обнаруживается, и, следовательно, между ними нет и не может быть безусловной и коренной противуположности, а есть только относительное и степенное различие, поскольку наука познает сущее преимущественно в крайних или обусловленных явлениях или эффектах, метафизика же познает его в явлениях первоначальных, или обусловливающих, иначе — в определяющих причинах.

Собственно говоря, нет ни вещи о себе, ни явления, а есть единое абсолютно сущее, которое есть и альфа и омега, единое и все, начало и конец, которое в своей всецелости заключает и абсолютное о себе бытие, и начало всех явлений, и все остальные существа и существования представляются только различными степенями его самоположения, или проявления. Это мы лучше поймем, когда будем говорить о цельных определениях идеи. Теперь же я замечу, что только при правильном взгляде на относительный характер определений о себе бытия и явления как различных без разделения и соединенных без смешения можно верно и удовлетворительно понимать другие специальные отношения в области метафизики, как, например, отношение Божества к миру, духа к природе, души к телу, а без этого необходимо прийти или к безразличному монизму и монологизму, в котором исчезают все определения и получается диалектический туман, где всякое определение может приниматься за всякое другое, как по французской пословице la nuit tous les chats sont gris, или же тот ограниченный дуализм, который, разделяя безусловно первые начала бытия,

превращает мир и природу в мертвую машину, а из божества и духа делает какие-то импотентные призраки.

3) *Определения материи и формы.*

Все действия, воспринимаемые представляющим умом, или все явления, в нем происходящие как его внутренние состояния, необходимо получают его собственные определения или определяются его собственною природой. Таким образом, представляющий ум необходимо дает *форму* явлений, ибо очевидно, что нечто может существовать для него и в нем только в форме его собственного бытия. То же, что подлежит этой форме, то есть действующие на него вещи или субъекты составляют тем самым *материю* явлений, и если, как мы сказали, всякое действие, или явление, предполагает две, по крайней мере, взаимодействующие причины, то одна из них — воспринимающий субъект, или ум, — есть причина формальная, а другая — то, что на него действует, — есть причина материальная.

Но если представляющий ум может воспринимать и действовать только по определению собственной своей природы или бытия и, следовательно, дает необходимую форму всем явлениям, для него существующим, то точно то же должно быть, очевидно, сказано и о других подлежащих. Дух и душа точно так же должны воспринимать и действовать лишь по определениям своей собственной природы, они также в этом смысле дают форму явлениям, и для них ум может быть только материальною причиной. Итак, каждый из подлежащих для себя есть форма, а другие являются для него как только материя. С этой стороны, таким образом, различные подлежащие исключают друг друга, они не могут иметь своего единства в определении формы как субъективной, исключительно принадлежащей каждому из них. Следовательно, свое необходимое единство они могут иметь только в некоторой общей объективной форме. Эта форма не может заключаться ни в одном из трех подлежащих как таких, или в отдельности взятых, ибо как такие они имеют лишь субъективную исключительную форму, не представляющую никакого основания для объективного единства; следовательно, они могут иметь необходимую общую форму только в том, что для всех их одинаково есть общее и объективное, то есть в идее.

Итак, идея есть форма. Но если бы она была только формой и, следовательно, материю свою имела бы не в себе самой, а в трех подлежащих, то она не могла бы быть их действительным и объективным единством. В самом деле, мы имели бы, очевидно, логический круг: с одной стороны, три подлежащие должны бы были иметь свое единство в идее как форме, с другой стороны, эта самая идея как только форма, следовательно, лишенная всякого собственного содержания, или материи, могла бы определяться только как общее единство подлежащих, и, таким образом, мы не могли бы уйти далее того тождесловия, что единство подлежащих состоит в их единстве. Не подлежит сомнению, что всякое единство возможно только под общею формой единства, но столь же несомненно, что одной

этой формы недостаточно. Чтобы быть действительным, принцип единства должен иметь особенное положительное содержание, или материю. Поясню это конкретным примером.

Многие, весьма, впрочем, почтенные, люди, будучи огорчены господствующею в наши дни анархиею умов, как на средство против нее, как на объединяющее начало человечества указывают на то, что они называют общественными идеалами. Было бы напрасно искать под этими словами значение, предполагать в них какое-нибудь определенное содержание: ими выражается только формальное требование объединяющего принципа вообще в виде отвлеченных понятий общественности, братства, общей цели и т. под. Таким образом, на вопрос: чем можно внутренне объединить общество? — отвечают: общественными идеалами, а на вопрос: в чем же состоят общественные идеалы? — отвечают: во внутреннем единстве общества, не подозревая, что не двигаются с места внутри логического круга. Между тем здесь уже вполне очевидно, что общее, отвлеченное понятие общественного единства (которое, конечно, ничего не выигрывает от того, что его украшают громким именем идеала), будучи лишено всякого положительного содержания, не может производить и никакого действия. Объединить человечество вопреки совершенно реальной и могучей силе эгоизма, разъединяющей людей, есть задача трудная и для богов, а разрешить ее посредством отвлеченных идеалов, то есть, собственно, понятия об идеале, так же невозможно, как посредством картонной пушки пробить каменную стену. В действительности, когда народы и общества внутренне объединялись, то основанием этого единства или объединяющим и связующим началом являлись не отвлеченные идеи и идеалы, а положительные, определенным содержанием обладающие религии (которые, может быть, и имя свое получили от этой связующей силы, им присущей: religio — от religare). Если бы даже доселе существовавшее в человечестве религиозное, то есть связующее, содержание оказалось недостаточным, то из этого, по здравому разуму, вовсе не следует, чтобы нужно было отказаться от всякого положительного содержания, а только то, что старое содержание должно быть заменено новым или преобразовано. Те же, кто не может указать такого нового содержания или даже по принципу отрицает заранее всякое религиозное, то есть связующее, начало, лучше бы поступали, если бы не жаловались на умственную анархию и не предлагали бы в качестве объединяющих начал такие пустяки, которыми, по немецкому выражению, и собаки из-за печки не выманишь.

Но возвратимся к нашим определениям. Мы нашли, что идея не может быть только формой, имеющею свою материю, или содержание, в чем-нибудь другом, а что она, следовательно, сама в себе должна иметь свою материю и быть, таким образом, столько же материей, сколько и формой, то есть единством того и другого. Итак, идея есть единство, или синтез, материи и формы. Только таким синтезом образуется *определенное существование*, или *реальность*. Всякая реальность состоит в опреде-

ленном соединении материи и формы. Итак, идея как единство материи и формы есть реальность, или определенное существование[42]. Соединяя это новое определение с прежними, мы получаем положение, что *идея есть нечто действительно и определенно существующее*, или *некоторая действительная реальность*, или, выражая эти понятия одним словом, что *идея есть существо*.

Примечание. Между понятиями действительности и реальности есть логически ясное, хотя эмпирически всегда относительное различие. Нечто имеющее внутреннюю действительность может не быть реализовано и не иметь, следовательно, реальности. Творческая идея художника имеет действительность, но лишена реальности, пока не будет осуществлена во внешнем материале. Действительность и реальность относятся между собою как производящее и произведенное, как natura naturans и natura naturata. Несмотря на это ясное логическое различие двух понятий, не все новые языки имеют по два слова для их обозначения. Тогда как в русском и немецком языках кроме слов *реальность*, *Realität*, которые общи им с французским *réalité* и английским *reality*, будучи взяты из одного общего источника — латинского языка, — тогда как, говорю, в русском и немецком, кроме этого общего слова, есть особенное коренное слово *действительность*, *Wirklichkeit*, так что оба эти сродные, но различные понятия имеют определенное соответствующее выражение, — во французском и английском, напротив, одно слово, обозначающее реальность, служит и для обозначения действительности, так что здесь оба понятия отождествляются, или, собственно, понятие действительности исчезает, будучи поглощено понятием реальности[43]. В силу своего языка француз и англичанин могут признавать только реализованную, вещественную действительность, ибо для выражения нереальной собственной действительности у них нет слова. Этому соответствует склонность этих народов придавать значение только тому, что реализировано в твердых, определенных формах. Повлиял ли здесь недостаток языка[44] на характер народного ума, или же, наоборот, реализм народного характера выражается в отсутствии слов для более духовных понятий, ибо ум народный творит себе язык по образу и подобию своему, — как бы то ни было, это обстоятельство весьма характеристично. Отождествление существования вообще с существованием вещественным или исключительное признание этого последнего и отрицание всякой невещественной действительности выразилось в англий-

---

[42] Форма без материи имеет общую определенность, но не имеет собственного существования. Материя без формы имеет существование как потенция, или сила, но не имеет никакой определенности. Соединение же их обладает и тем и другим и есть, таким образом, определенное существование, или реальность.

[43] Слова *actualité*, *actuality*, которые могли бы соответствовать *действительности*, *Wirklichkeit*, вообще неупотребительны, а когда и употребляются, то в другом смысле.

[44] Кроме приведенного примера, есть много других, доказывающих этот недостаток; два из них будут сейчас указаны

ском языке особенно резко в том, что для понятия *ничто, nichts*, в этом языке употребляется слово *nothing*, которое, собственно, значит *не вещь*, или *никакая вещь*, и точно так же для понятия *нечто*, или *что-нибудь*, *etwas*, — слово *something*, то есть *некоторая вещь*. Таким образом, по смыслу этого языка только вещественное бытие, только вещь есть нечто, а то, что не есть вещь, тем самым есть ничто: what is no thing is nothing of course. С таким же грубым реализмом англичанин говорит *nobody, somebody*, то есть *никакого тела, некоторое тело*, вместо *никто, некто*. Французский язык представляет эту особенность не так резко (хотя и в нем нечто — *quelque chose*), но зато в других случаях он еще гораздо беднее английского. Так, он имеет только одно слово *conscience* для выражения двух столь различных понятий, как *сознание* и *совесть*, точно так же существо и бытие выражаются по-французски одним словом *être*, а дух и ум — одним словом *esprit*. Неудивительно, что при такой бедности языка французы не пошли в области философии дальше первых элементов умозрения, установленных Декартом и Мальбраншем; вся последующая их философия состоит из отголосков чужих идей и бесплодного эклектизма[45]. Подобным же образом и англичане вследствие грубого реализма, присущего их уму и выразившегося в их языке, могли разрабатывать только поверхность философских задач, глубочайшие же вопросы умозрения для них как бы совсем не существуют.

[45] Так, Кондильяк был только карикатурой Локка, Сен-Мартен в наиболее зрелых своих произведениях является только последователем Якова Бема, Мэн де Биран передает своими словами Фихте, а другие, так называемые спиритуалисты, или повторяют Декарта, или же пародируют Шеллинга и Гегеля.

ИЗ СВИШТОВА (Систово)

4 июля 1877.

Сегодня было введено новое гражданское управление в Свиштове, или Свищеве*, первом болгарском городе, занятом русскими войсками. Так как князь Черкасский находится в Тырнове, то торжественное введение нового управления было совершено его помощником, генерал-майором Анучиным.

В 9 часов утра военные и гражданские чины собрались в Церкви Преображения. Множество народа, почти весь город, теснилось в Церкви и вокруг нее. Было отслужено молебствие собором восьми местных священников с хорошим хором русских певчих-солдат. После молебствия один из священников прочел по-болгарски воззвание Государя Императора к Болгарскому народу, а новый губернатор, г. Геров, возвестил народу об уничтожении *беделя* (подати которое Турецкое правительство взимало вместо военной повинности) и о замене с 1878 года десятины с продуктов поземельным налогом. Засим было провозглашено многолетие Русскому Царю, войску и всему народу. Из церкви торжественная процессия с пением: «спаси Господи люди Твоя» отправилась в конак городского полицейского управления. Там в двух залах собрались, кроме русских властей, все члены административного совета, муниципалитета, представители финансового управления и именитые горожане. Было совершено водосвятие, после которого помощник заведующего гражданскими делами при Е<го> И<мператорском> В<ысочестве> Главнокомандующем Действующею Армией, генерал-майор Анучин, произнес следующую речь по-русски.

«Болгары! Государь Император приказал Своим войскам вступить в Болгарию, чтобы освободить Вас от векового турецкого гнета. Бог да поможет! Воля Русского Царя и горячие желания Русского народа исполнятся. Болгары, Вы будете свободны. Но, получив свободу, вы должны доказать, что достойны ее. Вы докажете это твердо соблюдая установленный порядок и оказывая полное повиновение распоряжением властей. Государь Император дарует вам самоуправление в лице административных советов, городских советов и выборных судов и вместе с тем назначает центральную администрацию в лице губернаторов».

За сим генерал-майор Анучин представил собранию вновь назначенного для западной части Рущукского санджака (состоящий из Свиштов-

---

* Так зовут его Болгары, обыкновенно он слывет под румынским названием *Систово.*

ского, Никопольского и Плевенского) губернатора, г. Ивидена Герова, Болгарина родом, защищавшего в течение 22 лет интересы христиан в качестве русского консула в Филиппополе, вице-губернатора Драгана Цанкова, свищевского уроженца, пользующегося большою популярностью во всей Болгарии; начальника Свищевского окружия (уезда), подполковника Михайлова, и полицеймейстера, майора Подгурского. Речь генерала Анучина была встречена громким *ура*.

Затем новый губернатор обратился к собранию с краткою речью на болгарском языке. Привожу ее в близком переводе.

«Тяжела обязанность, — сказал г. Геров, — которая возлагается на меня сегодня; но есть обстоятельство, которое позволяет мне надеяться, что я исполню эту обязанность с успехом. Это обстоятельство то, что все Болгары издавна и с горячим желанием стремились к освобождению от турецкого бесправия и приобретению законной самостоятельности; поэтому я вполне уверен что каждый из вас без исключения будет делать все что от него требуется для обеспечения порядка и правильного управления и что таким образом все вы окажетесь достойны тех милостей, которые дарует вам Государь Император, и той участи, которую Он и вся Россия для вас приготовили».

При выходе из конака народ стоял густыми толпами, и долго раздавались крики *ура*. И теперь пишу вам под звуки многолетия, которое поет толпа молодых девушек, собравшаяся около нашего дома, где временно находится квартира губернатора.

Мой отъезд в Тырново замедлился вследствие крайней трудности сообщений: нельзя ни купить, ни достать лошадей, и я должен был прибегнуть к помощи здешних властей. Выезжаю завтра, и следующее письмо вы получите из Тырнова.

Прилагаю копию с весьма важного документа: это первый закон, обнародованный русским правительством в Болгарии. Проект его был Высочайше утвержден в Плоешти 5 июня. Сегодня, как сказано, содержание этого закона было возвещено народу в церкви.

<Прилагается: Проект главных оснований объявления по делам казенного управления, составленный по повелению Его Императорского Высочества Великого Князя Главнокомандующего заведующим гражданскими делами.>

ПРИМЕЧАНИЯ



ПОДСТУПЫ К ДОКТОРСКОЙ ДИССЕРТАЦИИ

Во второй том Полного собрания сочинений *С.* включены две крупные незавершенные его работы: рукопись, известная под общим заглавием «София» (написанная по-французски и не подготовленная автором для издания), с рядом примыкающих к этому творческому периоду планов, набросков и черновиков, и последовавшие за ней *ФНЦЗ*. В плане академической деятельности *С.* данные сочинения представляют собой последовательные этапы его работы над докторской диссертацией. Планируя первоначально писать диссертацию о гнозисе (см. цитированное ниже письмо к М. И. Владиславлеву), *С.* постепенно оставляет мысль о преимущественно историческом (или историко-философском) характере своей работы (возвратившись, впрочем, к этой мысли впоследствии) и ставит перед собой задачу построения собственной философской системы, представлявшей для него не только поле для реализации его научных амбиций, но и опыт реформирования христианства (что нашло отражение в различных вариантах заголовков и подзаголовков для задуманной работы и ее разделов: «Начала вселенского учения», «Начала вселенской религии», «Вселенское христианство» и т. д.). В набросках «Софии» (которые в строгом смысле нельзя назвать даже единым текстом, последовательно раскрывающим предварительный план), *С.* по сути намечает все основные темы своего последующего творческого пути: об Абсолютном как сущем-всеедином и его тройственном определении, о «смысле любви», философии истории и эсхатологических судьбах мира. Но *С.* не был удовлетворен результатами почти годичной работы в Лондоне, Каире и Сорренто (см. ниже), плодами которой (из дошедших до нас) стали наброски «Софии». В письмах, адресованных друзьям после возвращения, он говорит о них как о практически готовой диссертации — или по крайней мере как об основании, материале для диссертации. Так, 19 июня 1876 г. он сообщает Д. Н. Цертелеву: «Сочинения своего по-французски не издал по разным причинам, но, распространив его значительно и снабдив надлежащим количеством греческих, латинских и немецких цитат, издам его по-русски в качестве докторской диссертации, ибо писать с этой целью какое-нибудь специальное сочинение не имею ни способности, ни желания» (*Письма.* 2. С. 233). С. М. Лукьянов полагает, что план *С.* «опубликовать свое произведение за границей, на французском языке, вызвал какие-то возражения со стороны отца: может быть, ему казалось подобное предприятие рискованным, способным скомпрометировать дальнейшее положение сына в России» (*Лукьянов.* 3 (1). С. 341). *С.* достаточно быстро становится очевидной непригодность столь обширной и оригинальной тематики для академической защиты. Недолговременное возвращение к преподавательской деятельности в Московском университете и чтение курса по «положительной логике», возможно, ориентируют *С.* на более традиционную и апробированную в философской науке тему диссертации, и он решает отказаться от широкого первоначального замысла и посвятить свою докторскую работу реализации его первой части — философской пропедевтике, «положительной» или «органической» логике. Это не помешало *С.* включить в свою новую работу значительную часть идей и даже фрагментов текста французского черновика. Так, «три вида против скептицизма» практически полностью переносятся из «Софии» в *ФНЦЗ*; там же повторяются и схемы «начал», обнаруживаемые впервые на полях

каирской триады диалогов «Софии». Как заметил еще С. М. Соловьев, «первая глава "Философских начал" — "Общеисторическое введение (о законе исторического развития)" — отчасти повторяет второй (третий) диалог "Софии" — "Процесс исторический", отчасти его видоизменяет и развивает, очищая от крайностей». Показательно, что биограф философа представляет *ФНЦЗ* звеном, связывающим «Софию» и лекции по философии религии, вышедшие под заглавием «Чтения о Богочеловечестве» (см.: *Соловьев С. М.* С. 133—134). На наш взгляд, *ФНЦЗ* в наибольшей степени тематически сближаются именно с этими двумя работами, свободными от академических формальностей, диктуемых требованиями, предъявляемыми к диссертациям. Представленная в итоге *С.* как докторская диссертация работа «Критика отвлеченных начал», в которой учению об Абсолютном посвящены лишь заключительные и весьма лаконичные главы, а учение о Софии в его специальном выражении отсутствует, претендует в первую очередь на интерпретацию логики историко-философского процесса и уж потом на выражение собственных философских взглядов. Сам ход изложения «Критики...» фактически повторяет магистерскую диссертацию — длинный ряд логических переходов от одних «отвлеченных» начал в метафизике или этике к другим, подводящий к их авторскому «снятию», возможно, был обусловлен сознательным выбором *С.* проверенной и наиболее успешной стратегии защиты диссертации: исторический материал, его изложение и оценка здесь явно преобладают над главами, посвященными авторской метафизике (в *ФНЦЗ* ситуация обратная). Докторская диссертация с точки зрения самостоятельности философской мысли более самобытна, чем магистерская, но все-таки в ней не ставится еще специальная задача — представить читателю целостную философскую систему.

Учитывая, что у философа рано сложился достаточно четкий план развития и раскрытия собственного учения (см. публикацию планов в наст. томе), которого он придерживался в течение многих лет, а также заявленное в магистерской диссертации и ряде частных писем намерение дать современной философии выход из кризисного состояния и предложить собственную систему, естественно было бы предположить, что свое докторское сочинение *С.* первоначально хотел посвятить именно реализации этих замыслов. Рассматривая *ФНЦЗ* как первый преданный суду читающей публики опыт такого изложения, нельзя не отметить тот факт, что *С.* ограничился в этом сочинении представлением лишь первых двух разделов своей программы — характеристикой общего состояния современной эпохи и философской пропедевтикой, наметив переход к третьему, включающему изложение начал, или «догматов», вселенского учения. Их конкретно-практическое (политическое, церковное, общественное, этическое и пр.) применение, а также изложение основ мирового процесса и его эсхатологии остаются по сути за рамками напечатанных глав (хотя в «Софии» эти вопросы затрагивались).

И тем не менее преемственность *ФНЦЗ* от «Софии» очевидна. Это доказывается многочисленными текстовыми параллелями, свидетельствующими об использовании данного черновика, фрагменты которого включаются в *ФНЦЗ* в авторском переводе с французского языка с большей или меньшей правкой и редактурой. Не случайно в основу принципов предлагаемого перевода текста «Софии» было положено соотнесение системы понятий французского черновика и русских сочинений и черновиков того же периода, прежде всего *ФНЦЗ*. Лукьянов, которому не был известен текст «Софии», справедливо предполагал: «Не зная в точности, какой именно труд собирался Соловьев опубликовать за границей, мы затрудняемся выразиться с определенностью и насчет того, как следует смотреть на разумеемые

здесь сообщения в письмах к кн. Д. Н. Цертелеву. Последующий ход дела с докторской диссертацией Соловьева, во всяком случае, показывает, что, вступив на путь более или менее официальный, он намерен был первоначально использовать для получения степени доктора философии тот свой труд, который появился в свет под заглавием "Философские начала цельного знания". И так как совершенно неправдоподобно, чтобы это сочинение было написано урывками, в короткий промежуток времени, то и приходится допустить, что оно было заготовлено — может быть, в значительной своей части — еще за границей» (*Лукьянов*. 3 (2). С. 47). Сопоставление двух текстов, разделенных по времени их написания одним-двумя годами, может дать исследователю ценный материал не только для соловьевской текстологии, но и для рассмотрения идейной эволюции философа. Так, специальный интерес *С.* к гностицизму (видимо, помешавший написанию беспристрастного исторического исследования) совершенно очевидно проявляется даже на уровне основных понятий и мифологем в «Софии», в *ФНЦЗ* это влияние уже завуалировано, а имена основных агентов гностического мифа заменены абстрактными категориями.

Публикация «Софии» должна восполнить существенный пробел в изучении творческой эволюции *С.*, ибо эта «ранняя» работа является одной из наиболее интересных и важных для характеристики его мировоззрения. Пожалуй, в ней в наиболее характерном и полном виде представлены метафизика и теория познания *С.*, в той или иной степени ее идеи сохранили свою значимость на всем протяжении творческого пути философа. Впервые «София» и *ФНЦЗ* были объединены в 4-м томе итальянского Собрания сочинений *С.*, полученном нами в завершающий период работы над настоящим томом: (*Solov'ëv Vladimir*. La conoscenza integrale. Introduzione, traduzione e note di Adriano Dell'Asta. La Casa di Matriona, 1998. (Opere di Vladimir Solov'ëv 4). Издатель названного Собрания Адриано Делл'Аста открывает указанный том публикацией *ФНЦЗ*, а затем публикует «Софию», делая свой перевод с учетом нашей текстологической версии (см. ниже, с. 323—328).

А. П. Козырев

* * *

19 декабря 1874 г. на заседании Совета историко-филологического факультета *С.* баллотировался в доценты по кафедре философии и, получив 35 избирательных и 11 неизбирательных шаров, был представлен Советом управляющему Московским учебным округом к утверждению в данной должности (*Лукьянов*. 2. С. 69—71; ЦИАМ. Ф. 418. Оп. 249. Д. 61. Л. 1466 об.—1468; Ф. 459. Оп. 2. Т. 4. Д. 3700. Л. 120). Тем самым перед *С.* открывался широкий путь не только к академической карьере, но и к более углубленным научным занятиям: согласно § 228 отдела XVIII университетских правил он получал право на научную командировку за границу, о желательности которой писал Н. А. Попову еще 14 марта 1874 г. (ОР РГБ. Ф. 239. К. 18. Ед. хр. 43. Л. 5 и об). Хотя в упомянутом письме цели командировки еще никак не конкретизированы, можно предположить, что к этому времени *С.* уже обдумывал основные идеи будущей докторской диссертации. Сразу же по утверждении в должности доцента, 23 декабря, *С.* информирует (несомненно, с видами на будущую защиту) своего оппонента на магистерском диспуте профессора Владиславлева: «Диссертацию решился писать о гнозисе: эта задача вполне соответствует роду моих способностей, и при значительных размерах (я предполагаю листов 40) исполнение ее может иметь научное значение, тем более что, насколько мне известно, все общие исследования о гнозисе (разумеется, на Западе:

у нас еще ничего не было) написаны до открытия книги Ипполита, а в этих книгах некоторые гностические системы, напр. Василида, представляются с иным и более философским смыслом, чем у Иринея или Епифания» (РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 43. Л. 4—4 об., см.: *Бакулина Е. Г.* Письма Вл. Соловьева М. И. Владиславлеву // Отечественная история: Опыт, проблемы, ориентиры исследования. М., 1995. Вып. 16. С. 37).

Похоже, все старания *С.* по оставлению в университете, ради которого он резко изменил свои жизненные планы, отказавшись от намерения получить звание кандидата богословия (см.: Наст. изд. Т. 1. С. 265), имели целью не чтение лекций, но получение возможности реализовать свои научные замыслы: уже 10 февраля 1875 г. (т. е. спустя менее чем два месяца после утверждения в должности доцента) на заседании историко-филологического факультета заслушивается прошение «доцента В. С. Соловьева об исходатайствовании ему заграничной командировки по окончании текущего полугодия на один год и три месяца в Англию преимущественно для изучения в Британском музее памятников индийской, гностической и средневековой философии» и принимается определение «ходатайствовать, согласно желанию просителя, о командировании его за границу с 1 июня 1875-го по 1 сентября 1876 года с сохранением содержания и исходатайствовании ему от Министерства народного просвещения обычной при подобной командировке прибавки в 800 рублей» (ЦИАМ. Ф. 418. Оп. 476. Д. 2. Л. 6). Вопрос о командировании *С.* рассматривается также на заседаниях историко-филологического факультета 7 февраля и 3 марта, причем принимаются некоторые поправки и определения, касающиеся преподавания философии (в отсутствие *С.* чтение лекций по философии решают поручить приглашенному на кафедру одновременно с *С.*, но еще не получившему разрешение на перевод из Варшавского университета М. М. Троицкому) и денежного содержания командированного (Там же. Л. 8—8 об.). 8 марта донесение об этом ставится на голосование на заседании Совета Московского университета, в ходе которого *С.* получает 28 избирательных шаров против 3-х неизбирательных и вопрос решается положительно (Там же. Оп. 44. Д. 62. Т. 1. Л. 160—161 об.).

18 апреля 1875 г. попечитель Московского учебного округа кн. Н. П. Мещерский ходатайствует перед министром народного просвещения о командировании *С.* в Лондон (ЦГИА. Ф. 733. Оп. 149. Д. 10. Л. 310—311). Приказ министра о командировке последовал 31 мая, уведомление о нем пришло от попечителя на факультет 12 июня, а свидетельство «о командировании Вл. С. Соловьева за границу с ученой целью» сроком на один год и три месяца датировано 18 июня (*Лукьянов.* 3 (1). С. 67—68). Не дожидаясь окончательного юридического оформления командировки[1], *С.* отправляется в путь и, пробыв несколько дней в Варшаве (см. письмо к Цертелеву от 27 июня // *Письма.* 2. С. 227), 29 июня прибывает в Лондон (см.: Там же. С. 3).

О своем путешествии *С.* на следующий день рассказал в письме к матери: «Не мог написать вам из Берлина, потому что не остановился в нем. Прямо из Вар-

[1] Окончательное решение «о командировании за границу доцента Соловьева» было принято на заседании Совета Московского университета 25 августа (ЦИАМ. Ф. 418. Оп. 249. Д. 62. Т. 2. Л. 2 об), а 22 ноября министр народного просвещения «назначил доценту Соловьеву, командированному за границу с научной целью, вдобавок к доцентскому его окладу единовременно восемьсот рублей», уведомление о чем было получено Советом Университета лишь 4 декабря (Там же. Д. 63. Л. 2—2 об.).

шавы до Лондона доехал в двое суток. Из Остенде в Дувр морем — 7 часов. Была буря, и меня рвало непрерывно. В Лондон прибыл вчера без потерь, если не считать двух неважных книжечек, оставленных в вагоне, и бутыли одеколона, отнятой в таможне». В день приезда *С.* поселяется в «маленьком дешевом отеле», но на следующий день сообщает матери о переезде в квартиру хозяина отеля по адресу: London, Great Russell Street, W. (opposite the British Museum), где и проживает вплоть до своего отъезда в Каир, который состоялся, судя по очередному письму к матери, 16/28 октября (Там же. С. 3—4; 13).

Путь *С.* в Египет лежал через Париж, откуда он пишет Цертелеву 21 октября/2 ноября (Там же. С. 229), далее через Парму (23 октября/6 ноября; Там же. С. 15) и Бриндизи в Александрию, куда он добрался пароходом 29 октября/11 ноября 1875 г., и в тот же день прибывает в Каир, откуда отправляет письмо матери с рассказом о проделанном путешествии: «Проехав, не останавливаясь, Францию и Италию, я сел в Бриндизи на английский пароход, который <...> в три дни довез меня до Александрии вчера утром. Здесь, осмотрев город в несколько часов, я отправился по железной дороге в Каир, куда прибыл вчера же вечером» (Там же. С. 16).

В Каире *С.* жил сначала в отеле «Аббат», а затем переехал «на квартиру в семью фотографа Дезире» (см.: *Цертелев Д. Н.* Из воспоминаний о Владимире Сергеевиче Соловьеве // Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991. С. 308—309). *С.* покинул Египет 28 февраля/12 марта 1876 г., через четыре дня прибыл в Неаполь и, проведя там два дня, уехал в Сорренто, откуда писал матери: «Покинув землю Египетскую 12-го марта, после благополучного плавания прибыл в Неаполь 16-го, где пробыл 2 дня, и <...> уехал в Сорренто <...> Живу я в довольно дешевом отеле над самым морем и думаю пробыть здесь до конца апреля» (*Письма.* 2. С. 24).

Однако 31 марта/12 апреля *С.* сообщил матери, что на днях собирается оставить Сорренто и отправиться в Париж. 8/20 апреля *С.* написал брату Михаилу о произошедшем с ним несчастном случае: «Две недели тому назад, возвращаясь с Везувия, я упал вместе с лошадью и получил рану на колене и разбил обе руки. 4 дня лежал без движения и теперь еще едва хожу» (Там же. 4. С. 136). Оправившись от травмы, *С.* покидает Сорренто и через Геную и Ниццу 1/13 мая 1876 г. приезжает в Париж, где поселяется в Hôtel des Iles Britanniques на rue de la Paix (см.: Там же. С. 27).

В Париже *С.* намеревается издать сочинение на французском языке под названием «Principes de la religion universelle» (см.: Там же. С. 27), однако издание не состоялось.

Вернувшись из-за границы около 5 июня 1876 г. (*Лукьянов.* 3 (1). С. 351), раньше положенного срока, *С.* исполнен решимости приступить к подготовке и защите докторской диссертации и продолжению академической карьеры. Еще 5 мая (т. е. когда *С.* находился в Париже) на заседании историко-филологического факультета слушается «заявление состоящего в заграничной командировке доцента философии Вл. Соловьева, коим просит о назначении ему, по усмотрению факультета, времени преподавания логики (диалектики) и истории греческой философии в будущем 1876/77 учебном году». Просьба была удовлетворена, и в осеннем семестре учебного года *С.* «получил для чтения логики один час на III курсе <...> и для чтения древней философии два часа на IV курсе» (Там же. 3 (2). С. 36). В официальном отчете факультета за 1876 г. имеется краткое указание: «Соловьев приготовляет к печати сочинение Положительная логика (первая часть, Начала теософической науки)». «Указание не только краткое, но и невразумительное», — ком-

ментирует эту запись Лукьянов (Там же. С. 33). Между тем представляется, что указанная *С.* работа пока что ближе к французской рукописи или *ФНЦЗ* — до «Критики отвлеченных начал» еще далеко... Лето 1876 г. *С.* проводил в Нескучном, осенью и зимой 1876/77 гг. жил с семьей в квартире дома Дворцовой конторы, которую его отец занимал как директор Оружейной палаты.

Вполне вероятно, что идеи, которые *С.* высказывал в студенческой аудитории, во многом повторяли и развивали идеи «французских» рукописей и новой работы *ФНЦЗ* и восходили к ранним замыслам писать докторскую диссертацию, «посвященную гностикам». А. И. Соболевский, слушавший курс логики у *С.* в осеннем семестре 1876 г., вспоминал: «Чтения не отличались ясностью, не были достаточно понятны неподготовленным слушателям и поэтому были скучны. Как всегда в таких случаях, многие из слушателей стали отлынивать <...> Сколько я мог подметить, Соловьев обратил на это внимание» (Там же. С. 38).

Помимо явной неудачи с чтением вновь подготовленного курса, *С.* ожидали неприятности официально-корпоративного характера: *С.* демонстративно поддерживал добрые отношения с Н. А. Любимовым, профессором по кафедре физики, сотрудником катковского «Русского Вестника» (где в то время печатался *С.*) и убежденным сторонником принятия нового, значительно более консервативного университетского устава. Инициаторами введения нового устава выступили М. Н. Катков и П. М. Леонтьев, ректор же университета С. М. Соловьев и его окружение были против (Там же. С. 18—19; 55—77; см. также: *Ковалевский М. М.* Московский университет в конце 70-х и начале 80-х годов прошлого века // Московский университет в воспоминаниях современников. М., 1989. С. 491—493). В итоге С. М. Соловьев вынужден был оставить пост ректора, а *С.* — подать в отставку.

«Прошение Вл. С. Соловьева об увольнении от службы в Московском университете» было подано на имя ректора Московского университета С. М. Соловьева 24 января 1877:

Имею честь покорнейше просить ваше превосходительство уволить меня от службы при университете.

Доцент философии и надворный советник
Владимир Соловьев

(ЦИАМ. Ф. 418. Оп. 46. Д. 121. Л. 1. Автограф)[2].

Официально *С.* был отставлен от службы в Московском университете по предложению ректора от 21 февраля 1877 г.

Оставив Московский университет, *С.* перебирается в Петербург, где по ходатайству председателя Ученого комитета Министерства народного просвещения А. И. Георгиевского «назначается членом Ученого комитета с причислением к Министерству народного просвещения». Прошение Георгиевского последовало 4 марта 1877 г., и после некоторых бюрократических проволочек 16 апреля просьба *С.* была удовлетворена[3] (*Лукьянов.* 3 (2). С. 78—80). Вероятно, с апреля 1877 г. *С.* прочно поселяется в Петербурге, проживая то в квартире гр. С. А. Толстой (Бахметьевой) на Шпалерной улице, то у брата Всеволода, то в гостинице «Европейская».

---

[2] В правом верхнем углу документа наклеена погашенная 31 января 1877 г. гербовая марка достоинством 40 коп.

[3] Деятельность *С.* в Ученом комитете будет подробно освещена в 4-м томе наст. изд.

Поступив на службу в Ученый комитет, *С.*, очевидно, намеревался продолжить работу над диссертацией. Однако реальность не оправдывала надежд — в письме к Толстой 4 апреля 1877 г. *С.* отзывается о своих первых впечатлениях от службы: «Оказывается, моя должность вовсе не синекура — это ничего — un métier comme un autre (ремесло не хуже других (*фр.*). — *Ред.*), лишь бы die göttliche Sophia (божественная София (*нем.*). — *Ред.*) оставалась в стороне» (*Письма.* 2. С. 199), а несколько дней спустя — 12 апреля, ознакомившись со своими новыми обязанностями, пишет Цертелеву: «Я уже начал свою службу в ученом комитете. Заседания — скука смертная и глупость неисчерпаемая; хорошо еще, что не часто. В библиотеке занимаюсь только con amore (с любовью (*итал.*). — *Ред.*)» (Там же. С. 235).

По скрупулезным подсчетам Лукьянова, *С.* не обременял себя посещением заседаний Комитета. Он продолжал работать над текстом докторской диссертации. Первоначально, как мы уже говорили, таковым мыслился переработанный в *ФНЦЗ* французский текст «Софии».

А. П. Козырев, А. А. Носов

При подготовке текстов и сопроводительных материалов в данном томе используются квадратные — [ ] и угловые — < > — скобки.

В квадратные скобки при публикации рукописного текста, кроме специально оговоренных случаев, заключаются вычеркнутые *С.* слова и фразы, представляющие интерес с точки зрения смысла и выражения. Квадратные скобки используются также в библиографических описаниях.

В угловые скобки заключаются: многоточие, обозначающее необходимые купюры в текстах, цитируемых авторами примечаний; восстанавливаемые по смыслу части слов, недописанных автором, номера листов рукописей.

В примечаниях к «Софии» ссылки даются на страницы русского перевода. Подготовка текстов «Софии», планов и черновиков А. П. Козырева, *ФНЦЗ* — И. В. Борисовой и А. П. Козырева, «Из Свиштова» — А. А. Носова.

В примечаниях использованы документы ЦИАМ, подготовленные А. Н. Шахановым.

<LA SOPHIA>

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 19. Л. 1—82.
Впервые опубликовано: *La Sophia*. P. 3—82.
Печатается по автографу[4].

Рукопись (точнее, четыре связанных между собой рукописи — об этом см. ниже) на французском языке, введенная в научный обиход под названием «La Sophia», относится, по крайней мере в большей своей части, ко времени заграничной командировки *С.* Не исключено, однако, что два фрагмента; о которых идет речь, написаны еще в России — датировка этих и примыкающих к ним содержательно и хронологически неоконченных соловьевских рукописей (см.: Наст. изд. С. 156—181) может быть только весьма условной и предположительной, основанной скорее на логике и динамике становления мысли *С.*, чем на документальных подтверждениях.

Отправляясь летом 1875 г. в научную командировку за границу, *С.* в общих чертах уже представлял себе некий план своего будущего сочинения. Из Варшавы он сообщал Цертелеву: «Я <...> обдумываю подробно план своего сочинения. Пока выходит складно и стройно, даже симметрично, в духе Канто-Гегелевских трихотомий» (*Письма.* 2. С. 225). Из этого можно сделать заключение, что *С.* в это время продолжает разрабатывать собственную метафизику сообразно с задачей, в общих чертах изложенной в его магистерской диссертации. В бумагах *С.* сохранился план работы «Начала вселенского учения» (см.: Наст. изд. С. 175), ее заглавие совпадает с заглавием первого фрагмента «Софии» (см. ниже) — «Les principes de la théorie universelle», имеющего наиболее выдержанную триадическую форму. Невозможно достоверно установить, предваряет этот план написанные по-французски черновики «Софии» или следует за ними, однако его связь с замыслом, которым *С.* поделился с Цертелевым, представляется несомненной.

О своей работе *С.* сообщает родителям в письме из Лондона от 8/20 сентября 1875 г.: «Постараюсь к июлю вернуться в Россию — если только успею покончить с тем трудом, которым я теперь занят и который я должен издать по-английски, для чего уже имею подходящего переводчика» (*Письма.* 2. С. 11).

Внезапный отъезд *С.* из Лондона и последовавшее затем путешествие в Каир традиция соловьевских штудий связывает с интересом молодого философа к учениям гностицизма, герметизма и каббалы. По свидетельству французского приятеля *С.*, писателя Э. М. де Вогюэ, *С.* «хотел разыскать там какое-то племя, в котором, как он слышал, хранились кое-какие тайны мистического учения — Каббала и масонские предания, будто бы перешедшие к этому племени по прямой линии от Соломона» (*Лукьянов.* 3 (1). С. 260—261). В 1890-е гг. *С.* в доме А. Н. Пыпина часто вспоминал

---

[4] Перевод «Софии» на русский язык, выполненный А. П. Козыревым и впервые опубликованный в 1992—1997 гг. (*Соловьев В. С.* София. Начала вселенского учения // Логос. 1991. № 2. С. 171—198; София. Первая триада. Первые начала // Там же. 1993. № 4. С. 274—296; София. Второй диалог. Космический и исторический процесс // Там же. 1996. № 7. С. 145—167), для настоящего издания заново переработан. Был опубликован также русский перевод «Софии», выполненный Т. Б. Любимовой по изданию «Софии» о. Франсуа Руло и воспроизводящий структуру текста по французскому изданию (М., 1995).

о первой заграничной поездке: «Стал он рассказывать о своем путешествии в Египет, которое, по-видимому, произвело на него большое впечатление. Вспоминал особенно подробно о том, как посещал там различных аскетов, таившихся от людей, селившихся в шалашах по пустынным местностям, как на себе проверял их мистические экстазы. Хотел видеть знаменитый Фаворский свет и видел» (*Пыпина-Ляцкая В. А.* Владимир Сергеевич Соловьев. Страничка из воспоминаний // Книга о Владимире Соловьеве. С. 208). Впрочем, вполне вероятно, что мотивы внезапного переезда в Египет не были отчетливо ясны и самому *С.*, о чем он пишет во вступлении к каирским диалогам «Софии»: «Смутная греза привела меня на берег Нила. Здесь, в колыбели истории, я думал найти какую-нибудь нить, которая через развалины и могилы настоящего связывала бы первоначальную жизнь человечества с новой жизнью, которую я ожидаю» (Наст. изд. С. 75).

В январе в Каир приезжает Цертелев. Два друга пишут в соавторстве полушутливый диалог «Вечера в Каире» (*Лукьянов.* 3 (1). С. 247—255), заключающий в себе разговор Доктора и явившегося на спиритическом сеансе Духа о спиритизме и положительной науке. Другим произведением диалогического жанра, набросанным *С.* в Каире в феврале 1876 г. согласно авторской датировке, был фрагмент, написанный по-французски: «София. Первая триада. Первые начала».

В письме к родителям от 4 марта *С.*, сообщая о предстоящем переезде в Италию, упоминает и о судьбе своего сочинения: «В Италии я поселюсь на один месяц в Сорренто, где в тиши уединения буду дописывать некоторое произведение мистико-теософо-философо-теурго-политического содержания и диалогической формы» (*Письма.* 2. С. 23). Нет сомнения, что речь идет все о том же замысле, попыткой осуществления которого стали каирские и соррентийский диалоги и два написанных ранее, как мы ниже попытаемся показать, монологических фрагмента.

В соррентийском диалоге, написанном не ранее 18/30 марта (прибытие в Сорренто) и не позднее 1/13 мая (прибытие в Париж)[5], *С.* развивает первую триаду диалогов, трактующих природу абсолютного начала, и излагает свою космогонию и начала исторического процесса, активно используя гностическую терминологию и мифологию, достаточно схематично передавая гностические идеи о творении мира Демиургом и Сатаной, о грехопадении Софии, посмертном состоянии душ. Следует заметить, что диалог, написанный в Сорренто, носит наименее завершенный характер: в нем много вычеркиваний, противоречащих друг другу мест, да и диалогическая форма выдерживается лишь на первых страницах.

В Париж *С.* приезжает с достаточно завершенной, по его представлению, работой на французском языке, о предполагаемом издании которой сообщает отцу: «В Париже буду заниматься изданием своего малого по объему, но великого по значению сочинения Principes de la religion universelle; язык оного отдам исправить аббату Гётте[6], который между прочим занимается этим делом (он исправлял сочинение

---

[5] При датировке этого фрагмента нужно учитывать, что в начале апреля по юлианскому календарю *С.* во время экскурсии на Везувий упал и сильно повредил себе руку, так что продолжительное время не мог писать. Если верно наше наблюдение о характере чернил в рукописи соррентийского диалога (см. ниже), дошедший до нас фрагмент был закончен сразу по прибытии *С.* в Сорренто.

[6] Гётте Рене-Франсуа (1816—1892) — церковный историк, автор «Истории французской церкви» в 12 томах, католический священник, в 1862 г. присоединился к православию, оставаясь в священном сане и приняв имя Владимир; в 1875 г. принял русское подданство. В журнале «Вера и разум» (1887. № 11, 15) напечатана его полемика с *С.* и римско-католическими журналами по вопросу об отношениях восточной и западной церквей. Следов правки текста «Софии» аббатом Гётте или кем-либо другим, кроме самого автора, не обнаружено.

министра Толстого о католицизме)[7] и к которому я имею на счет этого рекомендацию от Ницского священника[8]» (Там же. С. 27). Очевидно, речь идет все о том же замысле, но среди известных нам рукописей фрагмента с таким названием нет. Один из фрагментов озаглавлен «Les principes de la théorie universelle», но и понятие вселенской, универсальной религии также не раз встречается в тексте, например в каирской триаде диалогов, а также в плане «Вселенское христианство» (см.: Наст. изд. С. 173—174). Очевидно, *С.* продолжает рассматривать свое сочинение как основу будущих научных штудий, в том числе и как основу докторской диссертации. В следующем письме к отцу 16/28 мая он сообщает: «Что касается до моего сочинения, то мне необходимо его издать, так как оно будет основой всех моих дальнейших занятий, и я ничего не могу делать, не ссылаясь на него» (*Письма.* 2. С. 28). Черновые записи, над которыми *С.* работал во время заграничной командировки, он действительно будет неоднократно использовать в своих последующих работах.

Текст этих фрагментов дошел до нас в виде единого рукописного кодекса (РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 19). После смерти *С.* рукопись находилась у его брата М. С. Соловьева, от него она перешла к его сыну — племяннику философа, С. М. Соловьеву, который первым описал «Софию» и изложил ее содержание (*Соловьев С. М.* С. 108—126). Однако монография С. М. Соловьева, законченная в 1923 г., увидела свет только в 1977 г., на считанные месяцы опередив появление в печати полного французского текста «Софии». Тем не менее изложение «Софии», сделанное С. М. Соловьевым, можно рассматривать как достаточно важный момент в дивульгации соловьевского текста — достаточно сказать, что такой авторитетный истолкователь *С.* как А. Ф. Лосев с «Софией» был знаком только по книге племянника философа. С. М. Соловьев намеревался перевести «Софию» с французского языка и издать целиком, о чем сообщает в предисловии к своему исследованию (Там же. С. 24), однако, насколько известно, не осуществил своего замысла. В перечне рукописей, проданных С. М. Соловьевым в 1922 г. историко-филологическому факультету Саратовского университета (РГАЛИ. Ф. 475. Оп. 2. Ед. хр. 13), «София» не значится. По всей видимости, она осталась в распоряжении С. М. Соловьева и попала в фонд РГАЛИ помимо рукописей, переданных туда из Саратова.

«София» в ее настоящем виде — кодекс, рукопись в картонном переплете, который был сделан в государственном архивохранилище. Переплетенными воедино оказались четыре фрагмента. По содержанию и времени написания они, несомненно, достаточно близки друг к другу, но и относительно самостоятельны. Следовательно, вопрос об их связи между собой требует специального рассмотрения.

В кодексе фрагменты расположены следующим образом (заголовки отдельных фрагментов и цитаты из них здесь приводим по-русски):

I. Архивные листы 1—24: София. Первая триада. Первые начала.

Авторская датировка: Каир. Февраль 1876. Фрагмент состоит из трех диалогов: 1. Абсолютное начало как единство (начало монизма); 2. Абсолютное начало как двойственность (начало дуализма); 3. Неоконченный диалог, не имеющий авторского названия, но несомненно замыкающий триаду.

II. Архивные листы 25—42: София. Начала вселенского учения.

Авторская датировка отсутствует. Этот монологический фрагмент состоит из трех глав: 1. О метафизической потребности человека. 2. О возможности метафизического познания. 3. О действительности метафизического познания.

---

[7] Речь идет о книге: *Tolstoy Dmitry.* Le Catholicisme romain en Russie: étude historique. T. 1–2. P., 1863—1864.

[8] Священником русской православной церкви в Ницце с 1867 по 1878 г. состоял о. Владимир Иванович Левицкий. См.: *Лукьянов.* 3 (1). С. 334.

III. Архивные листы 43—58: [Первая часть] Первая глава. О трех фазисах абсолютного начала и о трех божественных ипостасях.

Авторская датировка отсутствует. Первоначальное название этого монологического отрывка, *С.* недописанное и зачеркнутое, Ф. Руло, первый издатель рукописи, не воспроизводит, напротив, он дает этой части искусственное заглавие: «Вторая часть».

IV. Архивные листы 59—82. Второй диалог. Космический и исторический процесс.

Авторская датировка: Сорренто. Март 1876. Этот фрагмент начинается в диалогической форме, но с л. 62 рукописи изложение становится монологическим, в нем развивается очередная реплика Софии.

Рукопись написана черными чернилами разной степени яркости, а окончание четвертого фрагмента — архивные листы 62—82 — фиолетовыми чернилами (ими же написано письмо матери из Сорренто, датированное 20 марта/1 апреля 1876 г. — автограф: РО РНБ. Ф. 723. Ед. хр. 62. Л. 36—38).

Рукопись состоит из двойных листов обычной писчей бумаги без водяных знаков. Как и в большинстве рукописей *С.*, у всех листов отогнуто поле, которое при работе должно было оставаться чистым для последующих заметок и переделок. Однако соблюдает поле *С.* лишь во фрагменте I, в остальных он начинает писать от левого обреза бумаги.

Вся правка, имеющаяся в рукописи, принадлежит автору. Здесь необходимо различать несколько типов правки *С.* Частично это поправки, возникавшие по мере заполнения листа текстом. Остальные изменения, примечания, заметки сделаны позже, когда *С.* возвращался к ранее написанному. При этом он пользовался чернилами, графитным карандашом, а в начале I-го фрагмента (л. 1) встречается зачеркивание синим карандашом. Все карандашные зачеркивания и пометы не заменяют собой первоначальный текст, а только отмечают сомнительные для автора места, требующие переработки. Для обозначения текста, подлежащего выбросу (а может быть, переработке), *С.* берет соответствующие места в квадратные (иногда — фигурные) скобки, круглые же скобки им употребляются в качестве нормального знака препинания. Наличие авторской правки и саморедактуры говорит о том, что *С.* многократно и настойчиво возвращался к своим наброскам.

Дважды в рукописи встречается авторская фолиация. Во фрагменте I она начинается со второго диалога и сделана графитным карандашом, при этом *С.* ведет счет двойным листам:

авторский л. 1 соответствует архивным л. 11—12, л. 2 — л. 16—17, л. 3 — л. 18—19, л. 4 — л. 20—21, л. 5 — л. 22, л. 6 — л. 13, л. 7 — л. 14—15, л. 8 — л. 23—24. Именно эта авторская фолиация помогла нам восстановить верный порядок чтения (в издании Ф. Руло текст воспроизведен в механической последовательности кодекса, порой приводящей к утрате смысла).

Авторская фолиация встречается и во фрагменте III, она сделана чернилами и распространяется на весь фрагмент: авторскому листу с пометой 1 соответствуют архивные л. 43—44, л. 2 — л. 45—46, л. 3 — л. 47—48, л. 4 — л. 49—50, л. 5 — л. 51—52, л. 6 — л. 53—54, л. 7 — л. 55—56, л. 8 — л. 57—58.

Все четыре части кодекса остались незавершенными.

С. предполагал расширить и дополнить свои наброски, об этом свидетельствуют пометки о включении материалов из уже напечатанных статей и лекций во фрагменте II, пометки на полях «развить» во фрагменте IV. Даже в наиболее отработанных в литературном отношении частях текста *С.* сокращает отдельные слова.

По зачеркиваниям и сокращениям, стремительно возрастающим к концу каждого фрагмента, можно заключить: для автора по мере работы становится очевид-

ным предварительный характер текста, и он начинает рассматривать его как черновик или даже конспект (к тому же выводу, более чем очевидному, пришли и С. М. Соловьев и Ф. Руло). Однако эти материалы так и не были доработаны *С.* (правда, нельзя исключить и того, что беловая рукопись до нас не дошла), но некоторые страницы в переработанном виде нашли себе место (иногда — только отражение) в *ФНЦЗ*, «Критике отвлеченных начал» и других работах.

Ф. Руло опубликовал рукопись в строгом соответствии с порядком листов в архивном кодексе. При этом не был поставлен вопрос о том, в какой последовательности отдельные части текста были написаны. Публикатор счел фрагменты единым текстом, в оглавлении и колонтитулах называя его «Les principes de la théorie universelle», в то время как эти два заглавия в рукописи имеют отношение только ко второму фрагменту, что, впрочем, сам публикатор и оговаривает, излагая принципы публикации: «Этим рукописям было дано общее заглавие La Sophia, в то время как это заглавие появляется специально лишь на листе 25» (*La Sophia*. P. 2).

На наш взгляд, публикуемый черновик должен рассматриваться как четыре отрывка, близких по времени написания и тематически, но представляющих собой не единый текст, а несколько последовательных попыток *С.* изложить собственную метафизику, «вселенское учение». Можно говорить о непосредственной хронологической, тематической и стилистической преемственности Первой (каирской) триады диалогов и Второго (соррентийского) диалога. В первых рассматривается абсолютное начало и три его определения, во втором — действие абсолютного начала в космическом и историческом процессе.

То, что эти диалоги написаны *последовательно*, представляется нам бесспорным, но в архивном переплете они разделены двумя другими фрагментами, точная датировка которых невозможна, по крайней мере, сегодня. Однако указания, которые делает *С.* в конце второго диалога Первой триады на поле рукописи: «Здесь должно быть включено развитие 1 и 2 f.» (архивный л. 20 об.), относят нас к началу фрагмента III (архивные л. 43—47), где также идет речь о трех определениях Абсолюта и о трех божественных мирах. Таким образом, можно утверждать, что фрагмент III, написанный в монологической форме, хронологически предшествует диалогам (а указание на необходимость дальнейшего развития диалогического текста подчеркивает авторское отношение к нему как к тексту неокончательному). Ф. Руло отмечает эту связь (правда, им опущена авторская ремарка в начале третьего диалога), но не задается целью выстроить написанные *С.* фрагменты в последовательности их написания.

В пользу нашего представления о взаимоотношениях между двумя парами фрагментов говорит и простое, но внимательное сопоставление, например, главы «О трех степенях любви» (последней в третьем фрагменте) с окончанием четвертого фрагмента. Несомненно, что идеи «трех степеней любви» развиваются, уточняются и конкретизируются в «Третьей главе» «Второго диалога» (которая в свою очередь по стилю есть не более чем торопливый конспект, в то время как начало «Второго диалога» литературно хорошо отработано — очевидно, что по мере развития текста автору стала ясна собственная неудовлетворенность и этим вариантом). Не случайно, что схема, вынесенная Ф. Руло в приложение к публикации как «Note I» (*La Sophia*. P. 78), а нами приводимая в подстрочном примечании к первому диалогу каирской триады, есть маргинальное дополнение к главе «О трех степенях любви», не являющееся ее интегральной частью (т. е. это дополнение сделано уже после написания основного текста), притом что эта схема подробно и точно воспроизведена словесно в «Третьей главе»: усложнение схемы за счет вве-

дения женских степеней — ordres — снова свидетельствует о том, что диалоги представляют собой позднейшее развитие монологических фрагментов. Аналогичным образом инспирированное гностицизмом учение о состоянии душ после смерти, которое *С.* излагает во фрагменте III, развивается и получает новые мотивы во фрагменте IV, т. е. в соррентийском диалоге: так, если в монологической части речь идет просто о состоянии душ, находящихся под властью того или иного начала, то в диалоге появляется тема искупления.

Таким образом, мы считаем, что фрагменты II и III, написанные в монологической форме, были созданы раньше, чем диалоги; при создании диалогического варианта *С.* пользовался вариантом монологическим как контрольным конспектом. Отметим одновременно, что начало первого диалога слишком резко вводит читателя in media res как литературной диалогической ситуации, так и ситуации собственно содержательной: вполне законным представляется предположение, что если бы *С.* и завершил диалогизированный трактат, то предпослал бы ему введение, где по необходимости была бы описана встреча Философа и Софии или откровение Софии Философу, как это обыкновенно бывает в подобных текстах той традиции, на которую ориентировался *С.*, — например, в трактате «Поймандр» Гермеса Трисмегиста (первом трактате Герметического корпуса) или в «Утешении Философией» Боэция, — и, вероятно, включил бы сюда некоторую содержательную интродукцию в диалог.

Более сложен вопрос о последовательности написания двух монологических фрагментов. Уверено ответить на него мы не можем. Обратившись к сохранившимся планам ранней и неосуществленной большой работы о метафизике, которые позволяют проникнуть в логику замысла *С.*, можно увидеть, что во всех этих планах изложению догматической части «начал вселенского учения» предшествует своего рода пропедевтика философского знания. В плане, хранящемся в РГАЛИ (см.: Наст. изд. С. 172), содержание введения соответствует содержанию фрагмента II: «метафизический характер человека, проявляющийся в смехе, в искусстве и поэзии, в науке; философская метафизика; ее общая возможность; опровержение вульгарного антиметафизического аргумента; опровержение философского аргумента против метафизики в его трех видах». В плане, опубликованном С. М. Соловьевым (*Соловьев С. М.* С. 109; см.: Наст. изд. С. 173), сущности метафизического знания посвящены первые три главы. В плане сочинения «Начала вселенского учения» (см.: Наст. изд. С. 175) первая часть, озаглавленная «Философские начала», включает три главы, рассматривающие возможность, действительность и необходимость метафизического познания, что опять-таки близко к содержанию фрагмента II.

Отсюда мы можем заключить, следуя замыслу *С.*, что содержательно фрагмент II, озаглавленный «Начала вселенского учения», должен предшествовать остальным фрагментам. В то же время он тесно связан с фрагментом III, на который имеются указания как на предшествующий в диалогической части кодекса.

Следовательно, и хронологически, и логически монологические фрагменты предшествуют диалогическим.

Подтверждает нашу гипотезу о взаимоотношении частей «Софии» и логика развития авторской мысли в следующей за «Софией» крупной работе *С.* — *ФНЦЗ*. В этом трактате имеется несколько фрагментов (включая две схемы начал), где мы встречаем не просто обработку французского текста. Первый, и самый большой, фрагмент представляет собой переработанную вторую главу «О возможности метафизического познания» из фрагмента II, в котором *С.* рассматривает три возражения против скептицизма. В «Софии» этот материал изложен в форме трех силлогизмов: подобно тому как в «Кризисе западной философии» *С.*, рассматривая развитие новоевропейского раци-

онализма и эмпиризма, изображает три фазиса их развития в виде посылок и заключения силлогизма (см.: Наст. изд. Т. 1. С. 124—125), он и в «Софии», возражая скептикам, представляет их аргументацию в виде силлогизма, доказывает ложность посылок и заключения; а в *ФНЦЗ* те же идеи он излагает не прибегая к форме силлогизма. Прежде всего необходимо отметить тематическое совпадение в самых первых абзацах текста, где формулируется необходимость выяснения «общей цели» человечества. В *ФНЦЗ С.* перечеркивал идеи своих французских набросков: «блаженное существование» («le bien-être») не может быть целью существования. Но для понимания структуры замысла и его изложения важна значительная функция этой мысли (утверждается или отрицается ее правота — безразлично) и открываемая ею логическая перспектива. Более того, аргументация *С.* в *ФНЦЗ* становится более лаконичной, содержание заключений, как правило, сокращается. Остальные случаи использования текста «Софии» в *ФНЦЗ* приходятся на первый и второй диалоги каирской триады. Последовательность их включения в текст *ФНЦЗ* соответствует той последовательности, в которой они встречаются в тексте согласно нашей версии расположения фрагментов «Софии»: они касаются трактовки абсолютного начала как «единого во всем», любви как самоотрицания индивидуального существа и его приобщения к божественному единству, материи как чистой потенции бытия, свободы и необходимости в абсолютном начале и в Боге. Наконец, две схемы, находящиеся на полях второго каирского диалога, с небольшими изменениями переносятся в *ФНЦЗ*. Характерно, что текст *ФНЦЗ* обрывается на примечании, в котором речь идет о выражении тех или иных философских понятий в немецком, английском и французском языках, причем *С.* замечает, что бедность родного языка не позволила французам пойти в области философии «дальше первых элементов умозрения, установленных Декартом и Мальбраншем» (см.: Наст. изд. С. 308). Нельзя исключить, что этот экскурс был вызван необходимостью переводить написанный недавно текст (и саму мысль!) с французского языка на русский.

В принципе можно было бы печатать фрагменты «Софии» как самостоятельные тексты, разумеется, преемственно связанные между собой, как связаны все произведения одного автора. Представление об их единстве опирается исключительно на материальные признаки (они написаны по-французски одними и теми же чернилами, за исключением окончания соррентийского диалога, на бумаге одного сорта, встречающейся только в документах *С.* того же короткого периода) и на традицию (С. М. Соловьев, Ф. Руло). А. Ф. Лосев (см.: *Лосев А. Ф.* Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 209—261) не подвергает «Софию» текстологическому анализу и следует в ее разборе фрагментам, опубликованным С. М. Соловьевым. Поскольку несомненно, что фрагменты «Софии» действительно тесно связаны между собою, мы эту традицию не нарушаем.

Итак, порядок создания фрагментов «Софии», по нашему мнению, таков: сначала были написаны монологические фрагменты II и III, а затем диалоги — фрагменты I и IV. Мы считаем, что перед нами два текста *С.*, причем оба они остались незаконченными. Первый, более ранний, монологический, получил название «La Sophia» (определенный артикль подчеркивает, что здесь София стоит в ряду других теологических начал). Другой, более поздний, который должен был бы усовершенствовать первый, — диалогический, под заглавием «Sophie» (здесь, как видно, София — имя собственное, что подчеркивает личностный, живой, мистический характер этого начала), который не имеет не только окончания, но и необходимого введения[9].

[9] Наши текстологические решения приняты в издании перевода «Софии» на итальянский язык, см пояснения переводчика: *Solov'ëv Vladimir.* La conoscenza integrale / Introd., trad. e note di Adriano Dell'Asta Milano, 1998 P. XXI—XXIII

В публикации мы старались максимально отразить особенности и характер рукописного текста *С.* В квадратных скобках приводятся все подлежащие расшифровке зачеркивания, причем те случаи, когда квадратные скобки принадлежат *С.*, оговариваются особо (как правило, работая над текстом, *С.* выделял ими сегменты текста, подлежащие удалению или переработке). В подстрочных примечаниях содержатся указания на текстовые и графические фрагменты, имеющиеся на полях рукописи, причем в основной текст они включаются в тех случаях, когда очевидна авторская воля. Во фрагментах текста, написанных по-русски, а также в переводе французского текста сохраняются некоторые особенности орфографии *С.* Так, слово «Димиург» транскрибируется *С.* в соответствии с нормативной для того времени системой транскрипции (заметим, что в *ЭС*, в подготовке философского отдела которого принимал участие *С.*, различаются статьи «Димиург» и «Демиурги»: если первое понятие означает творца мира в античных и гностических космогонических системах, то второе используется, в частности, для обозначения представителей класса ремесленников в античном государстве). Руководствуясь этими соображениями, мы сохраняем в переводе особенности авторского написания.

А. П. Козырев, Н. В. Котрелев

СОФИЯ. НАЧАЛА ВСЕЛЕНСКОГО УЧЕНИЯ.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

С. 9. *О метафизической потребности у человека* — Название первой главы данного фрагмента не случайно совпадает с названием XVII главы 2-го тома сочинения А. Шопенгауэра «Мир как воля и представление». Пафос защиты метафизической потребности как естественной для человека, а также определение человека как существа метафизического, объединяет позицию *С.* с позицией Шопенгауэра, однако их аргументация различна: если Шопенгауэр мотивирует метафизическую потребность сознанием конечности всякого бытия и тщеты всяких стремлений, то *С.* как последователь Платона видит проявление метафизической потребности в осознании неподлинности феноменального мира и стремлении к миру истинному.

С. 15. *В древние времена ... искусство определяли как подражание природе.* — Традиция понимания искусства как подражания (μίμησις) природе, и более широко — характерам, страстям, делам, действиям, идет от Платона и Аристотеля (см., например: *Аристотель.* Поэтика. 1447 a 13 — 1448 в 4 // Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 646). В новое время эта концепция разделялась эстетикой классицизма с ее культом «прекрасной природы» (например, в трудах Ш. Баттё, Н. Буало, П. Корнеля).

... и можно было бы сказать вместе с одним писателем ... чем яблоко нарисованное. — Речь идет о Н. Г. Чернышевском, заявившем в своей магистерской диссертации «Эстетические отношения искусства к действительности» (1853), что «наше искусство до сих пор не могло создать ничего подобного даже апельсину или яблоку, не говоря уже о роскошных плодах тропических земель» (*Чернышевский Н. Г.* Соч.: В 2 т. М., 1986. Т. 1. С. 110). *С.* посвятил этой работе статью «Первый шаг к положительной эстетике» (Вестник Европы. 1894. № 1), написал небольшой мемуарный очерк «Н. Г. Чернышевский». Но даже в 90-е годы *С* не мог назвать имени автора труда, так как оно находилось под цензурным за-

претом (подробнее об отношении двух мыслителей см.: *Носов А.* Раскол в либералах: (Из истории идейно-эстетической борьбы в русской критике 1890-х годов) // Вопр. лит. 1987. № 5).

С. 17. ... *из вступит<ельной> л<екции>* ... — имеется в виду вступительная лекция в курс истории философии, прочитанная 27 января 1875 г. в Московском университете; опубликована под заглавием «Метафизика и положительная наука» (см.: Наст. изд. Т. 1. С. 176—182).

Глава вторая. О возможности метафизического познания. — Эта глава была включена в переработанном виде в текст *ФНЦЗ* (см.: Наст. изд. С. 241—247), а также в качестве примечания № 5 к «Критике отвлеченных начал» (см.: *СС*². 2. С. 360—366).

С. 17, 19. «*В сокровенные глубины природы ... открывает тебе свою внешность*». — Неточный французский перевод двух стихов из поэмы швейцарского естествоиспытателя и поэта Альбрехта фон Галлера «Лживость человеческих добродетелей» («Die falschheit menschlicher Tugenden», 1730), выражающих основную идею философского скептицизма. Ср. немецкий текст: Ins innre der natur dringt kein erschaffner geist, / Zu glücklich, wann sie noch die äussre schale weist (*Haller A. v.* Verfuch Schweizerischer Gedichte. Bern, 1772. S. 92; особенности орфографии — указанного издания).

Над этой сентенцией неоднократно иронизировал Гёте, органицизм которого был для *С.* явно предпочтительнее скептицизма Галлера относительно познания природы; ср., например, стихотворение Гёте «Несомненно (Физику)» (1820), где Гёте, воспользовавшись двумя стихами (напечатанными в разборку ст. 1, 3 и 9—10) из «Лживости человеческих добродетелей», опровергает дуалистическую концепцию, противополагающую в человеке внутреннее и внешнее: «"*Природы глубина* — / Мещанам проклятье — / *Наш дух тебя не взроет*". / И я и братья / От сей тщеты словесной / Пребудем в стороне; / Мы знаем: повсеместно / Мы в глубине. / "*Блажен, кому она / Лишь скорлупу откроет!*" / Я это шесть десятков лет слыхал, / Хоть втайне, но негодовал. / Но ты скажи тысячу раз в ответ. / И обильна она и щедра. / Нет у природы ядра / И скорлупы — нет. / Все она *сразу*, вот мой ответ; / Но только пусть твой дух усвоит, / Ядра или скорлупы он стоит!» (*Гёте И. В.* Собрание сочинений: В 13 т. Юбилейное издание. М.; Л., 1932. Т. 1. С. 489; пер. В. В. Гиппиуса). В *ФНЦЗ* и «Критике отвлеченных начал» первый стих галлеровской цитаты приводится понемецки (см.: Наст. изд. С. 241—242. *СС*². 2. С. 361).

С. 25. *eo ipso* — тем самым (*лат.*).

С. 27. ... *если даже человеческий ум до чувственного опыта есть tabula rasa* ... — чистая дощечка (*лат.*). Сравнение человеческого ума с чистой дощечкой для письма принадлежит Аристотелю. Латинский перевод этого выражения встречается в реципиирующей Аристотеля традиции средневековой схоластики, например, у Альберта Великого. Характеристику человеческого ума как чистой доски, связанную с опровержением существования в душе врожденных практических и умозрительных принципов, традиционно приписывают английскому философу-сенсуалисту Дж. Локку.

То, что все данное нам познание ... была доказана Кантом. — анализу априорных категорий чистого рассудка посвящен отдел «Трансцендентальная аналитика» «Критики чистого разума» (*Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 165—335).

ipso genere — по своей природе (*лат.*).

С. 29. *Ding an sich* — вещь в себе (*нем.*). Этот кантовский термин *С.* переводил по-разному: «вещь о себе», «вещь в себе», «вещь сама по себе».

Это и есть мысль знаменитого Шопенгауэра. — Непосредственное знание, по Шопенгауэру, познающий субъект может иметь только о самом себе, открывая в себе начало воли (см. главу «О познаваемости вещи в себе» во втором томе книги «Мир как воля и представление»).

С. 31. *Из статьи «Р<усского> В<естника>» ...* — Имеется в виду статья *С.* «О действительности внешнего мира и основании метафизического познания (Ответ К. Д. Кавелину)» (см.: Наст. изд. Т. 1. С. 191—198). 31 июля / 12 авг. 1875 г. *С.* обратился к матери со следующей просьбой: «Будьте так добры, передайте немецкому книгопродавцу *Кунту* (на Кузнецком мосту) *семь* экземпляров моей диссертации (которую найдете у папá в кабинете) и столько же оттисков статьи из последней книжки "Русского Вестника" — их вам должны прислать из редакции, — если же не прислали, то прошу папá вытребовать, потому что эта статья мне очень нужна, а рукописи у меня нет. Кунту я об этом пишу; если же случилось бы, что он не получит моего письма, то объясните ему, в чем дело, и дайте мой адрес» (*Письма.* 2. С. 7). В письме к матери от 14/26 августа 1875 г. *С.* сообщает: «Оттиски получил, очень Вам благодарен за них» (Там же. С. 9). Возможно, что настоящий раздел «Софии» мог быть написан вскоре или спустя небольшое время после получения оттисков.

С. 39. *Очевидно, что абсолютное существо как возможность ... причина всего в конкретном бытии и в жизни.* — Неоднократно встречающееся у *С.* каузальное определение абсолютного начала восходит к аристотелевскому учению о четырех причинах: формальной, материальной, движущей и целевой. Обратим внимание на тождественность определения материального начала (для *С.* оно тождественно негативной свободе или отрицательной потенции) как «подлежащего», субстрата (ὑποκείμενον). По Аристотелю, первая причина всего, Бог, может именоваться первым двигателем, чистой формой, конечной целью, материя же есть нечто внеположенное божеству, подлежащее оформлению: это и пассивная возможность, и потенция, сила бытия; оба эти смысла имеются у слова δύναμις, характеризующего аристотелевскую материю. *С.* следует такому пониманию материи, но вносит ее непосредственно в абсолютное существо. Ср.: «А о причинах говорится в четырех значениях: одной такой причиной мы считаем сущность, или суть бытия вещи (ведь каждое "почему" сводится в конечном счете к определению вещи, а первое "почему" и есть причина и начало); другой причиной мы считаем материю, или субстрат (ὑποκείμενον); третьей — то, откуда начало движения; четвертой — причину, противолежащую последней, а именно "то, ради чего", или благо (ибо благо есть цель всякого возникновения и движения)» (*Аристотель.* Метафизика. 983 a 26—33 // Соч. М., 1976. Т. 1. С. 70).

ГЛАВА ПЕРВАЯ

О ТРЕХ ФАЗИСАХ АБСОЛЮТНОГО НАЧАЛА И О ТРЕХ БОЖЕСТВЕННЫХ ИПОСТАСЯХ

С. 45. *В диалектической части нам предстоит сразить аргументы скептицизма.* — Эта фраза позволяет предположить, что данный раздел рукописи, имеющий авторскую фолиацию на полях, мог быть написан ранее раздела, озаглавленного «Начала вселенского учения», либо замышлялся автором как предваряющая его часть в проекте большого труда, набросками к которому являются публикуемые четыре незавершенных рукописных черновых фрагмента. «Диалектической

частью» можно, таким образом, считать вторую главу «О возможности метафизического познания» — раздела «Начала вселенского учения», в котором *С.* дает три возражения против скептицизма. В пользу такого предположения говорит и то, что в начале данного раздела находится зачеркнутое автором заглавие «Première partie» (Часть первая).

absolvere — освобождать, завершать, кончать (*лат.*).

С. 47. *ὑποκείμενον* — субстрат, основа (*греч.*), в буквальном переводе — подлежащее. Термин аристотелевской философии, используемый *С.* для определения материи. Всякое низшее начало по отношению к высшему является его подлежащим. Так, в плане «Часть вторая. Теософические начала» читаем: «Нормальный порядок есть тот, в котором второе и третье начало подчинены первому (т. е. началу единства), служат ему как ὑποκείμενον, служат материалом единства и притом второе начало по существу своему подлежащим единства *идеального,* а третье — единства *реального*» (см.: Наст. изд. С. 165). В языке соловьевской философии этому термину синонимичен термин «ипостась». Существенна для прояснения специфики их понимания у *С.* медиумическая запись, фрагмент которой мы приводим: «Ce que tu es c'est moi, je suis ton essence. Tu n'es que mon sujet, mon ὑποκείμενον — la chose sur laquelle j'appuis mes pieds, mon ὑποστάσιον, cela doit être ton ambition suprême. Mais je ne veux pas poser mes pieds sur un objet vulgaire. C'est pour cela que tu dois travailler et produire de grandes choses. Sophie

Ainsi travaille à devenir grand pour que je daigne te fouler aux pieds. Sophie»[10] (РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 40. Л. 18).

Признание безусловной реальности за божественной всеединой личностью и производной, относительной реальности за индивидуальной человеческой личностью имеет место уже на начальном этапе творчества философа. Ср. в статье *С.* 1897 г. «Понятие о Боге»: «То, что <...> мы обыкновенно называем нашим *я,* или нашей личностью, есть не замкнутый в себе и полный круг жизни, обладающий собственным содержанием, сущностью или смыслом своего бытия, а только носитель или подставка (ὑπόστασις) чего-то другого, высшего. Отдаваясь этому другому, забывая о своем *я,* человек как будто теряет себя, жертвует собою, но на самом деле он утверждает себя в своем истинном значении и назначении, наполняет свою личную жизнь истинным содержанием, с которым она нераздельно сливается, превращает ее в вечную жизнь» (*СС*[2]. 9. С. 20). Традиция приписывать привилегию подлинного существования (esse) исключительно Богу восходит к Мейстеру Экхарту. Он полагал, что вне Бога нет ничего, и если у всякой твари и имеется своя собственная сущность или форма, отличная от Бога, благодаря которой тварное существо является человеком, львом, собакой и т. д., то существование ему не принадлежит: оно существует в и через существование Бога, актуализирующего формы, присущие всему сотворенному. Отсюда и ненасыщаемая жажда Божества, или любовь к Богу, которой томится, по мнению Экхарта, вся тварь.

С. 49. *Νοῦς, Λόγος* — Ум, Логос (*греч.*).

Вселенское учение ... имеет в качестве исходного начала ... — вероятно, перед нами новый вариант начала данной главы.

С. 51. *ἔρως* — любовь (*греч.*).

---

[10] То, что ты есть, суть я. Ты есть лишь мой субъект, мой ὑποκείμενον — то, на что я опираюсь, мой ὑποστάσιον, это должно быть предметом твоей величайшей гордости. Но я не хочу полагать свои ноги на посредственность. А потому ты должен работать и создавать великие вещи. София. — Итак, становись великим, чтобы ты удостоился быть под моими ногами (пер. А. Козырева).

Из другого листа о положительной лишенности как жажде бытия... — Вероятно, это авторское замечание содержит отсылку к первому варианту начала этой главы, который в рукописном кодексе находится на предыдущем листе (Л. 43—44 об.). См.: Наст. изд. С. 45, 47.

Все, что существует, вечно происходит с абсолютной необходимостью (выражение Спинозы)... — Ср. у Спинозы: «В природе вещей нет ничего случайного, но все определено к существованию и действию по известному образу из необходимости божественной природы» (*Спиноза Б.* Этика / Пер. Н. А. Иванцова. М.; Л., 1932. С. 23).

Определение есть разделение или отделение. — См. примеч. к разделу «София. Первая триада. Первые начала» (Наст. изд. С. 337).

С. 53. *Vorstellung* — представление (*нем.*).

С. 55. *если они и различаются, то только для того, чтобы немедленно соединиться.* — Идея разделения, индивидуализации и обособления как момента объединения и универсализации, ключевая для метафизики, космологии и историософии *С.* на протяжении всего его творчества, имеет ряд параллелей в европейской философской традиции. В христианской философии эта идея наиболее характерна для немецкой мистики XIV в., эпохи преобладающего влияния иллюминизма, теософии и милленаристских идей, и выражает стремление мистика слиться с Божеством. Так, доминиканский монах Иоанн Таулер, ученик Мейстера Экхарта, писал: «Никто не разумеет истинное различение лучше тех, кто вошел в единство» (цит. по: *Maritain J.* Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir. Desclée De Brouwer. 1963. P. VII; пер. А. Козырева). Особый акцент на этом положении в мистике «друзей Бога» (Gottesfreunde), школы последователей Мейстера Экхарта, основанной Иоанном Таулером, был связан с необходимостью, удержав субстанциальное различие человеческой души и Бога, показать внутреннее родство души с Богом и возможность обожения, слияния с Богом через обращение к нему в глубине своей души, являющейся одновременно и ее вершиной.

С. 57. *Spiritus in nobis qui viget illa facit.* — Второй стих латинского дистиха, приведенного полностью *С.* в разделе «Второй диалог. Космический и исторический процесс»: Nos habitat, non tartara sed nec sidera coeli / Spiritus in nobis qui viget, illa facit. В 8-м «Чтении о Богочеловечестве» *С.* цитирует этот дистих в своем переводе: «В нас, как говорит древний поэт, в нас, а не в звездах небесных и не в глубоком тартаре обитают вечные силы всего мироздания» (*СС*². 3. С. 126). Ср. пер. А. Ф. Лосева: «Дух, имеющий силу в нас, обитает именно в нас, но не в Тартаре, И не в небесных созвездиях. Наоборот, их самих он создал» (*Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 850). Дистих заимствован скорее всего у А. Шопенгауэра, избравшего его эпиграфом ко второй книге 1-го тома «Мира как воли и представления». Шопенгауэр цитирует его также в работе «О воле в природе» (глава «Животный магнетизм и магия»). Ср.: «Жестокая ревность, с которою во все времена церковь преследовала магию и о которой папский *Malleus maleficarum* представляет страшное свидетельство, по-видимому основана не на одних часто связанных с нею преступных замыслах и не на предполагаемой при этом роли дьявола, а отчасти происходит из темной догадки и опасения, что магия относит первобытную силу к ее верному источнику». Далее в сноске у Шопенгауэра:

«Они чуют нечто вроде:

Nos habitat, non tartara sed nec sidera coeli
Spiritus in nobis qui viget, illa facit».

(*Шопенгауэр А.* О воле в природе / Пер. А. Фета. М., 1886. С. 116). Шопенгауэр приводит этот дистих, не указывая автора, не называет автора и *С.*, цитируя его неоднократно. Дистих принадлежит Агриппе (Корнелию Генриху) Неттесгеймскому — знаменитому магу, эзотерику, философу эпохи Возрождения, автору сочинений: «Оккультная философия» (начато ок. 1508, первое полное издание: Антверпен, 1533), «О недостоверности и тщетности научного знания» (Кёльн, 1527) и других работ, оказавших большое влияние на эзотерическую и алхимическую традицию. Интересующая нас цитата содержится в одном из 450-ти Epistolae familiares Агриппы, помеченном: Лион, 24 сентября 1537 г. (Epist., V, 14). Брюсов приводит пространную цитату из данного письма, поясняя, что оно «принадлежит к числу наиболее замечательных во всей переписке Агриппы, так как вскрывает его истинное мировоззрение. Как видно из приведенного отрывка, Агриппа стоит на точке зрения анимизма, противопоставляя ее грубому магизму» (см.: Агриппа Неттесгеймский. Знаменитый авантюрист XVI в.: Критико-биографический очерк Жозефа Орсье / Под ред., с введ. и примеч. В. Брюсова. М., 1913. С. 94).

Приводим цитату из письма Агриппы в переводе В. Я. Брюсова целиком: «О, как часто приходится читать о неодолимом могуществе магии, о чудодейственных астрономических таблицах, о невероятных превращениях, достигаемых алхимиками, о знаменитом и благословенном философском камне, одним прикосновением которого можно будто бы, подобно Мидасу, все в одно мгновение превращать в золото и серебро. Но все это оказывается пустым, выдуманным и лживым, если принимать сказачное буквально. А ведь все это передается и пишется великими и прославленнейшими философами и святыми мужами, свидетельства которых не всякий посмеет назвать лживыми. Даже кажется нечестивым верить в то, что они в указанных сочинениях писали ложь. Но дело в том, что в писаниях их есть иной смысл чем тот, который мы видим, принимая их слова буквально: смысл, закрытый различными тайнами и до сих пор не раскрытый вполне никем из учителей. Я сомневаюсь, чтобы кто-нибудь был в силах проникнуть в этот смысл, без помощи знающего и добросовестного учителя, через одно чтение книг, если только, конечно, он не просветлен свыше Божеством, что дается лишь очень немногим. Поэтому большинство работает тщетно, стараясь проникнуть в эти сокровеннейшие тайны Природы, довольствуясь одним голым чтением книг... Но, в конце концов то, что осмеливались обещать нам наиболее смелые из математиков, наиболее значительные из магов, изучающие природу алхимисты и некроманты, имеющие дело с низшими алхимическими силами, — все это мы можем исследовать и совершить, и притом безо всякого греха, без оскорбления Божества, без преступления против религии. В нас самих, говорю я, скрыт тот таинственный делатель чудес:

> В нас, а не в Тартаре он живет; не небесные звезды, —
> Дух, обитающий в нас, сильный, он чудотворит» (Там же. С. 93—94).

В данном соловьевском цитировании глагол «facit» стоит в настоящем времени, как и в оригинале, однако во всех последующих цитированиях по-латыни (см.: Второй диалог. Космический и исторический процесс // Наст. изд. С. 123; Критика отвлеченных начал // *СС*². 2. С. 319) *С.* дает прошедшую форму этого глагола — fecit. Меняются также и интерпретации *С.* смысла этой цитаты: если в рукописях, относящихся к «Софии», под Spiritus in nobis подразумевается наша актуальная душа, «начало космического существования, начало нашего собственного существования, отдельного и эгоистического», то в «Чтениях о Богочеловечестве»

имеется в виду сущность идеального человека, который в «Критике отвлеченных начал» приравнен ко «второму абсолютному».

Адам Кадмон — в иудейской мистике, у каббалистов и гностиков первоначальный, первозданный человек, идеальный прообраз человека; в гностицизме — совершенное подобие Логоса, в каббале — олицетворение сефирот — десяти начал, посредствующих между Богом и людьми. Учение об Адаме Кадмоне сочетает в себе элементы восточной мифологии, греческой философии и раввинистической теологии. По Филону Александрийскому, небесный человек Адам Кадмон, «созданный по образу Бога, был свободен от тленного, земного бытия в отличие от земного человека, созданного из рыхлого материала — кучи глины» (De allegoriis legum, 1, 12). Начиная с Пико делла Мирандолы христианские мистики-каббалисты проводили параллель между Адамом Кадмоном и Христом. Начиная с Афанасия Кирхера (XVII в.) параллель между каббалистическим учением об Адаме Кадмоне и представлением об Иисусе как о первоначальном человеке в христианской теологии становится общим местом. Учение об Адаме Кадмоне было воспринято масонами.

Das transcendentale Ich Фихте — трансцендентальное *Я* (*нем.*). В философии Фихте трансцендентальное *Я* порождает всякую реальность, есть первооснова реального и верховная ценность идеального мира. *С.*, отождествляя «трансцендентальное Я» Фихте с Сатаной, материальным началом ложного единства, подчеркивает невозможность как преодоления ограниченности субъекта в фихтевском идеализме, так и осуществления интерсубъективного единства в диалектике Я и его противоположности.

raptus animae — восхищение души (*лат.*).

С. 59. *für-Sich-seyn* — для-себя-бытие (*нем.*).

Hestia (*Гестия*) — в античной мифологии богиня семейного очага, дочь Кроноса и Реи. Так как огонь считался средоточием дома и местом соединения семьи, то Гестия была покровительницей семейного единодушия, мира и благодати. Поэтому *С.* вспоминает ее, говоря о силе притяжения. Греческие мистики и философы представляли Гестию очагом вселенной, центральным огнем мира, вокруг которого движутся планеты (ср. платоновское упоминание о вселенском огне: Филеб. 29 с 1—3).

С. 63. ... *правы мусульмане, называя Иисуса душой Бога.* — В исламе Иисус почитается как божественный посланник и пророк Аллаха, но его богочеловечество не признается. Возможно, *С.* имеет в виду 169 стих IV суры «Женщины». Ср.: «О обладатели писания! Не излишествуйте в вашей религии и не говорите против Аллаха ничего, кроме истины. Ведь Мессия, Иса, сын Марйам, — только посланник Аллаха и Его слово, которое Он бросил Марйам, и дух Его» (Коран. М., 1986. С. 100). В 1875—1876 гг., когда *С.* писал «Софию», существовал единственный русский перевод Корана, сделанный К. Николаевым с французского перевода А. Б. Бидерстейн-Казимирского, лексика которого приближена к христианской. Ср. приведенную выше суру в переводе К. Николаева: «О вы, получившие Писания! Не изменяйте в вашей религии истинной мере, не говорите о Боге ничего кроме истины. Мессия, Иисус Сын Марии, Апостол Бога и Его слово, которое он бросил в Марию. Он дух, происходящий от Бога» (Коран Магомета... / Пер. К. Николаева. М., 1865. С. 76). *С.* посвятил основателю ислама брошюру «Магомет. Его жизнь и религиозное учение» (СПб., 1898). Отношение ислама к Иисусу в ней не рассматривается, но подчеркивается единая сущность всех монотеистических религий и общий для всех их провозвестников факт божественного посланничества.

склады — слоги: отсюда — читать по складам (*устар.*).

... после телесной смерти душа не теряет ... в своем собственном времени. — Учение о существовании некой эфирной материи, своего рода эфирного тела у духовных субстанций — ангелов и человеческих душ после смерти тела — встречается еще у Оригена. Ср., например: «Материальная субстанция мира сего имеет природу, способную ко всевозможным превращениям. Когда она привлекается к низшим существам, то образует более или менее грубые и плотные тела и, таким образом, различает собою [все] эти видимые и разнообразные роды [существ] мира. Когда же она служит существам более совершенным и блаженным, то блистает сиянием небесных тел и украшает одеждами духовного тела либо ангелов Божьих, либо сынов воскресения» (*Ориген.* О началах. Самара, 1993. С. 99). Одну из возможных гипотез завершения мира Ориген описывает так: «После покорения всего Христу и через Христа Богу, с которым разумные твари как духовные по природе будут составлять один дух, самая телесная субстанция, соединившись с наилучшими и чистейшими духами, сообразно с качеством и заслугами их, перейдет в эфирное состояние и просияет» (Там же. С. 109). Учение об эфирном теле встречается у Я. Бёме и его последователей, а от него переходит в масонство. В современную *С.* эпоху существование эфирного тела признавал в сочинении «Слово о смерти» (1863) еп. Игнатий Брянчанинов.

С. 63. *Психодический* — этот термин близок к слову psychodiaire или psychodié (от *греч.* ψυχή — душа и διαιρέω — разделять), обозначающему нечто посредствующее, участвующее в двух природах и имеющее два типа существования.

Ребяческая идея наказаний и вознаграждений ... каждый по-своему. — Отрицательное отношение *С.* к христианскому учению о вечных мучениях грешников, не сказавшись явным образом в печатных работах, неоднократно выражено в его рукописях и публичных выступлениях, например, в 12-ой лекции по философии религии 5 апреля 1878 г. в Соляном городке (об этом см: *Носов А.* Реконструкция 12-го «Чтения по философии религии» В. С. Соловьева // Символ. 1992. № 28). Данный фрагмент — хронологически первое зафиксированное нами высказывание *С.* на эту тему. Ср. фрагмент из неопубликованной при жизни *С.* части статьи «Вера, разум и опыт»: «Уже во II-ом веке, напр<имер>, один из представителей христианства, знаменитый Тертуллиан, в одном из своих сочинений со злобным наслаждением описывает, как язычники, преследующие христиан, в будущей жизни будут мучаться в аду и как их мучения будут увеличивать вечное блаженство праведников. Едва ли даже мы ошибемся, если скажем, что главная практическая причина, почему учение о вечном аде, так явно противоречащее началу абсолютной любви, тем не менее утвердилось навсегда в христианстве, — что причина эта, говорю я, лежит главным образом в этой ожесточенной борьбе христианства с языческим миром, в которой христианство не могло удержаться на высоте христианского нравственного идеала» (*ВФ.* 1994. № 1. С. 122—123).<...>

С. 65. *Души, которые находятся во власти Сатаны ... находятся в блаженном состоянии.* — Данная классификация восходит к гностической классификации, данной учеником Валентина, Гераклеоном: «Соответственно возобладанию в человеке того или иного начала — духа или души, или тела, люди разделяются на три класса — пневматиков, психиков и иликов. Πνευματικοί <...> родственны Богу и назначены или предопределены ко спасению; они — ἐκλεκτοί, избранные. Логос ведет их к высшему познанию. Психики должны сами

стремиться к оправдывающей вере и могут достигать ее только через внешние знамения, через чудеса. Илики не могут рассчитывать на спасение, ибо они утратили связь с Богом и глубоко погружены в материю» (цит. по: *Поснов М. Э.* Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. Киев, 1917. С. 532—533). Материальные люди находятся во власти Сатаны, или дьявола, ибо его природа материальна, а душевные — во власти Демиурга, ибо он творит душу. Спасение пневматикам и психикам, по Гераклеону, приносит Христос, но в ряде других гностических концепций это усвояется Софии. Однако *С.*, находящийся под влиянием идей Оригена о всеобщем восстановлении, допускает спасение всех душ, утверждая, что каждый индивид через ничтожество и боль должен прийти к счастью и что различия между состояниями душ весьма относительны. Эту классификацию *С.* развивает во «Втором диалоге. Космический и исторический процесс» (см.: Наст. изд. С. 141, 143).

С. 69. *amor dei intellectualis* — познавательная любовь к Богу (*лат.*) — ср.: «Познавательная любовь к Богу, возникающая из третьего рода познания, вечна» (*Спиноза Б.* Этика. С. 215). Третий род познания Спиноза называет знанием интуитивным, в отличие от первых двух — мнения и рассудка. «Этот род познания ведет от адекватной идеи о формальной сущности каких-либо атрибутов Бога к адекватному познанию сущности вещей» (Там же. С. 68).

С. 73. *Осборн* — предположительно топоним; резиденция королевы Виктории на о. Уайт близ южного берега Англии. Возможно, *С.* побывал там во время работы над этим фрагментом.

СОФИЯ.
ПЕРВАЯ ТРИАДА. ПЕРВЫЕ НАЧАЛА

С. 75. ... *ищешь ты живого среди мертвых?* — Ср.: Лк. 24:5 — «что вы ищете живого между мертвыми?».

... *оставил мертвецам хоронить своих мертвецов.* — Ср.: Мф. 8:22 — «предоставь мертвым погребать своих мертвецов».

Есть ли это папство ... объявляя себя непогрешимым... — догмат о «непогрешимости папы» (infallibilitatem) был провозглашен католической церковью 18 июня 1870 г. на XII (по счету католической церкви) Ватиканском соборе, который проходил с декабря 1869 по октябрь 1870 г. Этим догматом устанавливалась безошибочность догматических и церковных постановлений папы, провозглашенных им ex cathedra, в качестве главы Церкви. Провозглашение этого догмата вызвало серьезные разногласия: в лоне католической Церкви выделилось движение старокатоликов, не признававших догматическое нововведение.

С. 77. *Все преходящее ... Всех нас влечет.* — Перевод из «Chorus Mysticus» («Мистического хора»), завершающего вторую часть «Фауста» Гёте. По всей вероятности принадлежит *С.* Ср. немецкий текст: Alles Vergängliche / Ist nur ein Gleichnis; / Das Unzulängliche, / Hier wird's Ereignis; / Das Unbeschreibliche, / Hier ist's getan; / Das Ewig-Weibliche / Zieht uns hinan.

Ср. пер. А. А. Фета: Все преходящее / Только сравненье; / Сном лишь парящее, / Здесь исполненье; / Здесь все безбрежное / В явной поре; / Женственно-нежное / Взносит горе (Фауст. Трагедия Гёте / Пер., предисл. и примеч. А. Фета. М., 1883. Т. 2).

С. пишет Д. Н. Цертелеву 13 сентября 1874 г.: «С замечаниями же Вашими относительно das Ewig-weibliche я вполне соглашаюсь, хотя с другой стороны должен признать и ту печальную истину, что это Ewig-weibliche, несмотря на свою очевидную

несостоятельность, тем не менее, по какой-то фатальной необходимости, zieht uns an[11] с силой непреодолимою» (*Письма.* 2. С. 224). В 1898 г. *С.*, совершая свое второе путешествие в Египет, пишет стихотворение «Das Ewig-weibliche. Слово увещательное к морским чертям», где снова возникает образ гётевской Вечной Женственности.

С. 79. *Религия Человечества* — под ее создателем *С.* подразумевает О. Конта, разработавшего культ и катехизис светской, позитивистской религии, объектом поклонения в которой выступает Grand Être — Великое Существо, собирательное человечество, которое Конт иногда награждает женственным аспектом и метафорой «богини». Социология Конта телеологична: стремление к истинному социальному и личному совершенству, которое выражается в становлении наивысшего единства живущих с уже умершими поколениями, приобретает мистический характер. Идеей «религии человечества» пронизана вся «Система позитивной политики» Конта — см.: *Comte A.* Système de politique positive ou traité de sociologie, instituant la Religion de l'Humanité: 4 vol. P., 1851—1854. См. в особенности: Vol. 2: Statique Sociale. Ch. 1: Théorie générale de la religion, ou théorie positive de l'unité humaine. Популярное изложение «религии человечества» в виде катехизиса, построенного как диалог между женщиной и жрецом человечества, было предпринято: *Comte A.* Catéchisme positiviste, ou Sommaire exposition de la réligion universelle, en onze entretiens systématiques entre une femme et un prêtre de l'humanité. P., 1852.

А истинная вселенская религия — это дерево с бесчисленными ветвями... — Образ вполне традиционен для эпохи Возрождения и мог быть заимствован у флорентийских платоников, культивировавших идею вселенской религии или, возможно, у Якова Бёме. Ср.: «Я уподобляю всю философию, астрологию и теологию, вместе с матерью их, драгоценному дереву, растущему в прекрасном саду. Земля же, на которой стоит дерево, непрерывно дает ему сок, откуда дерево имеет свое качество жизни; а дерево растет в себе самом от сока земли, и становится большим, и широко раскидывает ветви свои» (*Бёме Я.* Aurora, или Утренняя заря в восхождении / Пер. А. Петровского. М., 1914. С. 3 и след.). Актуальность этого образа для *С.* десятилетие спустя, в пору разработки им идеала христианской политики и его экуменических акций подтверждает свидетельство Е. Н. Трубецкого, описывающего в письме к брату Сергею от 4 ноября 1886 г. свои первые встречи и беседы с *С.* На вопрос Е. Н. Трубецкого «Итак, вы признаете, что спор Востока с Западом сводится только к разногласию нескольких богословов?» *С.* отвечал: «Конечно нет, есть антагонизм национальный и богословский, но разделения все-таки нет: употребляя грубое сравнение, церковь представляется деревом, в котором растреснулась кора, но ствол всем ветвям общий и сердцевина — общая» (цит. по: *Носов А. А.* История и судьба «Миросозерцания Вл. С. Соловьева» // *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание Вл. С. Соловьева. М., 1995. Т. 2. С. 568). Очевидно, что в 1886 г. *С.* использует этот образ несколько в ином контексте, утверждая единство христианских конфессий, по крайней мере мистическое и догматическое, как наличное, в то время как в «Софии» оно лишь предписывается в идеале разрабатываемой философом «вселенской религии».

С. 83. ... *один философ назвал умопостигаемым характером.* — Термин И. Канта (см. «Критика чистого разума»). Умопостигаемый характер, хотя и лежит в основании эмпирического характера человека, не находится в ряду естественных, феноменальных причин. Умопостигаемый характер поэтому нельзя познать из этих эмпирических причин, он есть ноумен, вещь в себе, предмет не чистого, а практического разума.

---

[11] влечет нас к себе (*нем.*); ср. у Гёте. Zieht uns hinan — влечет нас ввысь.

С. 85. ... *познавая обнаружения существа ... существо не отличается от этого познания...* — *С.* имеет здесь в виду традицию эмпиризма, идущую от Ф. Бэкона.

С. 87. *Omnis determinatio est negatio* — всякое определение есть отрицание (*лат.*) — выражение «determinatio est negatio» встречается в письме Спинозы к его другу Иариху Иеллесу, переведшему на голландский язык изданные посмертно сочинения философа. Ср.: «Когда мы говорим, что мы представляем себе ту или другую форму, то мы обозначаем этим лишь то, что представляем себе вещь ограниченною и при том ограниченною известным, определенным образом. Поэтому это ограничение выражает не бытие вещи, а напротив — отрицание бытия. Таким образом, всякая форма есть ограничение вещи, а так как ограничение есть отрицание, то, как уже сказано, невозможно, чтобы форма была чем-либо кроме отрицания» (Переписка Бенедикта де Спинозы / Пер. с лат. Л. Я. Гуревич. СПб., 1891. С. 321—322). Гегель, заимствуя это выражение у Спинозы, придает ему иной смысл. Ср.: «Основа всякой определенности есть отрицание (omnis determinatio est negatio, как говорит Спиноза)» (*Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1975. С. 229). Отрицание понимается Гегелем как некое наличное бытие, инобытие качества, его бытие-для-другого. *С.*, цитируя это выражение, следует Гегелю, а не Спинозе, используя слово determinatio в значении «определение». Ср. употребление этого афоризма *С.* в пятом «Чтении о Богочеловечестве» и примечание, в котором он уточняет: «Разумеется, я беру здесь этот афоризм в его общем значении для пояснения своей мысли, не входя в рассмотрение того специального смысла, который может ему принадлежать в системе самого Спинозы» (*СС*². 3. С. 64).

С. 89. ... *последовал бы примеру многих великих богословов ... называли Бога небытием...* — По изложению св. Ипполита Римского в системе сирийского гностика Василида первоначало определялось как Ничто: «[Оно] было, когда ничего не было; но это ничто не было чем-нибудь из сущего, но [говоря] простѳ, ясно, без всяких софизмов — было всецело ничто. Когда же говорю: было, я не хочу сказать — было, но только выразить то, что желаю, что не было совершенно ничего. И то не есть просто, что называется — неизреченное, ибо неизреченным мы называем что-нибудь, а то не неизреченное <...> выше всякого имени или обозначения» (Refutatio, VII, 20; цит. по: *Поснов М. Э.* Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. С. 357). Если «Опровержение всех ересей» (Refutatio) св. Ипполита — не подделка и содержит подлинные фрагменты Василида, то можно считать Василида инициатором едва ли не первой попытки сформулировать основные принципы апофатического богословия. В знакомстве *С.* с этим источником не приходится сомневаться (см. преамбулу к настоящим примечаниям). В церковной традиции определение Бога как небытия восходит к Ареопагитикам, оно подчеркивает сверхбытийность Бога, невозможность приписать ему какие-либо предикаты ввиду его неизреченности, непостижимости для человеческого ума. Преп. Максим Исповедник в «Мистагогии» писал: «Сущий и Становящийся Всем для всех ради сущих и становящихся, между тем как Сам в Себе Он, из [всего] того, что так или иначе существует и становится, абсолютно и никоим образом не есть ни сущий, ни становящийся, ибо по природе Своей Он вообще не соответствует какому-либо разряду сущего. И поэтому, вследствие сверхбытия Бога, Ему более подобает определение "Небытия" (τὸ μὴ εἶναι). Ибо надлежит знать — если уж нам действительно необходимо знать различие Бога и тварей — что утверждение о Сверхсущем есть отрицание сущего, а утверждение о сущем — отрицание

Сверхсущего. И оба эти суждения о Боге — я подразумеваю обозначение Его как бытия и как небытия — по праву допустимы, и ни одно из них невозможно в строгом смысле слова. Оба справедливы, поскольку утверждение о том, что Он есть, имеет основание в Нем как Причине сущих, а отрицание Его бытия справедливо, поскольку Он превосходит всякую причину сущих. И, наоборот, ни одно из этих суждений не действительно, потому что они не высказываются относительно самой сущности и природы того, что составляет содержание бытия исследуемого» (Творения преподобного Максима Исповедника / Пер. А. И. Сидорова. М., 1993. Кн. I. С. 156). Однако *С.*, говорящий о Боге как о небытии, вкладывает в это определение значение положительной потенции, возможности, невыявленности бытия, что свойственно скорее традициям неоплатоников и немецких мистиков.

superens-ὑπερό[ὑσιος]ν — сверхбытие (*лат., греч.*); зачеркнуто: сверхсущее (*греч.*). Традиция понимания Бога как сверхсущего, изливающего божественную энергию и свет на сущее, идет от Псевдо-Дионисия. Ср.: «Итак, не подобает, как было сказано, сметь сказать что-либо или подумать об этой сверхсущественной и сокровенной божественности помимо того, что боговидно изъяснено нам священными Речениями. Ибо какое бы то ни было понимание и созерцание ее — как она сама подобающим Добру образом сообщила о себе в Речениях — недоступно для всего сущего, так как она сверхсущественно запредельна для всего» (*Дионисий Ареопагит.* О божественных именах. О мистическом богословии / Пер. Г. М. Прохорова. 2-е изд. СПб., 1995. С. 17). Оба греческих термина — ὑπερόν и ὑπερούσιος — встречаются как термины одного смыслового ряда у Прокла в Theologia Platonica (см.: *Proclus.* Théologie platonitienne. Paris, 1978. V. 3. P. 84 / Ed. et trad. H. D. Saffrey et L. G. Westerink). *С.* трактует абсолютное начало в его полноте, до проявления, как «сущее как такое», проявление же его именует бытием, или всем существующим, имеющим свой идеальный прообраз, сущность, в Абсолюте.

С. 89, 91. *Это единство и абсолютная ... истинное ἕν καὶ πᾶν.* — Ср. *ФНЦЗ* (Наст. изд. С. 255).

С. 91. *ἕν καὶ πᾶν* — одно и все (*греч.*) — формула, восходящая к Гераклиту, а также к учениям Ксенофана и элеатов. Ср. цитируемое *С.* по-гречески в конце магистерской диссертации изречение Гераклита (10 DK): «Сопряжения: целое и нецелое, сходящееся расходящееся, созвучное несозвучное, из всего — одно, из одного — все» (см.: Наст. изд. Т. 1. С. 138, 325). Ср. также фрагмент 50 DK: «Выслушав не мою, но эту-вот Речь (Логос), должно признать: мудрость в том, чтобы знать все как одно» (Фрагменты ранних греческих философов / Пер. А. В. Лебедева. М., 1989. Ч. I. С. 199). В том виде, в каком эта формула цитируется *С.*, она встречается в комментариях Симпликия к «Физике» Аристотеля, 22, 22. Ср.: «Одно начало (и причем ни конечное, ни бесконечное, ни движущееся, ни неподвижное) или всеединство (ἕν καὶ πᾶν) сущего принимал Ксенофан Колофонский, учитель Парменида. Об этом сообщает Теофраст, признавая, что упоминание об этом воззрении уместно скорее в другом исследовании, нежели в исследовании о природе» (Там же. С. 164; заметим, что А. В. Лебедев переводит греческую формулу словом «всеединство», внесенным в язык русской философии *С.*). Филон Александрийский ссылается на эту формулу как на принадлежащую стоикам: «Он называет прокаженными и расслабленными тех, которые, все сводя к миру и все выводя из него, вместе со стоиками утверждают, что ἕν καὶ πᾶν ἐστί ὁ Θεος». (Leg. alleg. Pf. I. 248) (*Муретов М.* Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885. С. 88). Греческая формула, близкая к цитируемой, встречается в текстах «Герметического корпуса» — трактатах, написанных ок.

III—IV вв. н. э. и называемых по имени мистического автора излагаемого в них учения — Гермеса Трисмегиста, унаследовавшего имя греческого бога письма, скотоводства и торговли Гермеса и эпитет Триждывеличайшего, принадлежавший египетскому богу письма, книг и мудрости Тоту (см. статью *С.* о нем в: *ЭС.* 1893. Т. 16 (VIIIᴬ). С. 570—572). Ср.: «Пусть вся природа в мире прислушивается к звукам гимна. Откройся, земля; пусть на мой голос отопрется всякая задвижка дождя; не шевелитесь, деревья. Я должен воспеть Господина твари, Всецелого и Единого (ὑμνεῖν μέλλω τὸν τῆς κτίσεως κύριον, καὶ τὸ πᾶν καὶ τὸ ἕν). Откройтесь, небеса; ветры, задержите ваше дыхание, пусть бессмертный круг Бога прислушается к моей речи. Я воспою Того, кто создал все сущее, кто утвердил землю и подвесил небо, кто приказал мягкой воде выйти из океана, чтобы распространиться по земле населенной и ненаселенной для существования и сотворения всех людей, кто приказал огню появиться для пользы богов и людей» (Corpus Hermeticum. XIII, 17; пер. А. Козырева по изд.: Corpus Hermeticum. Paris, 1945. V. 1. P. 207 / Texte établi par A. D. Nock et trad. par A.-J. Festugièr). Формула стала философским девизом кружка йенских романтиков, куда входили братья Шлегель, Новалис, Шеллинг и Гёльдерлин, неоднократно встречается в их поэтических и философских текстах (см., например: *Гёльдерлин Ф.* Гиперион. Стихи. Письма. М., 1988. С. 37).

С. 93. ... *один великий философ уже меня этому научил...* — *С.* указывает на полях рукописи имена философов, у которых он находит существенные для себя аналоги своего учения об абсолютном начале, содержащем противоположность в самом себе, — Гегель и Гёте. У Гегеля Бог полагает свое различие (другое в Боге) в любви, это его сын, отпущенный в мир, и мир, отпущенный Богом на свободу, чтобы с помощью Сына Божьего он мог снять свое раздвоение с Богом, вступить с ним в отношение духа, любви (см.: *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. М., 1977. Т. 2. С. 227—296). Прямую перекличку с Гёте мы видим в *ФНЦЗ*, где *С.* приводит две последние строки из гётевского стихотворения «Одно и все»: Denn Alles muss in Nichts zerfallen / Wenn es im Seyn beharren Will; в рус. пер.: И все к небытию стремится / Чтоб бытию причастным быть (пер. Н. Вильмонта) (см.: Наст. изд. С. 263). Но в отличие от Гегеля, в пантеистическом мировоззрении Гёте мир, природа, есть не другое Бога, а само божество, вечно действующее и творящее, подобно античному демиургу.

... *Бог есть любовь.* — Ср.: 1 Иоан 4:8: «Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь».

Эн-соф (Эйн-Соф) — Не-Нечто (*евр.*) — понятие абсолютного первоначала в Каббале для обозначения трансцендентной сущности Божества, о котором можно говорить, лишь отрицая за ним какие бы то ни было атрибуты. М. Муретов считает понятие Эн-соф соответствующим трансцендентному пониманию божества: «Каббалистический Бог есть всецело Deus abstractus, не имеющий никакого определенного предиката и не вступающий ни в какие отношения ко вне — не только с людьми, но и с высшими бестелесными тварями» (*Муретов М.* Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с предшествовавшим развитием идеи Логоса в греческой философии и иудейской теософии. М., 1885. Вып. 1. С. 39). С. Н. Булгаков приводит следующую цитату из «Поучения» Симона бен Иохай (в *Idra Kaba*): «Прежде чем сотворить какую-нибудь форму в этом мире, прежде чем произвести какое-либо изображение, Он (Бог) был один, без формы, не уподобляясь ничему. И кто мог бы понять Его, каким Он был тогда, пока Он не имел формы?.. *Эн-соф* не имеет в этом состоянии ни формы, ни образа; не существует никакого средства его понять, никакого способа его познать <...>

Бог остается всегда существом несказанным, непонятным, бесконечным, находящимся выше всех миров, раскрывающих Его присутствие, даже выше мира эманации». Булгаков делает вывод: «Окончательное суждение об *Эн-соф*, выражает ли оно трансцендентную сущность Бога или лишь момент его нераскрытости в творении, чрезвычайно затруднительно». Булгаков замечает по поводу *С.*, что он «вообще грешит чрезмерным рационализмом в своем богословии. Хотя он характеризует трансцендентное абсолютное с помощью каббалистического понятия *Эн-соф* <...> т. е. в терминах отрицательного богословия, но затем, неправомерно и без всяких объяснений приравнивая его к первой ипостаси, он *дедуцирует* рационально его отношение к миру, а следовательно, и их взаимное определение. Соловьев явно смешивает или по крайней мере недостаточно различает Бога, как НЕ-что отрицательного богословия, и Бога, раскрывающегося в мире, — в начале этого раскрытия» (*Булгаков С. Н.* Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 121, 122, 129—130). О восприятии *С.* каббалистической традиции см.: *Бурмистров К.* Владимир Соловьев и Каббала. К постановке проблемы // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год. М., 1998. С. 7—104. Как замечает исследователь, *С.* мог знакомиться с учением Каббалы по вторичным источникам, в числе которых книга: *Ch. Knorr von Rosenroth.* Kabbala Denudata, seu Doctrina Hebraeorum Transcendentalis. T. 1—2. Sulzbach; Franfurt, 1677—1684. Экземпляры этой книги имелись в Румянцевском музее и в библиотеке Санкт-Петербургской академии. Среди изданных в России источников по Каббале следует отметить вышедший в 1870 г. в «Православном собеседнике», а затем отдельным оттиском труд: *Соколов Н. П.* Каббала, или Религиозная философия евреев. Казань, 1870. Он представлял собой изложение сочинения Адольфа Франка «La Kabbale».

<схемы> — Ср.: *ФНЦЗ* (см.: Наст. изд. С. 282, 286).

С. 93, 95. ... *Потому что эта идея есть не что иное как логическое выражение ... многообразного бытия и феноменальных форм.* — Ср. *ФНЦЗ* (см.: Наст. изд. С. 263—264).

С. 97. *Мудрецы древности называли его материей.* — *С.* следует здесь аристотелевскому пониманию материи, которое характеризует ее как возможность или способность (δύναμις), что имеет как минимум два смысла: пассивная возможность и скрытая сила. Материя стремится к форме: как сила она есть незавершенная форма, несовершенный акт, нечто существенно относительное, являющееся материей по отношению к более определенной сущности, которая есть форма. Ср.: «То, из чего нечто возникает, — это, как мы говорим, материя; то, вследствие чего оно возникает, — это нечто сущее от природы, а чем оно становится — это человек, растение или еще что-то подобное им, что мы скорее всего обозначаем как сущности. А все, что возникает — естественным ли путем или через искусство, — имеет материю, ибо каждое возникающее может и быть и не быть, а эта возможность и есть у каждой вещи материя» (*Аристотель.* Метафизика. 1032 a 17—22 // Соч. Т. 1. С. 198). Для понимания соловьевской софиологии существенно, что, именуя Софию «материей в Боге», *С.* подразумевает под материей не реальную физическую материю тварного мира, но материю духовную, потенциальность, которая может быть понята как некое эфирное тело идеального мира.

С. 99. ... *материальное же начало ... есть не что иное, как лишенность, отсутствие бытия.* — Определение материи как отсутствия (la manque) бытия, или лишенности (la privation) бытия, восходит к аристотелевскому понятию στέρησις

(лишенность). Для Аристотеля «лишенность» — понятие соотносительное, речь о ней идет, когда имеется пара противоположностей (например, справедливый и несправедливый), причем об одной из них сказывается как о лишенности в отношении к другой. Однако для Аристотеля понятие лишенности отлично от понятия материи: «материя и лишенность — разные вещи, из коих одна, именно материя, есть не-сущее по совпадению, лишенность же — сама по себе, и что материя близка к сущности и в некотором смысле есть сущность, лишенность же — ни в коем случае» (*Аристотель.* Физика. 192 a 4-7 // Там же. Т. 3. С. 80) И вместе с тем понятия лишенности и возможности, или способности (δύναμις), для Аристотеля тесно связаны: «Способное кажется таковым иногда потому, что у него что-то есть, иногда потому, что оно чего-то лишено; а если лишенность есть в некотором смысле обладание, то все способно к чему-то благодаря обладанию чем-то, так что нечто способно и потому, что оно обладает некоторым свойством и началом, и потому, что обладает лишенностью его, если только можно обладать лишенностью» (*Аристотель.* Метафизика. 1019 b 5-9 // Там же. Т. 1. С. 163). *С.* развивает именно этот аспект аристотелевского понимания лишенности, но отождествляет ее с жаждой или желанием бытия, что для Аристотеля невозможно.

potentia absoluta — абсолютная возможность (*лат.*).

natura, materia prima, potentia proxima essendi — природа, первая материя, непосредственная сила бытия (*лат.*).

cupido — жажда (*лат.*).

mater Verbi — мать Слова (*лат.*). В христианской традиции Иисус Христос трактуется как воплощенное Слово Божие (см.: Ин. 1:1), а Богородица — как мать воплощенного Слова (например, в богородичной молитве «Достойно есть» Богородица поминается как «без истления Бога Слова рождшая»).

filia — дочь (*лат.*).

Beth-Col — правильная транскрипция: Бат Коль — букв.: дочь голоса (*евр.*) Выражение, встречающееся в талмудической литературе (преимущественно в Аггаде), которое означает небесный, или божественный, голос, провозглашающий Божью волю или решение судьбы человека. В Талмуде сказано, что Бат Коль часто был слышен в момент смерти мучеников. Согласно талмудической традиции с прекращением пророчеств Бат Коль остался единственным видом общения Бога с человеком. В аггадической литературе божественный голос Бат Коль отождествлется с Духом Святым и Шхиной («Божественным присутствием»), которые являются у евреев женскими сущностями. См. об этом подробнее: *Бурмистров К.* Указ. соч. С. 32—34. Как отмечает этот исследователь, «в данном случае мы видим несомненный и наиболее ранний пример отождествления Соловьевым "вечной женственности", "Девы Божественной Премудрости", Софии — с "женским принципом" Каббалы, "Дочерью Божественного Голоса", тождественной в данном случае Шхине или Малхут» (Там же. С. 34). Упоминание о третьем, материальном, начале, которое в системе *С.* отождествляется с Софией, как о матери и о дочери Слова одновременно, находит параллели у мистиков и софиологов. Так, А. Н. Шмидт, споря с Андреем Белым по поводу его утверждения о том, что *С.* смешивал Софию с Марией, писала: «Единственный смысл, в котором София может служить *воплощению* Христа, это тот, что она как мировая душа заключает в себе и все истинное содержание материального мира, и всю низшую человеческую природу, которой причастен был Христос, и тем самым заключает в себе и Его Самого как человека. И если все живущее на земле — ее порождение, то и Он, поскольку Он — человек. Но не в том личном, буквальном смысле, в каком Его Матерью является Мария.

И в той же мере, как Иисуса, мировая душа заключает в себе и Марию. Высший же, Божественный дух Иисуса, выше и больше ее, и в свою очередь заключает ее в Себе. А Мария как мать Его, Бога-Слова, есть также и ее мать» (Замечание по поводу одной теософской статьи // Из рукописей А. Н. Шмидт. М., 1916. С. 20).

С. 99, 101. *Когда я говорю о материи ... низшую сторону психического существа.* — Ср.: *ФНЦЗ* (см.: Наст. изд. С. 266—267).

С. 101. *Здесь должно быть включено развитие 1-го и 2-го листов.* — По всей видимости, это авторская отсылка к имеющим авторскую фолиацию листам фрагмента, озаглавленного *С.* «Первая глава. О трех фазисах абсолютного начала и о трех божественных ипостасях» (см.: Наст. изд. С. 45—51, а также преамбулу к комментариям).

С. 103. *3 лист и 1 часть* — см. предыдущее примеч.; в наст. изд. указанный *С.* фрагмент см. на с. 51—55.

С. 107. *... Аристотеля, среди первых, и Шеллинга, среди последних.* — Учение о возможности развито Аристотелем в «Метафизике» (см., например: 1003 а 1—6, 1044 в 30—36 // *Аристотель.* Соч. Т. 1. С. 118, 231). Учение о потенциях проходит через все творчество Шеллинга, однако если в философии тождества потенции понимаются как идеи природы, то в философии откровения под потенциями подразумевается откровение Бога, осуществляющееся в противоборстве сил (двух противоположных потенций и объединяющей их мировой души).

С. 109. *«Градовский ... Безобразов».*— Список имен, находящийся на полях рукописи, не имеет никакого отношения к теме трактата. Имеются в виду, вероятно, следующие лица: А. Д. Градовский (?) (1841—1889) — историк государственного права, публицист, с 1869 г. постоянный сотрудник газеты «Голос»; К. Н. Бестужев-Рюмин (1829—1897) — историк, с 1872 г. директор Высших женских курсов в Санкт-Петербурге, Я. К. Грот (1812—1893) — филолог, с 1858 г. ординарный академик по отделению русского языка и словесности; В. П. Титов (?) (1807—1891) — член Государственного совета, в юности член московского кружка любомудров, сотрудник «Московского Вестника» и «Северных цветов»; Н. П. Барсуков (1838—1906) — историк и библиограф, в 70-х годах XIX в. — помощник заведующего архивом Св. Синода (возможно, один из его братьев — И. П. или А. П. Барсуков); В. П. Безобразов (1828—1889) — академик, преподавал политическую экономию и финансовое право.

С. 113. *κατ'ἐξοχήν* — по преимуществу (*греч.*).

ВТОРОЙ ДИАЛОГ. КОСМИЧЕСКИЙ И ИСТОРИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС

В данном фрагменте, начатом как диалог, но приобретшем монологический характер, *С.* разрабатывает тему космического, исторического и мифологического (отражающего в человеческом сознании первые два) процессов, начатую в хронологически предшествующей, по нашему мнению, главе «О трех фазисах абсолютного начала и о трех божественных ипостасях». Те же идеи *С.* излагает в 9-м и 10-м «Чтениях о Богочеловечестве», используя переработанный текст этой главы, в котором он устраняет слишком явные гностические аллюзии и, как правило, заменяет синонимическими определениями имена Демиурга и Сатаны. Поскольку этот диалог имеет много смысловых и текстуальных пересечений с «Чтениями о Богочеловечестве», мы не прослеживаем их далее, считая сопоставление указанных текс-

тов задачей специального научного исследования. *С.* возвращается к изложению затронутой темы в очерке своей теософии, включенном в качестве третьей книги «Троичное начало и его общественное приложение» в написанную по-французски работу «Россия и вселенская Церковь» (1889) (см. в особенности гл. 6—9).

С. 117. *causa materialis, ὕλη, ὑποκείμενον* — материальное начало (*лат.*), материя, субстрат (*греч.*).

С. 119. *ἀρχή τῆς κινήσεως* — служащий первопричиной движения (*греч.*).

Начало внешней реальности ... космическим Духом. — Определяя Сатану, первое порождение мировой души, как материальное начало внешней реальности в своем существовании для себя, *С.* называет его то космическим Духом, то Духом хаоса. Однако космос, даже если он не благ, а зол, и является порождением не Бога, а Демиурга, как это предписывает гностическая традиция, предполагает все же идею порядка, а хаос — его отсутствие. Для *С.* упорядочивающим началом является Демиург, формальное начало, внешний разум, актуализированный мировой душой после рождения Сатаны, не дающий миру потонуть в хаотическом безразличии. Таким образом, хаос лежит в основе космоса и противополагается порядку, установленному в нем Демиургом. В статье «Поэзия Ф. И. Тютчева» (1895) *С.* почти дословно воспроизводит эти свои ранние идеи. Ср.: «*Хаос*, т. е. отрицательная беспредельность, зияющая бездна всякого безумия и безобразия, демонические порывы, восстающие против всего положительного и должного, — вот глубочайшая сущность мировой души и основа всего мироздания. Космический процесс вводит эту хаотическую стихию в пределы всеобщего строя, подчиняет ее разумным законам, постепенно воплощая в ней идеальное содержание бытия, давая этой дикой жизни смысл и красоту. Но и введенный в пределы всемирного строя, хаос дает о себе знать мятежными движениями и порывами» (*СС*². 7. С. 126—127).

С. 121. *Я вижу большое моральное значение ... падения Души...* — Объяснение творения мира исходя из предмирного акта отпадения одного из космических начал — мировой души — сближает *С.* с традицией гностицизма в том ее выражении, которое она нашла у последователей гностика II в. Валентина. Существует множество различных изложений их учения у Климента Александрийского, у св. Иринея, св. Ипполита, св. Епифания, Тертуллиана, общим в которых является тезис об отпадении последнего эона божественной плеромы (полноты) — Софии. По Иринею Лионскому, у Софии явилась страсть объять, постигнуть величие отца. Это стало причиной ее выпадения за пределы плеромы и рождения мира (Contra haer., I, 2, 2). По Ипполиту, София увлеклась, желая в подражание отцу произвести из себя все сущее, но не учла дистанции между ней и им и произвела бытие безобразное и нестройное. Напуганные этим эоны просили отца успокоить огорченную неудачным творением Софию. По его приказанию эоны Ум и Истина рождают новую пару эонов — Христа и Св. Духа — для упорядочения неудачного творения и успокоения Софии. Христос делает Софию совершенным эоном, однако она оказывается за пределами плеромы (Refutatio, XXX—XXXI). Из аффектов падшей Софии-Ахамот рождается все существующее: из страха рождается Демиург, из страсти — демоническая сущность, духи зла (дьявол порождается Демиургом), из тоски и отчаяния — материальные элементы мира. По изложению гностического мифа у Иринея, София является матерью Христа, Демиурга и дьявола (см.: *Поснов М. Э.* Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. С. 504—545). О гностических мотивах в творчестве *С.* см.: *Козырев А. П.*

Гностические влияния в философии Владимира Соловьева. Автореферат дисс. на соискание ученой степени канд. филос. наук. М., 1997.

С. 123. *bellum omnium contra omnes* — война всех против всех (*лат.*). Формула социальной философии Т. Гоббса, характеризующая состояние человеческого общества до появления государства. Ср.: «При отсутствии гражданского состояния всегда имеется война всех против всех. Отсюда видно, что пока люди живут без общей власти, держащей всех их в страхе, они находятся в том состоянии, которое называется войной, и именно в состоянии войны всех против всех» (*Гоббс Т.* Соч.: В 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 95).

Nos habitat ... fecit. — См. примеч. к с. 57 в наст. изд.

С. 125. *Potentia potens и potentia impotens* — могущая быть возможность и бессильная возможность, букв.: возможная возможность и невозможная возможность (*лат.*).

Mens agitat molem — ум двигает скалу (*лат.*), т. е. мысль приводит в движение материю. Афоризм принадлежит Вергилию.

Чтобы дать ему имя ... назову его Демиургом. — Словосочетание «христианский гнозис» может быть понято здесь двояко: в смысле александрийского богословия, прежде всего Климента Александрийского, отвергавшего еретический гнозис и выдвинувшего в противовес ему идеал «церковного гнозиса», заключающийся в предварительном очищении от страстей, стяжании благодати и созерцании божественного, а также в смысле осужденного Церковью гностицизма — синкретического религиозно-мистического учения, включающего в себя элементы христианства, иудаизма и эллинской философии и имеющего своим предметом происхождение мира из божественных начал и спасение путем знания, доступное лишь посвященным. По всем признакам *С.* говорит о Демиурге гностицизма, т. е. о посреднике, творящем внебожественный мир. Гностики отождествляли нередко Демиурга с Богом Ветхого Завета. Исследователь гностицизма В. Мёллер писал: «Особое положение, которое усвояется гностиками демиургу или мировым силам вообще, ведет в *центр их мировоззрения.* Нигде нельзя понимать его по примеру платонизма как логос, как принцип божественных идей, который образует мир из материи <...> но [нужно понимать] как представителя мировой жизни, в ее отличии от Бога, который необходимо есть вместе с тем большая или меньшая противоположность ему <...> Демиург означает повсюду необходимую основу или предположение всякого космического движения. Повсюду господство этого принципа преходяще, но необходимо для высшего пневматического. В последнем лежит особая цель космического движения» (цит. по: *Поснов М. Э.* Указ. соч. С. 552). По изложению системы Птолемея, ученика Валентина, у Иринея Лионского: «Хотя Димиург думал, говорят они, что создал это само собою, однако ж он творил при содействии Ахамофы. Он сотворил небо, не зная, что такое небо, создал человека, не зная, что такое человек; произвел на свет землю, не зная, что такое земля; а также и обо всем, говорят, не знал он идей того, что творил, не знал и самой Матери, а думал, что все это — он сам» (Contra haer., I.5.3 // Сочинения святаго Иринея, епископа Лионского / Пер. прот. П. Преображенского. СПб., 1900. С. 34). Учитывая, что перевод П. Преображенского вышел в первом издании в 1871 г., можно с большой долей уверенности утверждать, что *С.* знакомился с Иринеевым критическим изложением гностических доктрин по этому изданию.

С. 125. *Сатурн... Земля* — согласно гностической и герметической традиции на кругах семи планет солнечной системы располагаются семь архонтов-властителей, которые являются порождениями Демиурга. По учению секты архонтиков,

описанному Епифанием (Panarion, 39), на вершине божественного мира находится двоица — Отец всего, благой Бог, сила неизреченная и неуловимая, и Мать — сила высшая и сияющая. Небеса разделены на восьмерицу и семерицу. В восьмом небе обитает Мать, а семь небес составляют владение архонтов, управляемых владыкой седьмого неба Саваофом, Богом евреев, который не так благ, как всевышний Бог, но и не так зол, как его сын дьявол, падший на землю. Душа гностика, узнав свое истинное происхождение, в состоянии после смерти пересечь семь архонтических сфер и окончательно воссоединиться со своей божественной частью. В черновиках *С.* существует еще один известный нам набросок, где фигурируют 7 планет солнечной системы, но в соответствие им поставлены 7 ангелов, подобных гностическим архонтам, а не триада Софии, Сатаны и Демиурга, которую *С.* разрабатывает в сорентийском диалоге (см.: Наст. изд. С. 177—178).

С. 127. *Космический Дух по своей природе ... порождает пространство...* — Ириней Лионский, излагая учение Марка-гностика и его последователей, так свидетельствует об их взглядах на происхождение времени: «Сверх того, говорят, что Димиург, пожелав сделать подражание бесконечности, вечности, беспредельности и вневременности вышней осмерицы, и не смогши отобразить ее постоянного пребывания и вечности, так как сам есть плод недостатка, переложил ее вечность на времена и сроки и многолетние числа, думая во множестве времен сделать подобие ее беспредельности. Вследствие сего-то, говорят, так как истина сокрылась от него, он последовал лжи, а посему и дело его, по исполнении времен, подвергнется разрушению» (Contra haer., I.17.2 // Сочинения святаго Иринея, епископа Лионского. С. 76). По *С.*, время производится Сатаной, а пространство — Демиургом. Ср. изменение соловьевской версии происхождения пространства и времени в начале 10-го «Чтения о Богочеловечестве», которое переходит затем в «Россию и вселенскую Церковь» (М., 1911. С. 333—334).

С. 129. *Starrheit* — неподвижность, закостенелость (*нем.*). См. употребление данного понятия в «Кризисе западной философии» применительно к кантовским категориям рассудка (Наст. изд. Т. 1. С. 100).

С. 131. *domus Saturni* — область Сатурна (*лат.*). Судя по приведенной выше схеме Сатурн — планета Сатаны. Ср. сравнение силы притяжения с Гестией (см.: Наст. изд. С. 59). См. примеч. к фрагменту «О трех фазисах абсолютного начала...»

Divide et impera — разделяй и властвуй (*лат.*) — латинская формулировка принципа имперской политики, возникшая в новое время. В форме *divide ut regnes* (разделять, чтобы управлять — *лат.*) она приписывается французскому королю Людовику XI или итальянскому политику Николо Маккиавелли.

Зороастр — пророк и основатель религии древних иранцев — зороастризма; время его жизни предположительно относится к XII—X вв. до н. э. По учению Зороастра (современное название в Индии — парсизм), вся природа распадается на два царства: света и добра, с одной стороны, мрака и зла — с другой. Добро восходит к верховному творцу Ахгурамазде (Ормузду), а зло — к духу зла Ангро-Майнью (Ариману), живущему во мраке.

С. 133. *Большая Дворянская, дом 4* — запись, очевидно, не имеющая отношения к основному тексту рукописи. В Москве была Большая Дворянская улица в Замоскворечье, в районе Зацепы (ныне Большая Пионерская). Личности, упомянутые в связи с этим адресом, нами не установлены.

С. 135. ... *нужно различать разные ступени ... преходящими обителями душ.* — Высказанная в этом зачеркнутом фрагменте мысль о вечности душ рыб отменяется

имеющимся далее утверждением о том, что вечны лишь человеческие души. Идея предсуществования человеческих душ среди христианских теологов была высказана Оригеном и признана церковью еретической.

С. 137. ... *человек — это Человечество.* — Этот афоризм выражает мысль О. Конта, считавшего, что человек есть лишь абстракция метафизиков, а реально существует только человечество, обожествленное Контом как Grand Être — Великое Существо. Этому аспекту учения Конта *С.* посвятил статью «Идея человечества у Августа Конта» (1898).

С. 137, 139. *У индусов душа, едва освободившись ... Духа хаоса, или Сатаны.* — Ср. «Духовные основы жизни» (*СС*². 3. С. 358—359).

С. 139. ... *греческое искусство ... красоту выражения* — отрицание внутренней выразительности в греческом искусстве контрастно противостоит гегелевской точке зрения, выраженной в его «Эстетике», согласно которой идея в классическом искусстве конкретно и духовно, внутренне воплощается в своем образе. Феномен классического (а классическим по преимуществу является греческое искусство) рассматривается Гегелем как взаимопроникновение духовного начала и его природного облика, как самополагание внутреннего содержания — смысла в его инобытии, объективности. См.: *Гегель Г. В. Ф.* Эстетика: В 4 т. М., 1969. Т. 2. С. 139—154. Ср. изменение соловьевской позиции в «Духовных основах жизни» (*СС*². 3. С. 359, 361).

С. 141. *Сатанинские натуры оказываются в геенне ... в лоне Авраама...* — Соловьевская классификация форм воздаяния и мест, куда попадают люди после смерти, в зависимости от того, какое начало в них возобладало, не является произвольной, а соответствует смыслу данных названий в Священном Писании и Талмуде. Если шеол, древнейшее еврейское название царства мертвых (см.: Быт. 37:36; 42:36; Числ. 16:23), означает место, куда переходят после смерти все люди, независимо от их земного поведения, и страшны в нем не муки, но прекращение жизни, переход от света и тепла к холоду и мраку, то геенна приобретает смысл чистилища для грешных душ (см.: Мф. 5:29—30; 10:28; Мк. 9:43—45). Авраамово лоно, куда после смерти, согласно *С.*, попадают духи Софии, в Новом Завете понимается как загробное место пребывания праведников (Лк. 16:19—31).

С. 143. *В первый период ... начало третьего периода.* — Авторство концепции трех периодов мировой истории, связанных с попеременным господством трех лиц Св. Троицы — Отца, Сына и Духа Святого — принадлежит калабрийскому аббату Иоахиму Флорскому (1132—1201). Она выражена в его сочинении «Expositio in Apocalipsim» (между 1184 и 1187 гг.) как комментарий на Апокалипсис. Согласно этому учению человечеству суждено пройти через три главных «состояния»: периоды господства Бога Отца, Сына и Духа Святого, а в каждом периоде — через 6 кризисов, соответствующих 6 дням недели и 6 печатям Апокалипсиса, которые последовательно раскрываются в этих кризисах. Состояние мирян сменяется во втором периоде состоянием священников, а в третьем — монахов. Третья эпоха, царство Святого Духа, эпоха свободной любви, царство полуденного сияния и лилий, началась со св. Бернардом и должна принести плод в 1200 г. В одном из своих набросков *С.* именует третью эпоху эпохой «Вечного Завета», а пророками ее называет Шеллинга и самого себя (см.: Наст. изд. С. 177). Через *С.* учение о трех мировых эпохах перешло к теоретикам «нового религиозного сознания» (Д. С. Мережковский, Н. А. Бердяев, Г. А. Чулков, С. А. Аскольдов и др.) и составило его основополагающий принцип.

С. 145. *В порождении Демиург, действуя через отца, дает форму, и Дух космоса в матери дает материю.* — Ср. примечание прот. П. Преображенского к I.2.3 «Против ересей» Иринея Лионского: «По понятиям гностиков в деле рождения мужеский пол дает форму, женский — сущность. Глубина (первый эон гностической плеромы; он же — Первоначало и Первоотец. — *А. Козырев*), как существо мужеско-женское, дала и то и другое. Посему Премудрость, как Эон женский, дала только сущность без формы» (Сочинения святаго Иринея, епископа Лионского. С. 24).

Партеногенез — способ размножения у низших животных (пчел, шмелей, ос, низших ракообразных), при котором новый организм развивается из яиц, не подвергшихся оплодотворению.

С. 149. *Империя Константина ... не отличалась от империи Диоклетиана.* — *Диоклетиан* (Гай Аврелий Галерий) — римский император, предпринявший в 303 и 304 гг. гонения на христиан. При нем императорская власть стала неограниченной и абсолютной. Такое понимание императорской власти было позднее воспринято Византией, а от нее — Москвой. *Константин* Великий (Гай Флавий-Валерий-Константин) — римский император с 313 г. (единодержавно правил с 325 г.). В 313 г. в Милане (Медиолане) издал эдикт о веротерпимости, установивший паритет всех религий в Римской империи, включая и христианство. Эдиктом было приказано вернуть христианам отнятые у них церкви и имущество. Дальнейшими своими указами Константин, оставаясь в политике сторонником нейтралитета по отношению к вере, кардинально изменил положение христиан и их общин в империи: в 315 г. освободил от казенных повинностей церкви наряду с императорскими доменами, в 319 г. предоставил членам клира свободу от всяких повинностей, а епископам — юрисдикцию в гражданских делах, предоставил церкви право приобретать имущество по завещанию; в 323 г. появился указ, воспрещающий принуждать христиан к участию в языческих празднествах. Несмотря на личную склонность к христианству, Константин не принимал крещения вплоть до своей кончины, предполагая креститься в Иордани, но был вынужден принять крещение на смертном одре, застигнутый болезнью в Никомидии у епископа Евсевия Никомидийского. Однако Феофан Исповедник сообщает в хронике, что Константин крестился от папы Сильвестра в Риме еще в 323 г. Восточной церковью Константин почитается как святой и равноапостольный.

Если император уступил папе, то король сделал из него своего пленника. — *С.* противопоставляет здесь предание о даровании императором Константином особых полномочий римскому епископу и исторически достоверный факт «авиньонского пленения» пап с 1309 по 1377 гг. Папоцезаризм, на который указывает *С.*, отнюдь не характерен для эпохи Константина, когда христианство только что стало государственной религией Римской империи. По всей видимости, *С.* в большей степени апеллирует к позднему преданию.

Константинов дар (Donatio Constantini) — подложный документ, в силу которого император Константин, при крещении папой Сильвестром, будто бы санкционировал первенство римского епископа перед другими, признал его превосходство над императором и, оставляя за собой лишь Византию, передал папе власть над Римом и Италией. Предположительно этот документ возник в Риме в 752—778 гг. в связи с политической ситуацией, приведшей к возвышению папы над европейскими правителями. Завоевание Италии готами и продолжительное отсутствие царской и королевской власти привело к тому, что папы фактически

оказывались носителями imperii romani. Решительный разрыв папы Григория II с византийским императором-иконоборцем Львом Исавром потребовал поиска сильного политического союзника, которого Ватиканский престол нашел во франкских королях Пипине и Карле Великом. Возникший в это время поддельный документ имел своей целью положить конец притязаниям византийских императоров на Италию и обосновать законность владения и невозможность отчуждения подаренных франкскими королями земель. Коронация Карла Великого папой Львом III в Рождество 800 г. была символическим актом — Западная Римская Империя как бы возвратила себе императора, который со времен Константина был помазанником папы, обозначив роль папства в дальнейших судьбах западных империй вперед на тысячелетие.

Авиньонское или «вавилонское» пленение пап связано с тем, что римские первосвященники — в их числе Климент V и Иоанн XXII — вынуждены были, скрываясь от самовластия римских баронов, перенести свою резиденцию из Рима в Авиньон, под покровительство французских королей. Авиньонскому пленению предшествовало препирательство с французской королевской властью о праве пап вмешиваться в светские дела других государств. В 1303 г. в ответ на проклятие папы Бонифация король Филипп Красавчик, воспользовавшись сфабрикованными обвинениями, приказал арестовать папу и доставить его на собор. Но папа, не вытерпев позора, вскоре умер. После этого наметилась тенденция к примирению папства с Францией, итогом которой был переезд Климента V в Авиньон в 1309 г. Здесь папство попадает в полную зависимость от французских королей и действует под их влиянием, прибегая к симонии (торговле священным саном), совмещению церковных должностей, организации роскошных приемов и др. Это подрывает умственный и моральный уровень духовенства, а также авторитет папства в Италии. Последствием авиньонского пленения был тридцатилетний раскол и двоевластие в римской церкви.

С. 151. ... *униаризм, или социанизм.* — Разновидность протестантизма, получившая распространение в Польше, а затем в королевской Пруссии, Литве, Силезии, Голландии, Англии и т. д. в XVI в. *С.* искажает название — правильно: социанство, от фамилии основателя течения Фаусто Социна. Социниане отвергали догмат Св. Троицы и считали Иисуса Христа истинным, настоящим человеком, но одаренным божественными свойствами. Они отрицали первородный грех и отвергали Ветхий Завет.

С. 155. *Деканы* — букв.: *десятники.* При Константине Великом — особые должностные лица из монахов, обязанности которых заключались прежде всего в наблюдении над обрядом похорон и в организации похорон нищих и бездомных. Ограниченные Феодосием Великим в своих правах (первоначально деканы, подобно священникам, были освобождены от уплаты налогов), деканы постепенно упраздняются. Институт деканов долгое время существовал в римско-католической церкви: деканы являлись канониками капитула (своеобразного епископского совета) и выполняли функции помощников епископов в надзоре за подчиненным им духовенством и паствой, а также церковным имуществом. Существовали окружные и монастырские деканы. *С.*, помещая в своей иерархии деканов между епископами и священниками, по всей видимости, ориентировался на институт католической церкви.

ПЕРВАЯ ГЛАВА.

ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ НАЧАЛА

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 41. Л. 11—14 об.
Публикуется по автографу.

Два двойных рабочих листа с текстом, написанным по-французски, непосредственно примыкающим к рукописи кодекса «Софии», хранятся в папке с разрозненными рукописями и черновиками *С.* Листы содержат три небольших фрагмента, каждый из которых начинается с новой страницы со спуском. Первый фрагмент занимает весь первый рабочий лист (л. 11—12 об.), включая обороты. Он имеет авторское заглавие «Chapitre premier. Les principes théologiques» и обрывается на полуслове; продолжение его не обнаружено. Второй фрагмент не озаглавлен, занимает меньше половины л. 13 и содержит в себе определение — измененное начало первого фрагмента. Третий фрагмент, без заглавия, начинающийся на обороте л. 13, доходит до конца л. 14 об. и представляет собой также вариант текста первого фрагмента. Рукопись практически не имеет исправлений и зачеркиваний, $^1/_3$ листа отведена полям.

Наличие двух вариантов одного текста, написанного по-французски (второй и третий фрагменты в совокупности суть варианты текста первого фрагмента), указывает на его значимость для автора в качестве начала некоего сочинения или главы. В рукописи кодекса «Софии», озаглавленной «Глава первая. О трех фазисах абсолютного начала и о трех божественных ипостасях», также наличествуют два варианта начала главы. Но если в данной рукописи *С.* возвращается дважды к определению начал вселенской *религии*, то в рукописи кодекса «Софии» речь идет об абсолютном начале вселенского *учения*. Аргументы против скептиков, отрицающих возможность познания абсолютного начала, составляющие основное содержание данных фрагментов, воспроизводятся в рукописях кодекса «Софии» неоднократно, причем, в наибольшей текстуальной близости данным фрагментом — в первом диалоге каирской триады (см.: Наст. изд. С. 83, 85). Третий фрагмент, начинающийся со слов «Tout le monde reconnait...», достаточно близок по ходу рассуждения фрагменту указанной главы «Софии», начиная со слов «Le principe absolu de l'être sous des noms différents...» (см.: Наст. изд. С. 49). Прямого использования текста «Софии» в данных фрагментах не отмечено, однако один и тот же сорт бумаги, понятийное и языковое единство, сходство задач, решаемых при разработке и воплощении одного замысла, позволяют предположительно считать временем написания этих фрагментов 1875—1876 гг., т. е. период написания «Софии». Близость авторской логики в построении текста данной рукописи и указанной главы «Софии» (исходное аксиоматическое определение первоначал и доказательство их познаваемости) позволяет предположить, что по крайней мере какое-то время *С.* мыслил использовать содержание данных фрагментов в качестве начала своего большого философско-богословского сочинения, в котором «вселенское учение» и «вселенская религия», решающие сходные задачи, должны сблизиться до тождества. Характерно, что в данной рукописи речь идет о вселенской религии, что соответствует названию задуманного сочинения, указанному *С.* в письме к отцу от 1/13 мая 1876 г., в котором речь идет о предполагаемом издании в Париже сочинения «Principes de la religion universelle» (*Письма*. 2. С. 27). Не исключено, что эта не-

большая рукопись на французском языке могла быть попыткой автора «набело» переписать свое «французское» сочинение, однако ее небольшой объем и фрагментарность не дают оснований с полной определенностью судить об этом.

<ПЛАНЫ И ЧЕРНОВИКИ>

Автографы: РО ИРЛИ. Ф. 240. Оп. 2. № 159. Л. 5—6 об.;
РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 18. Л. 19—20 об.;
РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 13. Л. 65—66 об.;
РГАЛИ Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 18. Л. 96—97 об.;
РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 40. Л. 21—21 об., 24—24 об. (частично опубликовано в: *Соловьев С. М.* С. 109);
РО ИРЛИ. Ф. 240. Оп. 2. № 160. Л. 1—2 об.;
РО ИРЛИ. Ф. 240. Оп. 2. № 161. Л. 1—1 об.;
РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 40. Л. 22—23 об. (частично опубликовано в: *Соловьев С. М.* С. 98—99).
Публикуется по автографам.

Публикуемые в настоящем собрании — большей частью впервые — планы и тезисные конспекты *С.* могут послужить ярким и емким введением в область философско-богословских интересов мыслителя времени первой заграничной командировки и работы над замыслом «Софии». Будучи исключительно черновыми набросками, предназначенными для авторского пользования, документы не имеют авторской датировки, позволяющей достоверно установить последовательность их написания. Однако можно с очевидностью констатировать общность их тематики с черновиками кодекса «Софии» (прежде всего по обилию теософско-гностических понятий и реминисценций, от явного употребления которых *С.* в печатных работах отказывается), проследить несколько сходных и морфологически близких авторских попыток выстроить архитектонику работы о «началах вселенского христианства». Не имея возможности наблюдать за формированием авторской концепции в напечатанных работах, так как не только черновики (если даже они и были — как правило, *С.* писал набело), но и беловики опубликованных рукописей уничтожались или, в лучшем случае, дарились, — исследователь соловьевского творчества получает возможность увидеть, как *С.* работал над сочинениями, по тем или иным причинам оставшимися незавершенными. Особенность такой работы — и публикуемые планы тому подтверждение — наличие двух и даже более параллельных вариантов одного и того же текста. Причем это правило распространяется не только на планы и незначительные наброски, но и на достаточно большие рукописные тексты, как, например, «София», где одно и то же содержание *С.* пытается изложить дважды — в монологической и диалогической форме. В планах и набросках число таких «версий» значительно увеличивается.

Публикуемые планы дошли до нас в виде разрозненных авторских рукописей, хранящихся в фондах *С.* (РГАЛИ. Ф. 446) и С. А. Полякова (РО ИРЛИ. Ф. 240). В РГАЛИ документы попали от С. М. Соловьева и находятся в папках с разрозненными и неидентифицированными автографами *С.* Редактор-издатель журнала «Весы» С. А. Поляков также получил их от С. М. Соловьева (к архивной единице № 159 приобщен конверт, на котором рукой С. М. Соловьева проставлена рим-

ская цифра XII; в аналогичные конверты С. М. Соловьев помещал неразобранные бумаги своего дяди). Цель посылки этих материалов нам неизвестна. Очевидно только, что все материалы, попавшие к Полякову, касаются раннего периода творчества философа: теософические наброски, схемы, конспекты сочинений мистиков, материалы к лекционным курсам, записи, сделанные медиумическим письмом, и др. Представляется вероятным, что С. М. Соловьев перед отправкой документов не производил их детального разбора и атрибуции, вследствие чего листы одного и того же документа оказались не только в разных архивных делах, но и в архивах разных городов.

Настоящие планы ставят перед нами проблему реконструкции авторского замысла сочинения с рабочими заглавиями «Вселенское христианство», «Начала вселенского учения». Наряду с корпусом «Софии» они служат необходимым звеном, без которого невозможно адекватно представить себе, как строился план интеллектуальной работы *С.* в промежутке между защитой магистерской диссертации и выходом в свет *ФНЦЗ.* Заинтересованный читатель без труда обнаружит текстуальные и смысловые параллели в этих документах. Наша задача — выявить целое соловьевского замысла и определить, насколько удалось его воплощение в близких по времени написания сочинениях. Для удобства работы и ссылок на документы воспользуемся условными обозначениями, в которых первая буква «П» обозначает «План», а арабские цифры 1—6 — его порядковый номер в настоящей публикации. Заметим, что два документа П1 и П5 представляют собой не просто перечисление параграфов и разделов в структуре будущего сочинения, но более или менее связный текст, первоначальный конспект будущего изложения. В П1 и П4 имеются «Положения» будущего сочинения — изложение своего рода аксиом теории *С.* Философско-богословской (основной) части сочинения предпосылается введение: исследование умственного, нравственного и общественного состояния цивилизованного мира, и глава первая — общая критика нынешнего христианства (в П5 «положительная критика христианства» открывает работу в качестве введения). Уже в П4 встречается важный момент последующей экклезиологии *С.* — понимание Церкви как «общественной силы», что будет развито в конце того же плана в параграфе «Состав вселенской церкви». Соотнеся эту вступительную часть программы *С.* с текстами архивного кодекса «Софии», обнаружим, что критика христианства в современном *С.* состоянии станет предметом первого диалога Каирской триады, т. е. вступления в одну из версий изложения замысла. Введение в П4 — «О настоящем состоянии цивилизованного мира» — будет написано несколько позже кодекса «Софии» и получит развитие в первой главе *ФНЦЗ* — «Общеисторическом введении», принявшем, правда, значительно более сложную логическую структуру, оснащенную триадологическим принципом рассмотрения любого явления, заимствованным у Гегеля. Следующую за введением часть замысла *С.* можно было бы охарактеризовать как философскую пропедевтику догматики вселенского учения. В ней ставятся вопросы о типах философии, отношении философии к науке и религии, о метафизической потребности человека и возможности метафизического познания, субъективных и объективных началах познавательного процесса. В публикуемых планах этому разделу отводятся «Положения» 1—13 в П1, «Введение» и «Главы» I—II в П2, «Часть вторая» в П4, «Часть первая: философские начала» в П5. Наконец, осуществлением, пусть и предварительным, этой части замысла можно счесть первый монологический раздел кодекса «Софии» «Начала вселенского учения. Первая часть», откуда в свою очередь многие фрагменты перешли в текст *ФНЦЗ* (см. примеч. к «Софии»).

Наиболее значительным и пространным в текстах планов оказалось изложение начал вселенского учения (или религии). (Однако проблематичным для *С.* является включение в этот раздел этико-социальных начал или же их выделение в специальный раздел «Нравственность».) П1 дает нам наиболее подробную разработку «Теософических начал». Именно в П1 намечены основные идеи соррентийского диалога «Софии». Основная проблема этой части — теодицея, философски интерпретированная идея троичности Божества и выведенное из нее учение о трех мирах и трех их состояниях, отпадение третьего мира через премирную ошибку Софии и космогонический процесс, а также соотносимые с ним исторический и мифологический процессы. П4 и П5 именуют этот отдел «Догматами», причем в число догматов попадает и отвергнутый Церковью догмат вселенского восстановления — ἀποκατάστασις τῶν πάντων Оригена, что предвосхищает неоднократные последующие выступления *С.*, в которых он отвергал церковное учение об аде и вечных мучениях (см.: Наст. изд., примеч. к с. 63). В П6, определяя свое отношение к мировой философской традиции, *С.* упрекает мистиков прошлого в отсутствии у них «истинной идеи мирового процесса» и признает заслугу Шеллинга, отыскавшего такую цель. В результате Шеллинг провозглашается «настоящим предтечей вселенской религии» именно в силу отсутствия у него «чертей и ада». Не менее сомнительно в догматическом отношении понимание *С.* догмата грехопадения, в котором философ усматривает нежелательную для него идею случайности и произвола в мировом процессе. С точки зрения *С.*, по крайней мере в раннем периоде его творчества, грехопадение есть исторически необходимый и предусмотренный божественным замыслом акт. Так или иначе, учение о нравственности и вселенском обществе (включается ли оно в учение о «догматах», как в П4, или выделяется в отдельную часть, как в П1, П5) непосредственно продолжает тему о всеобщем восстановлении, ведь сутью этики *С.* является учение о божественной любви, в русле его мифологии восстанавливающей утраченное единство «богов и людей», а сутью социального учения — иерархическая субординация людей в теократическом обществе по принципу их отношения к Софии. Поэтому не удивительно, что завершением замысла сочинения по П1 и П3 должно стать учение о конце мира, или эсхатология, осмысленная в оптимистических тонах всеобщего спасения. Так тема последнего сочинения *С.* появляется в его ранних набросках. Однако трудно предположить, что, будь она раскрыта им в тогдашних его сочинениях, ее звучание было бы подобно «Краткой повести об Антихристе». И глава «О трех степенях любви» монологического раздела «Софии», и «Третья глава. Мораль и политика», которой завершается соррентийский диалог (планы позволяют ответить на вопрос, откуда в этом диалоге возникает подзаголовок «Третья глава», ведь в нем нет ни первой, ни второй глав), включают в себя проблематику этико-социального учения, намеченного в планах. То, что в текстах «Софии» остался в тени вопрос о демократическом и иерархическом элементах во вселенском обществе, а также ряд других аспектов, яснее прозвучавших в планах, лишний раз свидетельствует в пользу того, что «Софию» и круг материалов, прилегающих к ней, можно рассматривать лишь как заявку, проект, но никак не завершенное здание «вселенского учения», и подчеркивает ценность планов для более полного описания этого проекта.

Первый в порядке публикации в томе развернутый план-конспект (П1), озаглавленный «Часть вторая. Теософические начала», написан на четырех двойных рабочих листах стандартного формата и находится в архивных фондах РО ИРЛИ и РГАЛИ; листы имеют авторскую фолиацию, сделанную по заполнении рукою *С.*

В правом верхнем углу лицевой стороны каждого листа — 1 ч<асть?>, 2 ч., 3 ч. 4 ч.: 1 ч. — РО ИРЛИ. Ф. 240. Оп. 2. № 159. Л. 5—6 об.; 2 ч. — РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 18. Л. 19—20 об.; 3 ч. — РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 13. Л. 65—66 об. (оборот л. 66 не заполнен); 4 ч. — Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 18. Л. 96—97 об. Поля в рукописи отсутствуют. Имеются зачеркивания, сделанные по заполнении листов рукой *С.* Возможно, этот план, включающий в себя пространные нарративные фрагменты, служит экспликацией некоего иного, более сжатого плана. В П1 видна напряженная работа не только над структурой замысла, но и над концепцией и концептами, своеобразная «репетиция» грандиозной космогонии, в которой элементы христианского предания смело сочетаются с гностической мифологемой порождения Софией Сатаны и Демиурга, учением о трансцендентальном *Я* Фихте, гегелевскими триадами, учением Шопенгауэра о воле и представлении, учением Шеллинга о мировой душе и потенциях и др. Несмотря на понятийную несуразицу (от которой, впрочем, *С.* в своей софиологии так и не сумел освободиться: в одном ряду в П1 оказываются Дух Святой, София, София падшая, Душа мира), нетрудно выявить общую интенцию соловьевской теодицеи — построить сугубо монистическую модель, где происхождение зла объяснялось бы через мифологему предмирного космического грехопадения, необходимость которого заключена в самом Божестве (заметим, что гностические системы Валентина и Василида, учивших об отпадении эона София от Плеромы, также стремились удержаться в рамках монизма). Сказалась на соловьевском гнозисе и шеллинговская концепция основы воли в Боге, которая, актуализируясь в твари, пробуждает в ней своеволие и эгоизм. София у *С.*, что как нигде более отчетливо прослеживается в П1, выполняет функцию медиатора, встраиваясь в два зеркально отображающих друг друга треугольника, общей вершиной которых она является: Бог-Логос-София и София-Демиург-Сатана, причем Демиург как порождение Софии является противообразом Логоса, как и Сатана, Дух космоса (или хаоса, что для *С.*, как, впрочем, и для еретического гнозиса, тождественно) — порождение Демиурга — противостоит Богу-Духу. Поскольку ответственность за миротворение, а также за создание времени и пространства возлагается *С.* на Демиурга и Сатану, постольку можно с полным основанием говорить о гностическом типе соловьевской космогонии. Тождественны гностическим и некоторые определения *С.*: например, ссылка на то, что Демиург, «ум юридического закона», есть «жидовский бог», воспроизводит общую гностическим системам посылку о том, что Бог Ветхого Завета, которому поклоняются христиане, есть Демиург, сотворивший материальный мир и не ведающий о существовании над ним неведомого благого Бога и целой иерархии божественного мира. Отношение к Демиургу как к началу, стоящему «по ту сторону добра и зла», началу внешнего закона и правосудия, в том числе и в рукописях «Софии», также имеет гностическое происхождение. Видимо, соловьевский негативизм в отношении к тварному космосу, встречающийся уже в «Кризисе западной философии», и был причиной заключения о том, что «утверждение вселенского общества есть необходимо уничтожение нашего мира в его вещественном распадении и восстановление его как живого организма богов» (П1, положение 30).

Планы П2 и П3 написаны на развороте стандартного рабочего листа: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 40. Л. 21 — 21 об., 24 — 24 об. Схема начал, относящаяся к П2, и П3, опубликована впервые в: *Соловьев С. М.* С. 109. В архиве *С.* лист оказался неправильно перегнут, в него был вложен другой черновик. Скорее всего в таком виде он и был прочитан С. М. Соловьевым, ибо П2, завершением которого являет-

ся чертеж, оказался вне поля его внимания. Медиумическая запись на л. 24 об. также воспроизводилась С. М. Соловьевым (Там же. С. 98). В схеме начал примечательно разделение Христа и Иисуса, свойственное валентинианам, у которых Христос вместе со Святым Духом порождается Отцом для восстановления порядка в Плероме и разъяснения эонам непознаваемости Отца, а Иисус является совершенным плодом всей Плеромы и посылается, чтобы спасти Софию отпавшую (см.: *Ириней Лионский.* Против ересей, 1, 2, 5—6). Под тетрактидой в левой части чертежа под именем Софии, по всей видимости отпавшей, подписано греческое слово ὄφις, т. е. применяется свойственное гностикам-офитам отождествление ее со змеей. Тремя тонкими линиями, не воспроизведенными в публикации С. М. Соловьева, схема разделена на три уровня, символизирующие, возможно, три состояния мира. Линии, соединяющие начала во втором уровне, связывают Логос с Софией и могут быть интерпретированы как троякое отношение Логоса-Ума-бытия к Софии-Душе-сущности через триадические схемы, встречаемые на полях каирской триады и в *ФНЦЗ.*

П4, озаглавленный «Вселенское христианство», написан на четверти рабочего линованного листа, согнутой пополам (возможно, этот формат, отличный от формата листов, на которых написаны предыдущие планы, был выбран для удобства отправки в конверте): РО ИРЛИ. Ф. 240. Оп. 2. № 160. Л. 1—2 об. Прилегающий к нему, но более лаконичный и не включающий в себя изложение «начал» П5, озаглавленный «Начала вселенского учения» (такое же заглавие *С.* дает монологическому разделу «Софии»), написан на $^1/_8$ той же бумаги, на которой написан предшествующий план: РО ИРЛИ. Ф. 240. Оп. 2. № 161. Л. 1—1 об.

П6 — сложный по своей композиции документ, написанный на стандартном рабочем листе: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 40. Л. 22—23 об., вложенном в однотипный с ним лист, на котором написаны П3 и П4. Для датировки этого документа важно упоминание в записи, сделанной автоматическим письмом, о самоубийстве Петра Алексеевича Бибикова, которое произошло 14 ноября 1875 г. *С.* в это время был в заграничной командировке и известие о кончине старшего товарища мог получить уже в Каире (например, от приехавшего туда в январе Д. Н. Цертелева). Таким образом, единовременность написания П6 и текстов корпуса «Софии» может быть доказана со всей определенностью. Помимо перечисления теологических начал — основной темы набросков «Софии» — П6 содержит своеобразное философское кредо *С.*, известное по публикации С. М. Соловьева: «Мировой процесс безусловно необходим и целесообразен <...> Шеллинг — я. Свобода. Вечный завет» (*Соловьев С. М.* С. 99). Последующие за этим текстом медиумические записи и схема, сопровожденная текстом, также опубликованы впервые с некоторыми пропусками в медиумическом письме (Там же. С. 98). По поводу завершающего П6 чертежа заметим, что христология *С.* этого периода оказывается весьма неясной: Боговоплощение трактуется как соединение божественного Логоса с индивидуальной человеческой душой Иисуса (ср. в «Софии»: «божественный Логос <...> должен стать по-человечески индивидуальным и телесным; он должен воплотиться, то есть внутренно соединиться силой любви с индивидуальной душой» (Наст. изд. С. 145)). Это может быть смысловым образом связано с чертежом в П2, в котором Христос и Иисус разделены. Согласно христологии *С.*, человеческой оказывается именно душа, а не тело Богочеловека.

С. 163. *et cetera* — и так далее (*фр.*).

Λογος, Σοφια — в настоящей публикации мы сохраняем особенности написания *С.* центральных теолого-метафизических понятий его системы. Особенностью этого написания является сочетание букв славянского и греческого алфавита.

С. 164. *Адам Кадмон* – Adam kadmon (*евр.*) – человек предвечный. *Адам Гаришон* — Adam harishon (*евр.*) — человек первый. *Адам Белиал* — Adam blial. (*евр.*) — человек, обратный небесам (сообщено К. Бурмистровым).

Sub specie aeternitatis — под знаком вечности (*лат.*).

С. 165. *С<атана> = трансцендентальному Я Фихте* — ср.: отождествление трансцендентального Я Фихте с Сатаной как началом ложного единства в части «Софии» «О трех фазисах абсолютного начала и о трех божественных ипостасях» (Наст. изд. С. 57).

С. 165—166. *ум юридического закона есть Демиург — жидовский бог.* — Здесь мы находим след гностического антииудаизма, отождествления Демиурга-космократора с Богом Ветхого Завета. Мотивы к атрибуции Демиургу функции законодателя и государствостроителя *С.* мог найти в дошедшем до нас в «Фанарионе» св. Епифания Кипрского отрывке из послания гностика Птолемея к Флоре: «И если совершенный Бог должен быть благ по естеству своему, как и действительно есть (ибо Спаситель нам объявил, что *благ* только *един* Бог (Мф. 19:17), Его Отец, которого Он явил); а имеющий естество противника зол и лукав, имеет своим отличительным свойством неправду; то занимающий среднее между ними место, и ни добрый, и ни злой, ни праведный, ни неправедный, мог бы быть назван собственно правосудным, как присуждающий воздаяние по присущей ему правде. Сей бог будет скуднее совершенного Бога, и в правде недостаточнее Его, так как притом и рожден, а не нерожден; ибо нерожден един Отец, из Него же собственно все (1 Кор. 8:6), потому что все у него в зависимости, но должен быть больше и господственнее противника, и иметь другую сущность и другое естество сравнительно с сущностию как совершенного Бога, так и противника. Сущность противника — тление и тьма, ибо он вещественен и дробен; сущность же нерожденного Отца всяческих — нетление и свет самосущий, простой и единовидный, а Димиургова сущность представляет двоякую некую силу, и сам он есть образ Всесовершенного» (Творения Святаго Епифания Кипрского: В 5 т. М., 1863. Т. 1. С. 373—374).

С. 167. *Συζυγία* — чета, пара (*греч.*; от глагола συζεύγνυμι — сопрягать, сочетать). Термин употреблялся гностиками-валентинианами для обозначения пар эонов в Божественной полноте. *С.* использует этот гностический термин в пятой статье «Смысла любви», говоря о том, что высшей целью любви должно быть установление всемирной сизигии, или сизигического отношения «активного человеческого начала (личного) с воплощенною в социальном духовно-телесном организме всеединою идеей», и замечая, что «гностики употребляли слово “сизигия” в другом смысле и что вообще употребление еретиками известного термина еще не делает его еретическим» (*СС*². 7. С. 57). См. также: *Козырев А. П.* Смысл любви в философии Владимира Соловьева и гностические параллели // *ВФ*. 1995. № 7. С. 59—78.

С. 173. *mentis humanae quod in suo proprio* — человеческого ума в самом себе (*лат.*).

С. 175. *être de raison* — смысл бытия (*фр.*).

С. 177. *Sophie. Mange un peu ... tu dois manger aujourd'hui.* — София. Поешь сегодня немного побольше. Я не хочу, чтобы ты обессилел. Мой дорогой. Мы хотим подготовить тебя к великой миссии, которую ты должен исполнить. Размышляй все время о началах. Не давай доступа мыслям отчаяния, но прогоняй также гордыню и честолюбие. Скажи, думал ли ты о твоем покончившем с собой друге Бибикове. София. Я уже говорила тебе, что ты должен сегодня поесть (*фр.*).

Бибиков П. А. (1832—1875) — публицист, литературный критик, переводчик философских трудов. Выпустил книгу «Литературная деятельность Добролюбова» (1862). Переводчик книг: Опыт о законе народонаселения Мальтуса. СПб., 1868. Т. 1; *Бэкон Ф.* Собр. соч.: В 2 т. СПб., 1874; *Смит А.* Исследования о природе и причинах богатств народов: В 3 т. СПб., 1866.

<ЧЕРНОВИК О ШЕЛЛИНГЕ>

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр.17. Л. 109—110 об.
Печатается по автографу.
Рукопись без заглавия и подписи.

Рукопись, выполненная чернилами и синим карандашом на стандартном рабочем листе, заполненном с обеих сторон и имеющем авторскую пагинацию 21—22, несмотря на свою структурную неоднородность (включает в себя ряд незавершенных фрагментов и один из самых пространных из известных нам текстов, написанных автоматическим письмом, несущий важную смысловую нагрузку), представляет собою один из редких в соловьевском творчестве текстов, непосредственно указывающих на философию Ф. В. Й. Шеллинга как на один из важных источников концепции Абсолютного *С.* Как известно, *С.* предпочитал не афишировать в своих опубликованных сочинениях связь с шеллинговскими идеями. В 1987 г. была опубликована рукопись «Свобода и зло в философии Шеллинга», содержащая изложение идей Шеллинга и отсылающая к работе «Философские размышления о сущности человеческой свободы» (1809), а также последующим — Штуттгардтским — лекциям (1810), статье «О свободе» и «Мировым эпохам» (незавершенное сочинение, существующее в нескольких вариантах 1811—1815 гг.), и атрибутированную публикаторами *С.* (см.: Историко-философский ежегодник'87. М., 1987. С. 271—278). Однако по ознакомлении с рукописью (РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 10) мы пришли к выводу, что никаких данных, позволяющих подтвердить авторство *С.*, не имеется. Единственным поводом к такой атрибуции служит указание авторства *С.* на архивной папке, сделанное сотрудниками архива. Рукопись написана чужим почерком, ее оформление, система сносок и отсылок, наконец, фактура бумаги не типичны для дошедших до нас беловых рукописей *С.* По всей видимости, этот конспект был выполнен кем-то из друзей *С.*, возможно по его просьбе, или прислан ему для рецензии. Нельзя исключить возможность, что автором мог быть Д. Н. Цертелев, — ведь рукопись написана человеком, обладающим достаточно высокой философской культурой, прекрасным знанием немецкого языка, способностью к систематическому анализу. Однако сличение почерка рукописи с несколькими более поздними по времени написания рукописями Цертелева также не позволило с полной уверенностью подтвердить или опровергнуть нашу гипотезу. Мы не сочли возможным включить указанный текст в собрание сочинений *С.*, но тем не менее считаем, что эта публикация имеет определенное значение, ибо представляет тот минимум информации о шеллинговской «положительной философии», который был бесспорно доступен *С.* Заметим, что предметом исследования автора указанной рукописи является шеллинговская теодицея: он вкратце излагает шеллинговскую концепцию абсолютного, различая Абсолют (в Шеллинговой терминологии — сущее), основание (бытие) и существование (выпущена четвертая категория — сущность), не касаясь особенностей их понимания Шеллингом в разные периоды его творчества, практически не

затрагивает вопроса о потенциях у Шеллинга, рассмотрению которого и посвящен публикуемый черновик. Начало изложения учения о «трех началах сущего» (под ними, видимо, надо подразумевать шеллинговские категории бытия, существования и сущности) прерывается пространным медиумическим письмом, в котором предстает известная нам по другим работам *С.* картина исторического процесса, находящегося в низшей точке его параболы — наивысшего распадения, индивидуализации и эгоизма, которые, по *С.*, являются необходимым этапом для возвращения мира к состоянию единства. Необычным представляется то, что этот фрагмент медиумического письма подписан именем не Софии, а Памфила (нам известна еще одна аналогичная запись, см.: Наст. изд. С. 177). Есть все основания полагать, что под этим именем скрывается П. Д. Юркевич, умерший в сентябре 1874 г. Тогда становится понятным и то, что диктующий обращается к *С.* из потустороннего мира: «у вас на земле», «ближе к нам, ибо наш мир есть свобода». Здесь же впервые в творчестве *С.* появляется формула «Ex Oriente lux» («С Востока свет»), вынесенная затем в заглавие одного из ключевых для *С.* стихотворений 1890 г.

По всей видимости, черновик мог быть написан вскоре после кончины Юркевича, в 1874—1875 гг., возможно, ранее написания «Софии».

Приведем здесь фрагмент письма религиозного писателя А. Г. Орфано к С. Д. Лапшиной, жене приятеля Соловьева И. О. Лапшина, от 9 марта 1875 г. из Москвы, в котором приводится ценное свидетельство об увлечении *С.* спиритизмом в связи с именем Юркевича (бывшего убежденным спиритом). «Теперь я должен сообщить вам несколько деталей о Соловьеве и его спиритических занятиях, но прошу никому не говорить об этом. Надо вам сказать, что его пребывание в Петербурге многое дало ему в этом отношении и он вернулся сюда с гораздо меньшими предубеждениями против спиритизма. Но вот, месяц назад, он передал мне, чтобы я к нему заглянул; поскольку я вижусь с ним довольно часто, я подумал, что он получил письмо от своего брата и хочет сообщить мне какие-то новости от вас. Но представьте мое удивление, когда 2 дня назад он мне сказал, вернувшись с вечера, на котором был сеанс, что он захотел сам проверить слышанные и виденные им движения и удары, и что к его большому удивлению, через несколько мгновений после того, как он уселся за ночной столик, тот начал вращаться, делать резкие скачки и отвечать на его вопросы ударами ножки. Появившийся Дух назывался *Юркевичем*. После этого случая он продолжает заниматься спиритизмом, и если еще и не вполне убежден, то близок к этому. Вы можете подумать, как могут перемениться его убеждения под влиянием этих фактов, — *мнение, которое он находил абсурдным, становится объективной истиной*» (*Лукьянов*. 2. С. 94—95; пер. с фр. *А. Козырева*). Нельзя исключить, что запись медиумическим письмом на черновике о «трех началах сущего» относится к марту 1875 года или недалека от этого времени. В подтверждение нашей точки зрения свидетельствует и тот факт, что время написания данного черновика — это время активной работы философа над понятийным строем своей философии, адаптирования и перевода языка Шеллинговой метафизики. Поэтому термины еще не устоялись: речь идет то о «трех началах сущего», то о «трех началах бытия», а «чисто сущее», или существование в шеллинговской терминологии, мыслится как одна из потенций. Впрочем этот разнобой может объясняться и разным смыслом предицирования: потенции у позднего Шеллинга понимаются (в Эрлангенских лекциях 1821 г.) как онтологические модальности Seinkönnen («способность быть»), Seinmüssen («принужденность

быть»), Seinsollen («долженствование быть»), как способ предицирования бытия сущему. Бытие как не-сущее, как чистая возможность есть комплекс потенций, их неопределенная игра, а потенции в их совокупности суть предикат апофатического сущего или абсолютного духа. Однако отрицательность бытия в Шеллинговой философии (потенции не есть ни сущностные определения бытия, ни способы его существования) у *С.* практически отсутствует (вторично потенции все-таки служат у него определениями внешнего по отношению к абсолютному бытию), а бытие в системе его категорий сливается с Шеллинговым существованием, в котором отрицательное качествование бытия переходит в развертывание потенций, в последовательность предикатов.

С. 179. *A potentia ad actum* — от потенции к акту (*лат.*).

С. 180. *prius, posterius, a posteriori, a priori* — первое, последующее, последующее опыту, предшествующее опыту (*лат.*).

Universum, unum, unum versum — вселенная, единое, единое опрокинутое (*лат.*).

С. 181. *ψυχή θρεπτική* — растительная душа (*греч.*).

ФИЛОСОФСКИЕ НАЧАЛА ЦЕЛЬНОГО ЗНАНИЯ

Автограф неизвестен.

Впервые: *ЖМНП.* 1877, март. Отд. II. С. 60—99; апрель. Отд. II. С. 235—253; июнь. Отд. II. С. 199—233; октябрь. Отд. II. С. 79—109; ноябрь. Отд. II. С. 1—32.

Подпись: В. Соловьев (март, октябрь). Владимир Соловьев (апрель, июнь, ноябрь).

Печатается по тексту первой публикации.

12 сентября 1876 г. Н. Н. Страхов в письме к Л. Н. Толстому делится впечатлениями от поездки в Москву: «Вл. Соловьев очень меня порадовал. Он гораздо крепче здоровьем, не ест мясного и не пьет вина. Авось выправится — очень этого желаю. “С кем познакомились? Кого слушали?” — Ни с кем и никого. “Что же Вы делали?” — Писал свою книгу “Начала положительной метафизики”, и даже в Париже не был ни в одном театре <...> Книга уже готова у Вл. Соловьева; будет заключать 400 страниц, он готов ее печатать и к Рождеству приедет в Петербург за степенью доктора» (*Переписка.* С. 85—86). Хотя речь идет о написанном в заграничной командировке черновике «Софии» (см.: Наст. изд. С. 8—161), из письма можно заключить, что *С.* намерен его значительно переработать и расширить, чтобы в ближайшее время представить в качестве докторской диссертации. С. М. Лукьянов верно замечает, «что под всеми этими титулами скрываются “Философские начала цельного знания” и что “непонятый” курс логики[13] строился из материалов этого труда, оставшегося, как известно, незавершенным» (*Лукьянов.* 3 (2). 38).

В письме к Д. Н. Цертелеву, написанном в конце 1876 г., *С.* сообщает: «На днях, после продолжительного размышления, я принял два благоразумных решения: 1) публичных лекций не читать, 2) в виде докторской диссертации издать

[13] Речь идет о курсе «органической логики», читанном *С.* в Московском университете в 1876/77 учебном году. (*Ред.*)

только первую, чисто философскую часть системы, именно положительную диалектику, распространив ее надлежащим образом, что потребует месяца три лишних, так что в Петербург для диспута я поеду не раньше марта» (*Письма.* 2. С. 240; с неверной датировкой: 1878). Очевидно, *С.* намеревался предать гласности лишь первый раздел ранее намечавшейся работы, который в плане «Начала вселенского учения» (Наст. изд. С. 175) называется «Философские начала», а в плане «Вселенское христианство» (Там же. С. 173) — «Философские начала вселенского христианства». Следующий за ним раздел, посвященный изложению «догматов» и этики вселенского христианского учения, опускается. Выполняя намеченный план, *С.* начинает работу над *ФНЦЗ*, широко используя соответствующие философско-диалектические разделы черновика работы о Софии. Именно эта работа, предполагавшаяся поначалу как докторская диссертация, становится первым опубликованным изложением философской системы *С.*, контуры которой намечены в черновиках французской работы о Софии.

В начале марта 1877 г. *С.* перебирается в Петербург, где становится членом Ученого комитета Министерства народного просвещения, и в тот же месяц в печатном органе этого ведомства появляются первые главы *ФНЦЗ*. Страхов, также состоящий членом Ученого комитета, пишет Толстому 10 марта: «Вл. Соловьев здесь; его сделали членом Ученого комитета; появилась первая глава его *Начала цельного знания*; я его не вижу — сержусь и осуждаю» (*Переписка.* С. 108). 16 марта Страхов делится первыми впечатлениями от работы *С.*: «Я читал в Жур́н<але> Мин<истерства> Нар<одного> Просв<ещения> (март) статью Вл. Соловьева *Философские начала цельного знания*. Вступление — и признаюсь, остался очень недоволен; с автором виделся всего раз, вчера, — и им остался недоволен. Дурная полоса нашла на меня» (Там же.). Работа над *ФНЦЗ* продолжается по ходу публикации — об этом свидетельствует письмо к Цертелеву от 30 апреля 1877 г.: «Я живу весьма скромно и уединенно, читаю мистиков в библиотеке, пишу свою диссертацию, почти ни у кого не бываю» (*Письма.* 2. С. 236). О повседневных научных занятиях *С.* свидетельствует и Страхов в письме к Толстому 21 апреля: «С Вл. Соловьевым мы видаемся чуть не каждый день в библиотеке, и я надеюсь, что мы очень сойдемся. Он, действительно, *хороший*, как вы пишете, но я так медленно понимаю людей» (*Переписка.* С. 114).

Круг чтения *С.* в ту пору — прежде всего европейская мистическая литература нового времени. Чтение литературы на «софийную» тему сопутствует работе над *ФНЦЗ*. В письме к С. А. Толстой (Бахметьевой) *С.* указывает на некоторых авторов, привлекших его особое внимание: «Эти три недели я занимался довольно много, написал четвертую главу, гораздо более интересную, чем прежние, и отдал переписать, чтобы прочесть в Красном Роге <...> В библиотеке пока не нашел ничего особенного. — У мистиков много подтверждений моих собственных идей, но никакого нового света, к тому же почти все они имеют характер чрезвычайно субъективный и, так сказать, слюнявый. Нашел трех специалистов по Софии: Georg Gichtel, Gottfried Arnold и John Pordage. — Все трое имели личный опыт, почти такой же, как мой, и это самое интересное, но собственно в теософии все трое довольно слабы, следуют Бэму, но ниже его. Я думаю, София возилась с ними больше за их невинность, чем за что-нибудь другое. В результате настоящими людьми все-таки оказываются только Парацельс, Бэм и Сведенборг, так что для меня остается поле очень широкое» (*Письма.* 2. С. 200).

С мая по июль 1877 г. в связи с поездкой в качестве военного корреспондента *МВед.* в действующую армию (см. корреспонденцию «Из Свиштова» и коммент. к ней: Наст. изд. С. 386—387) *С.* прерывает работу над *ФНЦЗ*. 26 мая Стра-

хов пишет Толстому: «Вл. Соловьев уехал в Москву и теперь, может быть, уже на Кавказе. Мы простились с ним очень хорошо. А знаете ли вы начало его сочинения, вышедшее в Журн<але> Мин<истерства> Нар<одного> Просв<ещения>? Если нет, то я привезу его к вам; дело стоит внимания, и я уверен, что вы будете заинтересованы. Его главных мыслей я, впрочем, не знаю; он их скрывает от меня, надеясь, разумеется, лучше выразить и отстоять на бумаге» (*Переписка.* С. 119—120). Толстой получает от Страхова вышедшие номера журнала с работой *С.*, однако читать их отказывается, о чем и сообщает в письме Страхову от 15—16 августа: «Дорогой Николай Николаевич! Посылаю Вам статьи Соловьева. Я начал читать их и не мог докончить. Не знаю, кто виноват, он или я, но мне стало невыносимо скучно от того, что стало очевидно, что занятие мое, чтение, самое из праздных праздное» (*Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений. Серия третья. Письма. М., 1953. Т. 62. С. 337).

Вернувшись с Дуная в Москву, *С.* продолжает работу над *ФНЦЗ* и 11 сентября 1877 г. сообщает С. А. Толстой: «Сам же я теперь более всего интересуюсь своей книгой, из которой выходит что-то большое. — Пришлю вам, как только будет готова. — Жаль только, что не могу уничтожить двух глав, написанных зимою, и которые так же пусты, как моя голова в то время» (*Письма.* 2. С. 202). Печатание *ФНЦЗ* возобновляется в октябре, причем четвертая глава целиком или вчерне была готова еще до дунайской командировки, а пятая заканчивается, вероятнее всего, после возвращения. Поскольку обе эти главы тематически однородны (они имеют одно заглавие — «Начала органической логики»), возможно, *С.* сознательно откладывал их публикацию, чем и вызван трехмесячный перерыв в публикации *ФНЦЗ*: эти главы появились в октябре и ноябре соответственно. Однако по выходе последней главы *С.* неожиданно принимает решение оставить работу над *ФНЦЗ*. 11 ноября Страхов пишет Толстому: «Соловьев прекращает свои *Начала цельного знания* — не смею думать, что вследствие моих нападок, — и начинает новую статью в Русском Вестнике, которую и представит как диссертацию» (*Переписка.* С. 135).

Хотя *ФНЦЗ* так и остались незавершенными (работа оканчивается пространным примечанием, в котором *С.* рассуждает о возможности адекватного перевода иноязычных философских терминов на русский язык), «положительная диалектика» все же была доведена им до решающего вывода: «идея есть существо». Хотя имя Софии лишь раз встречается в этой работе, очевидно, что основная задача видится *С.* в том, чтобы доказать личностный, ипостасный характер идеи и души. Дальнейший ход рассуждения мог бы распространяться уже на «догматику» его «вселенского учения», но это не входило в изначальный замысел работы. Поэтому, убедившись, что данную работу не следует выдвигать на защиту в качестве докторской диссертации ввиду слишком очевидного расхождения его собственной «органической логики» с общепринятым каноном логики, *С.* тем не менее выполнил намеченную для себя программу: переработал философскую часть «Софии» — учение об абсолютном первоначале, возможности его познания и его тройственных определениях.

Основной пафос *ФНЦЗ*, заключающийся в декларации существования идеи в качестве живого существа (или Софии, имя которой остается все время в тени «органической логики»), нашел отражение в поэтической записи, сделанной *С.* 25 сентября 1877 г., т. е. во время работы над завершающей главой *ФНЦЗ*, в записной книжке семилетнего И. И. Лапшина (будущего известного философа, с отцом которого, И. О. Лапшиным, *С.* состоял в дружеских отношениях):

Милый Ваня! Так как твой папа хочет, чтобы я написал тебе что-нибудь назидательное и так как я не знаю, какие будут твои пути в будущем, то я могу указать тебе только такую истину, которая обязательна для всех людей и на всех путях.

Колеблется воля людей, что волна,
Но есть неизменная воля святая.
Превыше времен и пространства — одна
Красою сияет идея живая,
И в вечной тревоге один недвижим
Дух мощный все движет покоем своим

(*Письма.* 3. С. 167).

В фонде С. Н. Трубецкого в Государственном Историческом музее (ОПИ ГИМ. Ф. 98. Оп. 1. Ед. хр. 7. Л. 78—85 об.; документ предоставлен нам И. В. Басиным) находятся гранки фрагмента текста *ФНЦЗ* (С. 137—152), вошедшего в главу V «Начала органической логики (продолжение)», соответствующие с. 14—30 публикации в *ЖМНП.* Иная пагинация листов гранок и иное расположение текста позволяют заключить, что этот фрагмент представляет собою не оттиск, но перенабор текста *ФНЦЗ*, возможно подготовленный *С.* для отдельного издания в виде брошюры. Нельзя исключить и того, что часть *ФНЦЗ* (или «Органической логики»), содержательно не воспроизведенная в «Критике отвлеченных начал», могла быть приложена к подготавливаемому *С.* второму изданию этого сочинения, которое в 1892 г. было доведено до корректуры (см.: *Письма.* 2. С. 180).

Границы этого отрывка см.: Наст. изд. С. 294—306 (от «то есть в полной его определенности и всецелой действительности...» — до «единством того и другого»). В тексте гранок имеется карандашная правка рукой *С.*, учтенная в настоящей публикации и отраженная в комментариях, а также дописанный в конце фрагмент, оставшийся за пределами текста. В начале гранок (л. 78) рукой *С.* (?) коричневыми чернилами написано: «NB. (Сей лист из «органической логики» или «положительной диалектики» Влад. Соловьева, печатавшейся в 1877 и 1878 гг., заслуживает внимания Сергея Николаевича, как маленькое *зеркало* для его "систематической идеалогии" (так! — *Ред.*))». Существенно, что дата публикации указана неверно — в 1878 г. продолжения публикации не воспоследовало. (Оно и не анонсировалось в заключении последнего раздела работы, хотя в журнальном оглавлении окончание публикации *ФНЦЗ* было обозначено как «продолжение».)

Если «генеалогия» цельного знания достаточно очевидно восходит к славянофилам и их немецким учителям (романтикам, Фихте), то термин «начала», один из наиболее употребляемых в ранних трактатах *С.*, эквивалентный французскому «les principes» в «Софии», связан с александрийской богословской школой и прежде всего с богословием Оригена. История понятия «начала» применительно к теологическим и богословским реалиям подробно проанализирована Э. фон Иванка; воспользуемся приведенными им сведениями.

Альбин во «Введении в платоновскую философию» называет «Трактатом о началах» собственно метафизическую часть своей книги, в которой стоит вопрос о фундаментальных началах бытия: в главе IX «речь о началах» названа теологической и отличена от «естественного» рассуждения. Выражение «начала» по отношению к учению о метафизических принципах появляется и у св. Иустина Мученика во «Второй Апологии» (гл. 7, 8), где он оспаривает стоическое уче-

ние о судьбе. Иустин отстаивает свободу воли, способной склониться как к добру, так и ко злу, и говорит, что это признавали все здравомыслящие философы: «И стоические философы в своем учении о нравственности весьма одобряют это же самое, так что из этого открывается несостоятельность их учения о началах и бестелесных вещах» (PG, 6, 456C; см.: Ранние отцы Церкви. Антология. Брюссель, 1988. С. 352). Он же говорит о пророках: «Из них можно извлечь разного рода пользу, как о началах, так и о конце, и о том, что должен знать философ» (Dial. c. Trif., 7). Прокл в связи с метафизикой Аристотеля замечает: «поскольку она занимается началами». Плотин называет «началами» высшие принципы бытия: «ипостаси, которые являются началами». Августин передает: «Плотин, в тексте, где он излагает свое учение о трех "основоначальных" субстанциях» («О граде Божием», X, 23) — и говорит далее: «что есть эти начала для платоника? Нам это известно». Халкидий в своем комментарии к «Тимею» Платона обозначает то же самое, пользуясь словом initia, очевидно передающим греч. αρχαῖ. По Альбину, αρχαῖ, или «начальные причины», это: 1) невыразимый Бог, творец всего; 2) идеи, которые являются мыслями Бога и «парадигмами» конкретного мира; 3) бесформенная материя, в которой реализуют себя идеальные формы. Для Оригена начала — Бог, то, что относится к Логосу (logika), и материя. Причем материя не является началом по преимуществу, поскольку она возникает как результат отклонения духовных существ от Бога (даже духи, наделенные эфирной материей, уже повинны в таком отклонении) (см.: *Ivánka E. v.* Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les pères de l'église. Trad. franç. PUF. 1990. P. 100—102).

У историков богословия нет единого мнения о том, как понимать слово «начала» в сочинении Оригена «О началах». Маркелл Анкирский, Бароний, Неандер, Томазиус считают, что «начала» у Оригена — главные предметы бытия: Бог, мир, человек. Церковный историк IV в. Евсевий Памфил, Гюйе, Риттер, Шнитцер, Редепеннинг, Малеванский понимают под «началами» основные истины христианского вероучения, полагая, что Ориген как христианин не мог допускать существование никаких онтологических начал, кроме Бога. И наконец, латинский переводчик Оригена Руфин (в чьем переводе и дошло до нас полностью это сочинение), Баур и некоторые другие историки совмещают и то и другое значение — в их понимании началами являются главные онтологические реалии, которые служат и главными предметами христианского вероучения.

Видимо, именно последнее понимание начал характерно для *С.* Понятие «начала» относится им прежде всего к сущему или сверхсущему, которое является «абсолютным первоначалом всего существующего». «Началами» служат и сами онтологические реальности, о которых идет речь (Эн-соф, Логос и Святой Дух), и понятия об этих онтологических реальностях, входящие в систему органической логики, определения сущего — дух, ум и душа, его осуществления в качестве сущего, бытия и сущности, способы бытия сущего — воля, представление, чувство и т. д.

Если понятие «начала» в русской послесоловьевской онтологии не прижилось, то выражение «цельное знание» фигурирует в философских проектах эпохи. Достаточно упомянуть философский дебют В. В. Розанова — его сочинение «О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания» (М., 1886). Хотя Розанову не довелось слушать лекции *С.*, он признавался, что мысль *С.* оказала на него в студенческие годы существенное влияние. В статье «Вл. Соловьев и Достоевский» он вспоминал: «Мне помнится это время, когда молодежь университетская (в Москве) сперва нере-

шительно уравнивала его с трудолюбивым и монументальным его отцом, а затем пыталась становить сына и выше отца. В ту пору я был страстным патриотом и мысль, что у нас есть такие знаменитые отец и сын, как у немцев и англичан есть тоже знаменитые в науке и искусстве родственные диады, наполняла мое сердце восторгом и гордостью. "Боже, наконец Россия имеет философа; разве может быть страна, цивилизация, литература без философов и философии!" — думал я в своих студенческих потемках. И желание, чтобы Соловьев поднялся выше, как можно выше, гораздо выше отца своего, человека основательного, но все же обыкновенного, было во мне одним из самых знойных... Поэтому, когда я впервые стал читать "Критику отвлеченных начал", как меня ни увлекали изложение и острота взглядов покойного, я все был не доволен, что он занимается чужими философиями. Когда же, когда он начнет сам философствовать! и освещать мир!! и излагать себя!!! Читатель да простит изложение этих юношеских ожиданий от философии, ибо, кто знает, может быть и сейчас ровно такие же мысли бродят в юных студенческих головах» (Новое Время. 1902. 20 сент., № 9535).

Работа *ФНЦЗ*, при всей своей важности для творческой биографии философа — в ней он впервые печатно попытался выразить основания своей «положительной метафизики», не получила сколько-нибудь заметного общественного резонанса и затерялась между двумя диссертациями и публичными «Чтениями о Богочеловечестве». Это весьма показательно — общественный интерес к «чистой» философии еще не сформировался, гораздо больше привлекает внимание факт публичности — докторский или магистерский диспут, публичные или университетские лекции. Нам не удалось обнаружить печатных отзывов о *ФНЦЗ*, что, видимо, было обусловлено как тем, что работа выходила в достаточно специальном журнале (органе Министерства народного просвещения, который редко попадал в рубрики «библиографических известий» духовных и светских журналов), так и ее незавершенностью — окончание публикации не было анонсировано, и вполне возможно, что потенциальные рецензенты могли ожидать от *С.* завершения сочинения.

С. не ссылался на *ФНЦЗ* в своих последующих произведениях, однако в Curriculum vitae, написанном в 1890 г., эта работа указывается в числе прочих, причем датой ее публикации выставляется 1877—1878 гг. (*Письма.* 2. С. 340). Идеи *ФНЦЗ* воспроизводились *С.* в более поздних сочинениях, а в «Чтениях о Богочеловечестве», прочитанных вскоре после окончания публикации *ФНЦЗ*, текстуально используются многие страницы этой работы.

I.

ОБЩЕИСТОРИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ

(о законе исторического развития)

С. 185. *Первый вопрос, на который должна ответить всякая философия... есть вопрос о цели существования.* — Ср. с началом отдела «Les principes de la théorie universelle» в «Софии»: «Общая и последняя цель всякой человеческой деятельности есть, несомненно, благосостояние человека, то есть возможно полное удовлетворение всех потребностей человеческой природы» (см.: Наст. изд. С. 9).

С. 186. *Понятие развития с начала настоящего столетия вошло не только в науку, но и в обиходное мышление.* — Учение о развитии в науке XIX в. выразилось прежде всего в учении трансформизма, постулирующем идею естественного развития органических видов путем преобразования и последовательного развития. У истоков теории трансформизма стоял И. В. Гёте, который обратил внимание на то, что костная черепная крышка у лошади составлена из нескольких костных колец, первоначально равноценных позвонкам хребта. В 1801 г. Ламарк впервые систематически изложил принципы учения о развитии в своей «Философии зоологии». Теорию трансформизма отстаивали Л. Окен, Ж. Б. Ламарк, Ж. Сент-Илер, Ч. Дарвин. В философии идея развития (в ее отличении от идеи прогресса, всегда однолинейного и телеологического) отстаивалась позитивистами, в особенности Г. Спенсером, который понимал развитие как процесс, состоящий всегда в интеграции материи и рассеянии движения, и противопоставлял ему процесс разложения — поглощения движения и дезинтеграции материи. Изложение основных концепций развития в биологии XIX в. см.: *Геккель Э.* Естественная история миротворения. Общепонятное научное изложение учения о развитии: В 2 ч. / Пер. В. Вихерского. Лейпциг; СПб., 1908. Ч. 1.

С. 186—187. *Говоря языком схоластики, внешние элементы и деятели дают только causam materialem и causam efficientem (ἀρχὴ τῆς κινήσεως) развития, causa же formalis и causa finalis заключаются в самом субъекте развития.* — *С.* перечисляет четыре причины бытия всякой вещи, впервые сформулированные Аристотелем и воспринятые средневековой схоластикой: материальная причина, действующая причина, формальная причина и целевая причина; ἀρχὴ τῆς κινήσεως — начало движения (*греч.*).

С. 189. *Этот закон, логически формулированный Гегелем, был применен... к биологии Гербертом Спенсером.* — *С.*, возможно, имеет в виду книгу Спенсера, с которой наверняка знакомился в университете: Основания биологии. Сочинение Герберта Спенсера: В 2 т. / Пер. с англ. под ред. Ал. Герда. СПб., 1870.

С. 190. *Семья, как доказывается сравнительною филологией, имела первоначально значение главным образом экономическое, будучи основана на элементарном разделении труда.* <Сноска:> *См. доказательства этого мнения в «Очерках арийской мифологии» В. Миллера, первая глава.* — *Миллер В.* Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. М., 1876. Т. 1: Асвины — Диоскуры. *В. Ф. Миллер* — филолог и этнограф, исследователь фольклора. В первой главе — «Ведийская семья», В. Миллер, вопреки утверждению *С.*, критикует расхожее представление о патриархальной семье древнего человечества, основанной на разделении труда. Он считает, что «патриархальная семья не составляет первой, самой ранней, ступени культуры, а одно из поздних ее завоеваний, и что образованию семьи предшествовал период, когда люди еще не пришли к идее индивидуального брака, когда женщины составляли общее достояние всего рода, когда отцы не знали своих детей и когда, по выражению Нестора, "люди живяху звериным образом, живуще скотьски и брака у них не бываше"» (*Миллер В.* Указ. соч. С. 2—3). Формирование моногамной семьи связывается В. Миллером с похищением жены у другого племени или с выкупом.

С. 194. *sit venia verbo* — к слову сказать (*лат.*).

С. 195. *И порознь их отыскивая жадно... И ничего мы вместе не сольем.* — Стихотворение А. К. Толстого «Слеза дрожит в твоем ревнивом взоре» (см.: *Толстой А. К.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1969. Т. 1. С. 157—158).

Следует строго различать мистику от мистицизма... — В положительной оценке мистического знания и мистицизма *С.* отступает от канона цельного зна-

ния, сложившегося в славянофильстве. Ср. у А. С. Хомякова: «Мистицизм же не есть собственно вера в невидимое и неизвестное, но неразумное желание определять то, что признается неизвестным, как будто известное, смешение признанного с сознанным и заменение ясного выражения (явно в этом случае невозможного) выражением приблизительным и метафорическим, соединенное с притязанием на логическую строгость» (*Хомяков А. С.* Записки о всемирной истории / Собр. соч. М., 1872. Т. 4. С. 459).

С. 196—197. *Великое значение мистики понято в новейшее время двумя философами самого свободномыслящего и даже отчасти отрицательного направления... Я разумею знаменитого Шопенгауэра и новейшего продолжателя его идей — Гартмана...* — Соотношению мистики, понимаемой как интуитивное постижение мира, и аскетизма посвящен § 68 4-й книги «Мира как воли и представления». Ср.: «Дело в том, что интуитивно, или in concreto, каждый человек, собственно говоря, сознает все философские истины, но ввести их в абстрактное знание, в рефлексию, должен философ, который ничего иного делать не должен и не может. Таким образом, здесь, быть может, впервые внутренняя сущность святости, самоотрицания и умерщвления воли, аскеза выражена абстрактно и свободно от всего мифического как отрицание воли к жизни, наступающее после того, как полное познание собственной сущности стало для нее успокоением всякого волеения. Напротив, это непосредственно познали и выразили своими деяниями все те святые, аскеты, которые при одинаковом внутреннем познании говорили об этом самым различным образом в соответствии с догматами, воспринятыми однажды их разумом, вследствие чего индусский, христианский, ламайский святые должны отдавать отчет в своих действиях самым различным образом, что, однако, для существа дела совершенно безразлично» (*Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. М., 1993. Т. 1. Критика кантовской философии. С. 477). Об М. Экхарте, И. Таулере и других мистиках Шопенгауэр писал: «По моему мнению, учения этих истинных христианских мистиков относятся к учениям Нового завета, как спирт к вину. Или: то, что в Новом завете мы видим как бы через дымку и туман, выступает перед нами в произведениях мистиков без оболочки, в полной ясности и отчетливости. И наконец, Новый завет можно рассматривать как первое, мистиков — как второе посвящение [в тайну] (так в цитируемом изд. — *Ред.*)» (Там же. С. 481). Э. фон Гартман писал: «Истинная мистика есть нечто, глубоко лежащее в существе человеческом, нечто, само по себе нормальное, хотя и легко допускающее болезненные наросты, нечто высоко ценное как для индивидуума, так и для человечества» (*Гартман Э. ф.* Сущность мирового процесса, или Философия бессознательного: В 3 вып. / Пер. А. А. Козлова. М., 1873. Вып. 1. С. 249—250). Мистическим путем достигается непосредственное чувство единства Я и абсолютного. Сущность мистического состоит, по Гартману, «в наполнении сознания содержанием (чувство, мысль, желание), которое независимо от нашей воли всплывает из Бессознательного» (Там же. С. 252). В основании великих философских систем, как считает Гартман, лежит мистическая интуиция, и понимание их возможно лишь через адекватный этой интуиции мистический опыт. Философия оказывается, таким образом, попыткой рационализовать мистическое, сделать достояние мистика достоянием всего человечества.

С. 198. *Respublica имела характер священный (sacer populus romanus)... верховный жрец был вместе с тем и rex, и первоначально не по одному только названию (rex sacrorum), а и на самом деле.* — Священный римский народ (*лат.*), царь священнодействий (*лат.*). До упразднения царской власти в Риме (приблизительно до 510 г.

до н. э.) царь был верховным жрецом и назначал всех жрецов и жриц. Т. Моммзен писал: «Единство римского народа, наглядно изображавшееся в религиозной области римским Дионисом, юридически олицетворялось в царе, которому даны все атрибуты высшего божества. Колесница даже внутри города, где все обыкновенно ходили пешком, жезл из слоновой кости с орлом, румяна на лице, золотой венок из дубовых листьев — таковы были знаки отличия как римского бога, так и римского царя. Но было бы большой ошибкой считать римское государственное устройство за теократию; понятия о боге и о царе никогда не сливались у италиков так, как они сливались у египтян и у восточных народов. Царь не был для народа богом, а скорее был собственником государства. Поэтому мы не находим у римлян понятия об особой божьей благодати, ниспосланной на один род, или о какой-либо таинственной волшебной силе, благодаря которой царь считался бы созданным из иного материала, чем другие люди» (*Моммзен Т.* История Рима. СПб., 1994. Т. 1. С. 68). В период республики верховные жреческие функции перешли к «царю священнодействий» (rex sacrorum).

С. 199. *Как profanum или naturale от sacrum или divinum* — как мирское или природное от священного или божественного (*лат.*).

Знаем, что от Бога есмы, и мир целый во зле лежит. — 1 Иоан. 5:19. *С.* совмещает перевод и церковнославянский текст. По-церковнославянски: «Вемы, яко от Бога есмы, и мир весь во зле лежит». В синодальном переводе: «Мы знаем, что мы от Бога и что весь мир лежит во зле».

С. 199—200. *Для первоначальных христиан вселенная разделялась на два царства — царство Божие, состоявшее из них самих, и царство злого начала, состоявшее из упорных язычников... Такое воззрение подробно развивается, как известно, Августином в его De civitate Dei.* — В сочинении «О граде Божием» Августин противополагает языческому царству — граду земному — церковь как град Божий, единственный нормальный общественный союз. На страницах «О граде Божием» идея христианского государства практически отсутствует, поскольку ранние христиане были убеждены, что государство, враждебно настроенное к христианам, и язычество суть понятия соотносительные. В идее двух градов вечному городу, Риму языческому, символизирующему град земной, противопоставлен находящийся в странствии град Божий, собирающий граждан разных народов в единое общество — видимую Церковь, которая в свою очередь является образом невидимой.

С. 200. *Государство римско-византийское сохранило совершенно языческий характер... Между тем христианство для того и являлось, чтобы упразднить власть закона.* — Отношение к римско-византийскому государству как к языческому по сути, несмотря на то что христианство было воспринято им как официальная религия, текстуально близко страницам соррентийского диалога «Софии», однако в *ФНЦЗ* этот фрагмент значительно расширен и преобразован в очерк взаимоотношений церкви, государства и общества вплоть до новейшего времени. Нельзя исключить, что позиция *С.*, выраженная в *ФНЦЗ*, оказала существенное влияние на Достоевского во время работы над романом «Братья Карамазовы». Писатель исходил из того, что государство, олицетворяющее языческое начало, и церковь могут сойтись лишь в ложном компромиссе, никогда не достигнут истинного единства. В черновых материалах к «Братьям Карамазовым» он писал: « — Что церковь — для шутки или нет?

Если не для шутки, то как же ей соглашаться рядом допускать то, что допускает государство как установление языческое, ибо многое осталось в государстве еще с древнего Рима как языческое, а к христианскому обществу принадлежащее.

Мнение это основано на нормальности языческого порядка, а стало быть, и всех его отправлений. Между прочим, и на нормальности языческого уголовного суда. Государственное и языческое — это все равно. Если церковь допустит языческий суд, то она отречется от своего назначения. Не борьбой, но в идеале.

Элементы — богословский и юридический, ирократия и бюрократия.

Что это смешение элементов будет вечное, что его и *нельзя* привесть в нормальный порядок, разъяснить, потому что ложь лежит в основании» (*Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Л., 1976. Т. 15. С. 208).

Однако в отличие от Достоевского *С.* верит в возможность внутреннего проникновения церкви в государственную жизнь, что составит основу его теократической идеи, проповеданной в 1880-е гг. Наиболее четко эта идея выражена им еще в «Софии» (см.: Наст. изд. С. 149).

С. 201. *У этого низшего слоя является своя особенная религия, — катаризм, или альбигойство, возникшая впервые на славянском Востоке под именем богумильства и оттуда распространившаяся по всему кельто-славянскому миру. — Богомильство* (от имени попа Богомила, жившего в Болгарии во второй половине X в.) — дуалистическое учение, восходящее к гностицизму и манихейству, распространившееся в Болгарии и странах Балканского полуострова, адепты которого считали, что мир сотворен злым богом — Люцифером, или Сатанаилом, отождествляемым ими с Богом Ветхого Завета. Докетизм в христологии (учение о призрачности воплощения Иисуса Христа), крайний аскетизм, отрицательное отношение ко всему материальному и отвержение брака и деторождения сближали богомильство с маркионитством и другими раннехристианскими гностическими сектами. Впрочем, этические послабления не допускались только для совершенных — прошедших обряд consolamentum, который зачастую откладывался до самой смерти. *Катары*, или *альбигойцы* (от г. Альби на юге Франции), представляли собой сходное явление в Западной Европе, имели свои церкви и иерархию. Западное манихейство, связанное, по всей видимости, с восточными влияниями, обнаружилось в начале XI в. в Италии, а оттуда перекочевало во Францию и Фландрию.

Крестовый поход против альбигойцев был последним важным актом общей союзной деятельности римской церкви и государства. — Крестовый поход против альбигойцев на юг Франции был инспирирован папой Иннокентием III (поводом послужило убийство папского легата Пьера Кастельно в 1208 г.). Войско крестоносцев, предводимое Симоном Монфорским, после долгой и кровавой борьбы подавило ересь и, обратясь против считавшегося ее покровителем Раймунда VI Тулузского (1211), подчинило почти все его владения. Иннокентий III стремился к слиянию церкви и государства и считал, что он — наместник Христа на земле — призван стоять во главе всех земных государств и обладает правом на безусловное повиновение всех земных государей. При Иннокентии происходит насильственное соединение восточной и западной церквей (Константинополь был взят крестоносцами в 1204 г., в самом начале его понтификата) и полное подчинение восточного патриарха папе. Самой важной задачей Иннокентий считал установление отношений с Германской империей, но в этом деле, лавируя между претендентами на корону Филиппом Швабским и Оттоном IV, он не достиг значительных успехов.

Разрыв между ними, совершившийся еще ранее в Германии, скоро распространился на большую часть Европы. — В середине XI в. распоряжение папским

престолом перешло в руки германского императора Генриха III. Тогда же на фоне падения авторитета папской власти вследствие нравственной распущенности и бездеятельности пап и духовенства возникло движение монахов французского монастыря Клюни, выступавших за отречение духовенства от светских интересов, с одной стороны, и за освобождение церкви от влияния светской власти — с другой. Значительную роль в этом движении сыграл монах Гильдебрандт, впоследствии возведенный на папский престол под именем Григория VII. Ему удалось отвоевать право коллегии кардиналов на избрание пап, а императору оставалось лишь право утверждать избрание в соответствии с апостольскими правилами. Именно с этого времени началась почти двухсотлетняя борьба пап и германских императоров за приоритет, прежде всего за инвеституру, т. е. за право светских владетелей раздавать духовные должности. Иннокентию III и его преемникам удалось создать самостоятельное папское государство. Они вели продолжительную борьбу с германской династией Гогенштауфенов и одержали над ними полную победу с падением последнего Гогенштауфена — Конрадина — в 1268 г., но вскоре папство почти на семьдесят лет попало в полную зависимость от французских королей («авиньонское пленение» пап). См. об этом: *Тальберг Н.* История христианской церкви. М., 1991. С. 313—325.

С. 202. *tièrs-état* — третье сословие (*фр.*).

С. 204. *de jure; de facto* — юридически; фактически (*лат.*).

С. 206. *Философию, которая признается служанкой богословия, и только к концу средних веков (в эпоху Возрождения) она освобождается от этой службы.* — Выражение восходит к Петру Дамиани из Равенны. В 5-й главе книги «De divina omnipotentia», обращаясь к толкованиям слов св. Иеронима: «Бог может все, кроме того чтобы бывшее сделать небывшим», — он, сетуя на «невежественных ученых», которые своими ненужными вопросами и сомнительными аргументами потрясают основания веры, упрекает их в том, что они противопоставляют свои заключения всемогуществу Бога, и утверждает, что философия должна трактоваться христианином как прекрасная пленница Иудеем, желающим взять ее в жены (Втор. XXI: 10—13). Эта счастливая находка человеческого разума (т. е. философия) не должна высокомерно требовать для себя права распоряжаться (jus magisterii), но она должна, как служанка, быть готовой слушаться своей госпожи (т. е. теологии) (velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire. — PL. T. 145. P. 612). У Фомы Аквинского эта мысль выражена так: «Эта наука (теология) может взять нечто от философских дисциплин, но не потому, что испытывает в этом необходимость, а лишь ради большей доходчивости преподаваемых ею положений. Ведь основоположения свои она заимствует не от других наук, но непосредственно от Бога через Откровение. Притом же она не следует другим наукам как высшим по отношению к ней, но прибегает к ним, как к подчиненным ей служанкам» (*Фома Аквинский.* Сумма теологии. I, q. 1, 5 ad 2 // Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1, ч. 2. С. 827).

Диалектическая необходимость перехода от господства авторитета к господству разума указана мною в сочинении «Кризис западной философии» в начале Введения. — Ср.: Наст. изд. Т. 1. С. 40—41.

С. 207. *В сочинениях аббата Гратри, в истории средневековой философии Штёкля.* — *А. А. Гратри* — католический аббат, историк, философ и полемист, противник догмата о непогрешимости папы. Наиболее известно его сочинение «Les sources. Conseils pour la conduite de l'esprit» (P., 1862). См. также: *Gratry A.*

Cours de philosophie. P., 1864. *А. Штёкль* — профессор философии в Эйхштадте. *С.* ссылается на его соч.: *Stöckl A.* Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Mainz, 1864—1866.

С. 208. *pia desideria* — наилучшие пожелания (*лат.*).

Знай, для любви и для счастья мне нужно бессмертье... Сердце грызет, как змея, отравляет блаженство. — Автор стихотворения не установлен.

С. 209. *Правда все та же! средь мрака ненастного... Выйдем торжественно с нашей святынею.* — Неточная цитата из стихотворения А. К. Толстого «Против течения». У Толстого: «Други, гребите! Напрасно хулители / Мнят оскорбить нас своею гордынею... » (*Толстой А. К.* Собр. соч. Т. 1. С. 186—187).

vulgus — стадо (*лат.*).

Вульгарная Афродита не может обладать венцом Афродиты небесной. — Притча о двух Афродитах рассказывается Павсанием в «Пире» Платона: «Все мы знаем, что нет Афродиты без Эрота; следовательно, будь на свете одна Афродита, Эрот был бы тоже один; но коль скоро Афродиты две, то и Эротов должно быть два. А этих богинь, конечно же, две: старшая, что без матери, дочь Урана, которую мы называем поэтому небесной, и младшая, дочь Дионы и Зевса. которую мы именуем пошлой. Но из этого следует, что и Эротов, сопутствующих обеим Афродитам, надо именовать соответственно небесным и пошлым» (*Платон.* Пир. 180 d-e // Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 89). *С.* по-своему трактует этот образ в свете своего учения о Вечной Женственности — Софии в стихотворении «Das Ewig-Weibliche. Слово увещательное к морским чертям» (1898). Приведем схему из бумаг *С.* (РО ИРЛИ. Ф. 240. Оп. 2. № 159. Л. 4), где встречаем, помимо двух поименованных здесь Афродит, еще и третью — Афродиту восстановленную. Нет сомнения, что Афродита тождественна здесь с Софией.

		сила	Дух	
	Дух	сознание		
		воля		
		воображение		
Эн-соф	Ум	разумение	Ум	Адам Кадмон
		желание		
		чувство		
	Душа	ощущение	Душа	
		хотение	Αφροδίτη Οὐρανία	
			Αφροδίτη πάνδημος	
			Αφροδίτη Αναστασία	
	Sophia prima	Sophia secunda		

Владимир Соловьев

С. 210. *И если восточный мир, представляющий первый момент — исключительного монизма, уничтожает самостоятельность человека и утверждает только бесчеловечного бога, то западная цивилизация стремится прежде всего к исключительному утверждению безбожного человека...* — Здесь *С.* конспективно излагает содержание статьи «Три силы», снабженной авторским примечанием: «Печатая эту речь в том виде, как она была прочитана в публичном заседании Общества любителей российской словесности, считаю нужным заметить, что более подробное развитие той же темы будет дано мною в исторических пролегоменах к сочинению "О началах цельного знания", которого первая часть теперь печатается» (см.: Наст. изд. Т. 1. С. 199).

С. 211. *Сочти все радости, что на житейском пире... Есть нечто лучшее — не быть.* — Строфа из стихотворения Дж. Г. Байрона «Эвтаназия», 9:

Count o'er the joys thine hours have seen,
Count o'er thy days from anguish free,
And know, whatever thou hast been,
'This something better not to be.

Возможно, перевод *С.* На языке оригинала цитируется А. Шопенгауэром во 2-м томе книги «Мир как воля и представление» (Гл. 46 «О ничтожности и страданиях жизни»), откуда, вероятнее всего, *С.* мог ее почерпнуть (см.: *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Т. II. М. 1993. С. 579).

С. 214. *Свободную теософию, или цельное знание.* — Это определение своей философии, впервые появляющееся у *С.* в настоящей работе, восходит к понятию теософии (богомудрия) у Я. Бёме и славянофильским моделям «живознания» (А. С. Хомяков), «цельного разума» (И. В. Киреевский). Идея органического единства научного знания весьма характерна для сознания второй половины XIX в., когда идея систематизации научного знания ставилась во главу угла позитивизмом и научным эмпиризмом. Однако многочисленные классификации наук производились без выделения внутреннего принципа или метафизической предпосылки такой классификации. Именно в соловьевском смысле понятие цельного знания трактуется, например, В. В. Розановым в его первой и основной философской работе — «О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания» (1886).

С. 215. *Примет она его не вся разом, а первоначально лишь через более узкий союз, братство или общество в среде русского народа.* — В конце одного из планов, близких по времени написания к *ФНЦЗ*, *С.* писал: «Сознательное усвоение и свободное осуществление вселенской идеи православия (всеединства) является в настоящее время задачей для тесного кружка людей в среде Православной Церкви, признающих эту идею. Такой кружок впоследствии должен преобразоваться в более обширный духовный союз или братство и затем постепенно распространиться на всю церковь, организуя вселенскую жизнь и деятельность в формах свободной теократии, свободной теософии и свободной теургии» (РО ИРЛИ. Ф. 240. Оп. 2. № 159. Л. 31 об.).

summum bonum — высшее благо (*лат.*).

С. 216. *Познайте истину, и истина сделает вас свободными* — Иоан. 8:32.

II.

О ТРЕХ ТИПАХ ФИЛОСОФИИ

С. 218. *Так, например, слово «химия», значащее этимологически «черноземная», или же «египетская»... в современном своем смысле имеет, конечно, очень мало общего с черноземом или с Египтом.* — Первоначальное значение и происхождение этого слова неизвестно; возможно, что оно просто старое название Северного Египта, и тогда наука Chemi значит — египетская наука; но так как Chemi кроме Египта обозначало еще черный цвет, а μελάνωσις (чернение) считалось операцией, неизбежной при превращениях металлов, то может быть, что τέχνη τῆς χημείας Олимпиодора есть искусство приготовления этого чернящего вещества (*ЭС.* Т. XXXVII. СПб., 1903. С. 249). Плутарх свидетельствует, что Египет ранее

назывался χημία, Зосима называет так целую науку — χήμα, под которой подразумевает искусство делать золото и серебро. У Т. Моммзена читаем: «"Черная земля" — таково значение туземного названия страны Хеми — представляет собой лишь узкую двойную полосу по обе стороны могучего Нила» (*Моммзен Т.* История Рима. СПб., 1995. Т. V. С. 418). Ср. в статье *С.* «Форма разумности и разум истины» (1899): «Одному моему знакомому тайный голос беспрестанно твердил во сне: ступай в Египет, ступай в Египет, — а потом оказалось, что ему нужно было заниматься химией, и что именно этого требовал от него вещий голос, выражавшийся, как и все пророческое, в форме довольно дикого каламбура (древнее имя Египта — *хем, черная земля*, откуда и название химии)» (*СС*[2]. 9. С. 166).

praejudicium — заранее известное решение (*лат.*).

С. 219. *le mot de l'énigme* — ключевое слово, разгадка (*фр.*).

τὸ ἄπειρον Анаксимандра — беспредельное (*греч.*). *Анаксимандр* — ионийский натурфилософ из Милета. «Он учил, что первоначалом и основой является беспредельное (τὸ ἄπειρον), и не определял его ни как воздух, ни как воду, ни как что-либо иное» (*Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 93).

гилозоизмом... натурфилософы XV и XVI века, преимущественно величайший из них — Джордано Бруно. — В XV в. натурфилософами-гилозоистами (от ὕλη — материя и ζωή — жизнь (*греч.*)), по преимуществу созерцателями, а не экспериментаторами, выступали философы флорентийской академии Марсилио Фичино и Пико делла Мирандола. Именно одушевленность природы лежит в основании «природной магии» последнего, устремляющейся к постижению природных тайн. К философам XVI в., исповедовавшим принцип универсальной одушевленности мира, следует прежде всего отнести физика Парацельса (Теофраста Бомбаста фон Гогенхейма), Бернардино Телезио, Томмазо Кампанеллу и Джордано Бруно, приговоренного инквизицией к сожжению на костре. В учениях двух последних мыслителей особое место занимало не только платоническое, но и герметическое влияние, магия и астрология.

С. 220. *Все существующее состоит из силы и вещества, — Kraft und Stoff.* — *С.* излагает позицию немецкого философа и естествоиспытателя Людвига Бюхнера, представленную в работе: *Büchner L.* Kraft und Stoff. Empirisch-naturphilosophische Studien. In allgemein-verständlicher Darstellung. 4-te verm. Frankfurt a. M., 1856. В пору активных штудий *С.* существовало выпущенное нелегально студенческим кружком Заичневского и Аргиропуло литографическое издание русского перевода: Сила и материя. Естественная философия в общепонятном изложении д-ра Бихнера (Louis). Шестое пополненное и улучшенное издание (Frankfurt a. M., 1860). М., 1860. Начинается работа с цитат единомышленников Бюхнера — Я. Молешотта, Э. Дюбуа-Реймона, Котта, смысл которых заключается в том, что сила есть свойство материи, что материя и сила не существуют раздельно и есть отвлеченные понятия, характеризующие один и тот же предмет.

С. 223. *Те самые современные эмпирики, которые так смеются над схоластиками... сами совершенно серьезно объявляют, что всеобщность и необходимость, иначе — неизменность законов явлений основывается на той аксиоме, что природа постоянна и однообразна в своих действиях.* — Схоластический тезис о том, что природа не терпит пустоты, восходит к «Физике» Аристотеля (IV, 6-9), где, споря с античными атомистами, он приходит к выводу о том, что «не существует пустоты ни в отдельности (ни вообще, ни в редком), ни в возможности, — разве только пожелает кто-нибудь во что бы то ни стало называть пустотой причину движения»

(217 b 20-23 // *Аристотель.* Соч. Т. 3. С. 145). Вечность и непрерывность движения у Аристотеля обусловлены наличием перводвигателя — первопричины всякого движения, а переход из состояния покоя в состояние движения каждого конкретного тела — действием движущей причины или энергии. *Современные эмпирики,* под которыми подразумеваются, вероятно, позитивисты, руководствуются метафизическим постулатом, сформулированным И. Ньютоном в третьей книге «Математических начал натуральной философии». Правило III гласит: «Такие свойства тел, которые не смогут быть ни усиляемы, ни ослабляемы и которые оказываются присущими всем телам, над которыми возможно произвести испытания, должны быть почитаемы за свойства всех тел вообще.

Свойства тел постигаются не иначе как испытаниями; следовательно, за общие свойства надо принимать те, которые постоянно при опытах обнаруживаются и которые, как не подлежащие уменьшению, устранены быть не могут. Понятно, что в противность ряду опытов не следует также уклоняться от сходственности в природе, ибо природа всегда проста и всегда с собой согласна» (*Ньютон И.* Математические начала натуральной философии / Пер. А. Н. Крылова. М., 1989. С. 503).

veritates aeternae et universales — вечные и всеобщие истины (*лат.*).

idem per idem — то же самое через то же самое (*лат.*).

С. 224. *Но и о самом себе как субъекте я знаю только в состояниях своего сознания... но это нелепо, так как мое сознание уже предполагает меня.* — Это картезианское в своей основе положение было впоследствии оспорено *С.* в статье «Первое начало теоретической философии» (1898), где он писал: «Самодостоверность наличного сознания как внутреннего факта не ручается за достоверность сознаваемых предметов как внешних реальностей; но нельзя ли из этого сознания прямо заключать о подлинной реальности *сознающего субъекта* как особого самостоятельного существа, или мыслящей субстанции? Декарт считал такое заключение возможным и необходимым, и в этом за ним доселе следуют многие. И мне пришлось пройти через эту точку зрения, в которой я вижу теперь весьма существенное недоразумение» (*СС*^{2}. 9. С. 107—108).

С. 225. *κατ᾽ἐξοχήν* — по преимуществу (*греч.*).

С. 226. *Логическая необходимость, приводящая к нулю последовательный идеализм, была указана многими, например (чтобы упомянуть о последнем) Гартманом в его «Grundlegung des transcendentalen Realismus».* — См.: *Hartmann E. v.* Kritische Gründlegung des Transcendentalen Realismus. Eine Sichtung und Fortbildung der erkenntnisstheoretischen Principien Kant's. B., 1875; см., в частности: Einleitung. a) Aufgabe der Untersuchung. S. 1—7.

Большая посылка эмпирического натурализма утверждает, что истинно сущее находится во внешнем мире, в природе, и что способ его познания есть внешний опыт. — Ср. в «Кризисе западной философии» силлогизм, в котором посылками и заключением служат выделенные *С.* три ступени в развитии философского эмпиризма (см.: Наст. изд. Т. 1. С. 125).

С. 227. *Каким оно является, например, в картезианском и вольфовском деизме...* — Доказательство бытия Божьего в третьем «Метафизическом размышлении» Рене Декарта строится на антропологическом и гносеологическом основании: к достоверности «я существую» присоединяется достоверность существующей во мне идеи наисовершенного существа. Мы находим в себе представление о Божестве как всереальнейшем и всесовершенном существе с не меньшей ясностью и отчетливостью, чем представление о бытии нас самих, поскольк-

ку, считая самих себя несовершенными, мы сравниваем свое бытие с бытием существа всесовершенного. Таким образом, идея Бога для Декарта существует не сама по себе, но обнаруживается в нас. У последователя Декарта и Лейбница Христиана Вольфа Бог является логически необходимым первоначалом Вселенной. Будучи приверженцем декартовского рационализма, Вольф считал, что теоретическое познание априорно и строго дедуктивно, поэтому всякое суждение должно быть выведено путем логического доказательства из его основ. Бог же рассматривался им как верховный принцип, из которого все остальные принципы должны выводиться с абсолютной необходимостью.

С. 228. *eo ipso* — тем самым (*лат.*).

С. 230. *Это тройственное деление философии, вытекая из самой ее природы, имеет очень древнее происхождение...* — Впервые четкое деление философии на физику, этику и логику было проведено учеником Платона Ксенократом, который после смерти Спевсиппа стал главой платоновской Академии и систематизировал платоновское учение. Затем это деление закрепилось в школах стоиков и Эпикура.

III.

НАЧАЛА ОРГАНИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ: ХАРАКТЕРИСТИКА ЦЕЛЬНОГО ЗНАНИЯ...

С. 233. *Это признает в известном смысле и эмпиризм, который уже в лице своего родоначальника Бэкона Веруламского видит в знании величайшее средство к могуществу или власти над природой.* — Сам Фрэнсис Бэкон не причислял себя к эмпирикам и не считал себя основателем новой философской школы. Во второй части «Нового Органона» он писал: «Мы извлекаем не практику из практики и опыты из опытов (как эмпирики), а причины и аксиомы из практики и опытов и из причин и аксиом снова практику и опыты как законные истолкователи природы» (*Бэкон Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1972. Т. 2. С. 70—71). Усматривая задачу философии в том, чтобы выработать путь постепенной индукции, «законной и истинной индукции, дающей ключ к интерпретации», Бэкон видел неудачу своих предшественников в их эмпиризме или догматизме. «Те, кто занимался науками, были или эмпириками или догматиками. Эмпирики, подобно муравью, только собирают и довольствуются собранным. Рационалисты, подобно паукам, производят ткань из самих себя. Пчела же избирает средний способ: она извлекает материал из садовых и полевых цветов, но располагает и изменяет его по своему умению. Не отличается от этого и подлинное дело философии. Ибо она не основывается только или преимущественно на силах ума и не откладывает в сознание нетронутым материал, извлекаемый из естественной истории и из механических опытов, но изменяет его и перерабатывает в разуме» (Там же. С. 58).

С. 234. *Sapienti sat* — для понимающего достаточно (*лат.*).

С. 235. *Существовали и существуют религиозные и философские системы, которые весь физический и весь психический мир признают за анормальное видоизменение мистического бытия, за отпадение от него.* — Среди современных философов *С.* имеет в виду, по-видимому, прежде всего системы трансцендентального идеализма Фихте и Шеллинга, где мир мыслится как результат некой метафизической катастрофы — отпадения от Абсолютного мира идей и его самостоятельного бытия.

ex nihilo nihil — в полном виде: ex nihilo nihil fit — из ничего ничего не происходит (*лат.*).

С. 236. μετάβασις εἰς ἄλλο γένος — переход в другой род (*греч.*). Логическая ошибка, разновидность так называемой подмены тезиса.

petitio principii — подмена тезиса (*лат.*).

С. 237. *Natur ist Sünde, Geist ist Teufel.* — Природа — грех, душа — дьявол (*нем.*) — цитата из второй части «Фауста» И. В. Гёте. Сцена «Kaiserliche Pfolz. Saal des Thrones» («Императорский дворец. Тронный зал»).

Вместе со многими прежними философами назовем умственным созерцанием, или интуицией (intellektuelle Anschauung, intuition). — Учение об интеллектуальной интуиции восходит к Декарту, на нем основывается наше представление о мыслящей субстанции и всесовершенном существе. Согласно Фихте, интеллектуальная интуиция — необходимое для философа созерцáние самого себя при выполнении акта, благодаря которому у него возникает Я. «Оно есть непрерывное созерцание того, что я действую, и того, чтó за действие я совершаю; оно есть то, чем я нечто познаю, ибо это нечто произвожу» (*Фихте И. Г.* Второе введение в наукоучение // Соч.: В 2 т. СПб., 1993. Т. 1. С. 489). Наличие способности интеллектуального созерцания не доказывается логически, но усматривается непосредственно в самом себе и соединено всегда с каким-нибудь чувственным созерцанием — отсюда его именование интеллектуальной интуицией. У Фихте идею интеллектуального созерцания заимствует Шеллинг: интеллектуальное созерцание в отличие от чувственного производит свой объект, т. е. Я. Само Я в качестве объекта возникает лишь как продукт знания о самом себе, т. е. интеллектуальной интуиции. Действие интеллигенции, по Шеллингу, может быть понято «только путем собственного непосредственного внутреннего созерцания». Интеллектуальное созерцание сопровождает продуцирующие акты мыслящего Я. В «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинг так определяет сущность интеллектуального созерцания: «Интеллектуальное созерцание есть орган трансцендентального мышления. Ибо задача трансцендентального мышления состоит в том, чтобы посредством свободы сделать для себя объектом то, что обычно не есть объект; оно предполагает способность производить и одновременно созерцать определенные действия духа; таким образом, продуцирование объекта и само созерцание составляют абсолютное единство» (*Шеллинг Ф. В. Й.* Соч.: В 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 258; пер. В. Колубовского).

С. 238. *universalia post rem* — универсалии после вещей (*лат.*).

nomina или voces — имена, вещи (*лат.*).

universalia ante rem — универсалии до вещей (*лат.*).

С. 241—247. *Что касается до первого, популярного скептицизма... что и требовалось показать.* — Ср. с разделом «Начала вселенского учения» в «Софии»: «Прежде чем исследовать философские доводы, с помощью которых хотят доказать невозможность метафизики, надо сказать несколько слов о распространенном, я бы даже сказал, расхожем, аргументе, употребляемом наиболее часто с той же целью <...> метафизическое познание, как по свойству своего предмета, так и по свойству познающего субъекта и самого познания, безусловно возможно, что и требовалось доказать» (Наст. изд. С. 45, 157).

С. 241—242. *in's Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist* — В глубины природы не проникает ни один сотворенный дух (*нем.*). Цитата из поэмы «Die Falschheit menschlicher Tugenden» Альбрехта фон Галлера, неоднократно цитируемая С. по-немецки и в переводе. См. примеч. к разделу «Начала вселенского учения» в «Софии» (см.: Наст. изд. С. 328).

С. 247. *in genere* — вообще (*лат.*).

exempli gratia — ради примера (*лат.*).

С. 249. *«Kritik der reinen Vernunft» Канта, «Die Wissenschaft der Logik» Гегеля и «System of Logic» Милля — вот три канонические книги, между которыми должна выбирать школьная философия в области логики.* — *Kant Immanuel.* Kritik der reinen Vernunft. Riga, 1781; *Hegel G. W. F.* Wissenschaft der Logik. Bd. 1. Die objektive Logik. 1812. Bd. 2. Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff. 1816; *Mill John Stuart.* A system of logic, ratiocinative and inductive, being a connected view of scientific investigation: In 2 vol. 4th ed. L., 1856.

С. 251. *prius* — первое (*лат.*).

С. 253. *Но абсолютное сверхсущее есть вместе с тем начало всякого бытия... настоящее ἕν καὶ πᾶν.* — Фрагмент заимствован из первого диалога каирской триады «Софии». Ср.: «Но абсолютное начало есть начало всего существующего, единое есть начало всякой множественности <...> оба эти стремления в их истине, познать и осуществить истинное *ἕν καὶ πᾶν*» (Наст. изд. С. 91).

suffrage universel — всеобщее избирательное право (*фр.*).

С. 257. *Диалектика как определенный вид философского мышления является впервые у элеатов, затем у Горгия.* — Изложение сочинения софиста Горгия Леонтийского «О несущем, или О природе» см.: *Секст Эмпирик.* Соч.: В 2 т. М., 1975. Т. 1. С. 73—75. Указанные *С.* три тезиса см. на с. 73. Горгий приходит к целому ряду апорий, на основании которых заключает о невозможности отыскать критерий истины.

С. 258. *salto mortale* — рискованный трюк, букв.: смертельный прыжок (*итал.*).

IV.

НАЧАЛА ОРГАНИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ (ПРОДОЛЖЕНИЕ). ПОНЯТИЕ АБСОЛЮТНОГО...

С. 259. *Немецкий натуралист Геккель сравнивает ученых, занимающихся одним накоплением эмпирического материала, с теми любителями, которые собирают коллекции почтовых марок.* — Эрнст Геккель — немецкий естествоиспытатель, философ-позитивист, художник (автор альбома «Красота форм в природе»), продолжатель и популяризатор Дарвина; применил его учение об эволюции биологических форм к человеку и сформулировал тезис о животном происхождении человеческого рода. Указанная *С.* метафора нами не обнаружена, но, видимо, *С.* имел в виду первое большое исследование Геккеля: *Häckel E.* Generelle Morphologie der Organismen (B., 1866), в предисловии к которому Геккель достаточно язвительно критикует эмпириков и систематиков, занимающихся лишь классификаторством. Ср.: «Громадное большинство нынешних морфологов, а также и так называемых "систематиков", которые описывают либо внешние формы, как в так называемой "сравнительной анатомии", либо внутреннее строение организмов (не сравнивая их, не размышляя всерьез о главном предмете исследования), так безмерно далеко удалилось от цели нашей науки, что совершенно потеряло ее из виду. Они довольствуются этим, не ставя под вопрос свое представление, поверхностно исследуя органические формы (безразлично, во внешнем ли их образе или во внутреннем строении) и пространно описывая и изображая их в толстых томах и бессмысленных книгах. Когда же этот весьма бесполезный балласт вне-

сен в анналы морфологии и выставлен на всеобщее любование, они достигают своей цели» (Ibid. S. 6—7; пер. А. Козырева).

С. 260. *Если невозможно чистое, безусловно независимое знание, то точно так же невозможна чистая, безусловно независимая нравственность, то есть свободная от всякого познавательного и эстетического элемента (Кантов практический разум).* — Этика Канта, или учение о «практическом разуме», в основании которого лежит моральный закон, или «категорический императив», изложена в «Критике практического разума» (1788).

И разрешить торжественным аккордом их голосов мучительный разлад. — Неточная цитата из стихотворения А. К. Толстого «О, не пытайся дух унять тревожный...» (у Толстого — «и разрешит торжественным аккордом») (*Толстой А. К.* Собр. соч. Т. 1. С. 94).

С. 261. *toto coelo* — букв.: на целое небо (*лат.*), т. е. на расстояние от Земли до Луны.

С. 262. *И если в чувстве ты блажен всецело... Бессмертный пыл небесного огня.* — Цитата из «Фауста» И. В. Гёте (часть I, сцена «Сад Марты»). Перевод, вероятно, выполнен *С.*

implicite — подразумеваемо (*лат.*), от implico — вплетать, глубоко вселять.

С. 263. *Это положительное ничто, или эн-соф каббалистов.* — См. примеч. к с. 93. В лекции, прочитанной, по всей видимости, на Высших женских курсах в Санкт-Петербурге в марте 1882 г. (это пятая и, вероятно, заключительная лекция, конспект которой был сделан Вельгорской), *С.* вернется к определению двух начал в абсолютном и затронет в связи с этим каббалистическое понимание абсолютного: «Эн-соф Еврейского религиозного мировоззрения тождествен с Нирваною буддизма по своему этимологическому значению. Однако и в Каббале отрицательное ничто Индии является ничто положительным. Оно называется ничто лишь потому, что стоит выше всего, выше всей жизни, не исчерпывается ничем и, следовательно, все в себе заключает. Божество понимается, с одной стороны, как абсолютная потенция всего. Все, весь мир является как раскрытие, как обнаружение того, что есть в Божестве. Таким образом, Каббалистическое воззрение различает в Божестве два начала: 1) сущность Божества, абсолютную потенцию всего, Deus implicite, и 2) абсолютную действительность как деятельное начало жизни, Deus explicite. По терминологии Спинозы, первое начало можно обозначить словом natura naturans, второе — natura naturata» (РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 1. Л. 57—58).

denn Alles muss in Nichts zerfallen, / Wenn es im Seyn beharren will. — И все к небытию стремится, / Чтоб бытию причастным быть (*нем.*). — Заключительные строки из стихотворения И. В. Гёте «Одно и все» (*Гёте И. В.* Собр. соч. Т. 1. С. 494; пер. с нем. Н. Вильмонта).

Этот верховный логический закон ... великого апостола: Бог есть любовь. — Ср. с «Софией»: «Потому что эта идея есть не что иное как логическое выражение великой моральной и физической реальности — любви <...> великого апостола: Бог есть любовь» (Наст. изд. С. 93).

С. 264. *Абсолютное необходимо во всей вечности различается на два полюса или два центра.* — Для различения сущего в себе и сущего как потенции бытия, сущности абсолютного *С.* использует три отнюдь не синонимических, на наш взгляд, понятия. *С.* напряженно искал такое понятие, которое не разделило бы абсолютно сущее как нечто простое на два противоположных существа. Причем если во французской «Софии» это преимущественно «deux pôles» — два полюса,

в *ФНЦЗ* — два центра, а в «Критике отвлеченных начал», в заключительных главах которой *С.* вновь возвращается к трактовке абсолютно сущего, два начала.

Второй полюс есть сущность, или prima materia, абсолютного... — Учение о первой материи в абсолютном восходит к Дунсу Скоту. В сочинении «De rerum principia» (qu. 8, art. 4, 24 sq.) он полагал, что материя, равно как и форма, присуща всякому сотворенному существу, не только телесному, но и духовному. Один Бог — чистая форма. Причем материя является потенциальным началом и относится к форме как нечто неопределенное, получающее свое бытие благодаря актуальности формы. Дунс Скот различает три рода материи: materia primo prima, materia secundo prima, materia tertio prima. Под первой он понимает абсолютно бесформенную материю, под второй — материю, которая служит субъектом возникновения и уничтожения, а под последней — вещество, которое есть субстрат художественного воздействия, сообщающего ему внешний образ. Дунс Скот утверждает, что materia primo prima одинакова во всех сотворенных существах, как духовных, так и телесных, и что на нее надо смотреть как на всеобщую и единую основу всех сотворенных существ (см.: *Штёкль А.* История средневековой философии / Пер. Н. Стрелкова и Н. Э. под ред. и с предисл. проф. И. В. Попова. М., 1912. С. 249—250).

Свобода, неволя, покой и волненье... Лишь сила его открывается. — Третья строфа из стихотворения *С.* «Как в чистой лазури затихшего моря» (март 1875).

С. 265. *Едино, цельно, неделимо... Она для разума ясна.* — Неточная цитата из поэмы А. К. Толстого «Дон Жуан» (*Толстой А. К.* Собр. соч. Т. 4. С. 86). У Толстого: «... она для разума темна».

С. 265—267. *Мы видели, что абсолютно сущее вообще определяется как обладание силой, или мощью, бытия... высший, или свободный, центр есть самоутверждение абсолютного первоначала как такого...* — Ср. в «Софии»: «Мы видели, что производительная сила бытия, которую мы назовем непосредственной возможностью, принадлежит со всей необходимостью абсолютному началу, что это его природа <...> Поскольку Дух есть самоутверждение абсолютного начала как такового» (Наст. изд. С. 95—101). Затем, почти дословно перенося это рассуждение в «Критику отвлеченных начал», *С.* тем не менее изымает критику богословов, не признающих необходимость в абсолютном, критику, которая присутствует и в «Софии», и в *ФНЦЗ* (см.: Наст. изд. С. 97, 266).

С. 266. *Но первый есть положительная потенция, свобода бытия — сверхсущее... ощутимое отсутствие или лишение настоящего бытия.* — Определение лишенности как причины зла лежит в основе «Теодицеи» Г. В. Лейбница. По Лейбницу, Бог является причиной материального во зле (так же как течение реки служит материальной причиной ее замедления), что составляет в нем положительное, причиной же отрицательного, формальной причиной, служит лишенность. Лейбниц приводит латинское изречение, восходящее к бл. Августину: «Bonum ex causa integram. Malum ex quolibet defectu... Malum causam habet non efficientem, sed defficientem» («Добро проистекает из подлинной причины, а зло — от какого-либо недостатка. Зло имеет не действительную, а только отрицательную причину» (*Лейбниц Г. В.* Соч.: В 4 т. М., 1989. Т. 4. С. 151). Однако более радикальная позиция *С.*, перемещающего эту лишенность в лоно самого Абсолютного в качестве его второго полюса, или центра, и наделяющего его жаждой бытия, или стремлением, коренится в позиции Шеллинга, который в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» (1809) признавал, что влечение ко злу может исходить из «некоей основной сущности зла», подобной платоновской материи, противодействующей Богу, но происходящей из «древней природы». Таковой природой являет-

ся, по Шеллингу, основа существования в Боге: «Бог как дух (вечная связь обоих начал) есть чистейшая любовь, в любви же никогда не может быть воли ко злу, не может быть ее и в идеальном начале. Но и Бог, для того чтобы существовать, нуждается в основе, только эта основа находится не вне его, а в нем и содержит в себе *природу*, которая, хотя и принадлежит ему самому, все-таки отлична от него. Воля любви и воля основы — две различные воли, каждая из которых есть для себя; однако воля любви не может противостоять воле основы, не может и снять ее, так как в противном случае она должна была бы противодействовать самой себе» (*Шеллинг Ф. В. Й.* Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 122). Отсюда — критика Шеллингом теодицеи Лейбница и, в частности, его концепции происхождения зла из лишенности: по Шеллингу, положительному противостоит не лишенность, а «среднее понятие», далекое от простого отрицания. «Это понятие возникает из отношения целого к единичному, единства к множеству <...> Положительное есть всегда цéлое, или единство; противостоящее ему — разъединение целого, дисгармония, атаксия сил» (Там же. С. 118). Отношение к злому, падшему состоянию как к перестановленному, приведенному в дисгармонию идеальному состоянию, «ложному единству», свойственное соловьевской метафизике, повторяет шеллинговскую идею, выраженную в указанном трактате.

С. 267. *Τα ὕλη древних философов, которая сама по себе не представляет и по понятию своему не может представлять ни определенного качества, ни определенного количества...* — Этот термин, означающий в переводе «корабельный лес», «строительный материал» (*лат.* — sylva), впервые употребил Аристотель. Материя, по Аристотелю, представляет собою подлежащее (ὑποκείμενον) для противоположностей (О возн. и уничт. II, 1, 329 a 24 sq.), то, из чего сделана вещь и что присутствует в ее произведении как элемент абсолютно относительный («материя принадлежит к [категории] отношения (τῶν πρός τί ἡ ὕλη), так как для разной формы [требуется] разная материя (квадратные скобки воспроизводятся по цит. изд. — *Ред.*)» (Физика. II, 3, 194 b 9)). Материя у Аристотеля — не просто пассивная потенция, но и потенция предопределенная, небезразличная к определениям, которые она способна воспринять, стремящаяся к форме, что выражено в самом понятии силы-энергии δύναμις, синонимичном материи. Лейбниц в «Теодицее», указывая, что древние приписывали источник зла материи, считал, что этот источник надо искать в идеальной природе творения, присущей разуму Бога независимо от его воли: «Именно *область вечных истин* надо поставить на место материи, когда речь идет об отыскании источника всех вещей. Эта область есть, так сказать, *идеальная причина* зла, равно как и добра; но, собственно говоря, формула зла в этой области не есть действующая причина. Потому что она состоит <...> в лишении, т. е. в том, чего *действующая* причина никогда не производит» (*Лейбниц Г. В.* Соч. Т. 4. С. 144). Несомненно, *С.* идет вслед за Лейбницевым пониманием материи.

Психический характер материи самой по себе начинает, впрочем, признаваться даже современными учеными, из коих более глубокомысленные сводят материю к динамическим атомам, то есть центрам сил, понятие же силы принадлежит совершенно к субъективной, или психической, области. — В «Критике отвлеченных начал» *С.*, замечая, что различные ученые предлагают различные теории атомизма, называет Фарадея одним из представителей динамического атомизма, которые, «следуя за Лейбницем и Босковичем, сводят понятие атома к понятию центра взаимодействующих сил и, отнимая у атома самого по себе всякое протяжение, превращают атомизм в систему чистого динамизма»

(*СС*[2]. 2. С. 228). Представление об атомах как центрах сил разделяли А. М. Ампер, О. Л. Коши, Г. Т. Фехнер, а также вступающий в философию практически в то же время, что и *С.*, В. Вундт.

С. 270. *φαίνεται* — является (*греч.*).

С. 271. *В начале было Слово... и тьма не объяла его.* — Иоан. 1:1-5.

В своей «Phänomenologie des Geistes» Гегель превосходно доказывает невозможность логически определить непосредственную действительность или чувственную достоверность, sinnliche Gewissheit... — См.: *Гегель Г. В. Ф.* Соч. М., 1959. Т. IV. Система наук. Ч. 1. Феноменология духа. [А. Сознание] I. Чувственная достоверность или «это» и мнение. С. 51—59. Гегель доказывает, что конкретное содержание чувственной достоверности, имея видимость богатейшего познания, на деле оказывается самой абстрактной и бедной истиной.

Гётевское Gefühl ist Alles все-таки лучше гегелевского Gefühl ist Nichts. — Чувство есть все; чувство есть ничто (*нем.*). В «Софии» *С.* называет источники своего учения о противоположностях в абсолютном — диалектику Гегеля и органическое миросозерцание Гёте. См. примеч. к «Первой триаде» «Софии» (Наст. изд. С. 339). А. Кожевников указывает: «В первом изложении своего учения, в "Началах", он воспроизводит "Лекции по философии религии" Гегеля почти текстуально. И хотя в "Чтениях" и в "России" заимствования менее непосредственны, все-таки гегелевское происхождение диалектики, ведущей к различению трех "положений" в Абсолютном, и самих терминов, характеризующих эти положения, от этого не становится менее очевидным» (*Kojevnikoff A.* La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev // Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses (Strasbourg). № 6. 1934. P. 552; пер с фр. А. Козырева).

С. 274. *ὕλη, μὴ ὄν* — материя, небытие (*греч.*).

summa philosophiae — сумма философии (*лат.*).

Над этим пустословием справедливо смеялся Шопенгауэр. — Ср. у Шопенгауэра в кн. «Мир как воля и представление»: «Со времен схоластики, собственно говоря, даже со времен Платона и Аристотеля философия в большей своей части представляет собой *продолжающееся ошибочное употребление общих понятий*. К ним относятся, например, понятия субстанции, основания, причины, добра, совершенства, необходимости и многие другие. Склонность к оперированию такими абстрактными и слишком широко взятыми понятиями проявлялась едва ли не во все времена: она в конечном счете основана, быть может, на известной косности интеллекта, которому кажется затруднительным постоянно контролировать мышление с помощью созерцания <...> В конце концов это приводит к простому *пустословию*, отвратительный пример которого мы видим в губительном для умов гегельянстве, где оно доведено до полной бессмыслицы. Но и схоластика часто вырождалась в пустословие. Более того, даже topoi Аристотеля — совершенно общие, очень абстрактные принципы, которые можно использовать в диспутах pro или contra, применять к самым различным предметам и выставлять повсюду, коренятся уже в неправильном употреблении общих понятий. Бесчисленные примеры того, как схоласты обращались с подобными абстракциями, можно найти в их произведениях, и преимущественно в книгах Фомы Аквинского. По проложенному схоластами пути философия в сущности следовала вплоть до Локка и Канта, которые наконец задумались о происхождении понятий» (*Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Т. II. С. 141).

С. 277. *si licet magnis comparere parva* — если можно сравнить великое с малым (*лат.*).

С. 280. *κατὰ πρόληψιν* — по предрешению, до постижения (*греч.*) (от προλαμβάνω — наперед брать).

С. 281. *λόγος ἔκνετος или προφορικός* — логос выявленный или изреченный (*греч.*).

materia secunda — вторая материя (*лат.*). См. примеч. к с. 264.

V.

НАЧАЛА ОРГАНИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ (ПРОДОЛЖЕНИЕ): ОТНОСИТЕЛЬНЫЕ КАТЕГОРИИ, ОПРЕДЕЛЯЮЩИЕ ИДЕЮ КАК СУЩЕСТВО

С. 284. *contradictio in adjecto* — противоречие в определении (*лат.*).

Первое отношение есть внутренний, или скрытый, Логос (λόγος ἐνδιάνετος); второе есть Логос открытый (λόγος προφορικός); третье есть Логос воплощенный, или конкретный (Христос). — Первые два определения Логоса — Логос мысленный и Логос изреченный — *С.* заимствует у Филона Александрийского, в понятии Логоса выражающего идею опосредованного отношения Бога к миру. Логос есть посредствующее звено между абстрактно-беспредикативным сущим и реально-конкретным бытием. Через него Сущее переходит из абстрактной пустоты бытия в себе к реально-действенным отношениям к внешнему, становится первопричиной реального бытия, творцом и миропромыслителем, через него Бог образует все вещи и наблюдает за ними. Он позволяет душе или высшей ее части, божественному духу, вышедшему из Логоса, господствовать над плотью, избегнуть захваченности телом, освободиться от греха и с помощью вечной Премудрости подняться к Богу и почить в нем, увидев вещи в их живой связанности с трансцендентным. Логос должен, с одной стороны, стоять в имманентном соединении с Божеством в качестве его разума, силы или атрибута, а с другой — внутренне и нераздельно соединяться и с миром в качестве имманентной ему формы, души или закона. Логос Филона подобен платоновскому миру идей. Он называет его идеей идей (ἰδέα τῶν ἰδεῶν), умным космосом (κόσμος νοητὸς) или умным городом (νοητὴ πόλις), он — Θεός (без артикля, в отличие от существа Бога — ὁ Θεός, или второй Бог — δεύτερος Θεός, Логос-первосвященник — Λόγος ὁ πρεσβύτατος). В качестве первосвященника небесного, сравниваемого с ветхозаветными первосвященниками Мельхиседеком, Веселиилом, Моисеем и Аароном, он — уравнитель между Богом и миром (ἰσότης), утешитель — (παράκλητος), примиритель совести (ἱκέτης).

Логос у Филона двойствен ввиду двойственности его функций, двойственности полюсов, им связываемых, причем наблюдается некая изоморфия этих двух Логосов, как во вселенной, так и в человеческой природе. Первый логос — логос мысленный — есть совокупность идей-первообразов, из которых образован умственный мир, второй — логос воплощенного, телесного мира, открывающий упорядоченность в видимом мире, — логос изреченный, отпечаток умных идей. «Первый есть как бы источник, второй же — поток из него; область первого — ум, второго — язык» (De vita Mois. 672 C-E). В человеческом мире эти два Логоса можно уподобить рождающейся в глубине сознания мысли и произнесенному (или написанному) тексту, в котором эта мысль может быть выявлена для другого. Первый, мысленный, Логос определяется Филоном как разум Бога — ноэзис и но-

эма, если выразить это терминами, взятыми на вооружение современной феноменологией у средневековой схоластики, т. е. мыслительная способность и то, что представляет собою предмет Божественной мысли — само содержание, или идея, мысли, результат мышления. «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» (*Трубецкой С. Н.* Учение о Логосе в его истории // Соч. М., 1994. С. 176). Как мыслительная способность Бога Логос называется Филоном νόησίς, διάνοια, λογισμός, σοφία τοῦ Θεοῦ. Мысленный Логос у Филона в своем ноэтическом аспекте есть не просто верховная идея, но совокупность, всеобщий род, или высшее единство, идей. «В нем логически объемлются и из него последовательно развиваются все частные идеи божественного ума. Он представляет собою всю стройную систему миротворческого плана во всей ее логической цельности. В этом смысле Логос называется у Филона "*местом и страною*" (χώρα καὶ τόπος) умственного мира, *книгою* (βιβλίον), в которой начертаны сущности всех предметов, "*первообразною печатью*" мира реального — "идеей идей" (ἰδέα τῶν ἰδεῶν) и, наконец, вообще "*умственным или идеальным миром*" (κόσμος νοητὸς)» (*Муретов М.* Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885. С. 41). Кроме того, Логос является еще и высочайшей силой или совокупностью сил Божества.

Первому, или внутреннему, Логосу, который в акте есть лишь саморазличение абсолютного, соответствует другое, или сущность, только как чистая потенция, или идея в возможности (магия или Майя); второму же, или открытому, Логосу соответствует другое как чистая идея, то есть в умопостигаемой действительности; наконец, третьему, или конкретному, Логосу отвечает и конкретная идея, или София. — В бумагах *С.*, хранящихся в РО ИРЛИ (Ф. 240. Оп. 2. № 159. Л. 3 об.), мы находим схемы, иллюстрирующие тройственное определение Логоса. Именно в них мы встречаемся с заимствованным у мистиков (напр., Порджа) определением идеи как магического бытия. Можно предположить, что подобного рода схемы создавались параллельно с «органической логикой» *С.* и представляли собою своеобразный концептуальный каркас, или парадигму, описываемую в его философских сочинениях. В двух схемах Логос характеризуется тремя сходными определениями: Маг, Ум и Дух — в первой схеме, Великий (Magnus), Ум и Дух — во второй, ему ставится в соответствие София — Магия, Идея и Душа — в первой схеме, Великая (Magna), Идея и Душа — во второй, в совокупности они дают Адама Кадмона — первочеловека, или собирательного человека, который в теософически-мистических системах вытесняет Христа (Христос в таких случаях именуется вторым Адамом, Адамом, восстановленным из грехопадения). Этот Адам Кадмон предстает в тройственности божественного, идеального и природного человека.

	самосознание	блаженство		воля	
	Magus	Magia		Homo divinus	Mundus divinus
	разум	созерцание		желание	
Эн-соф	Intellectus	Idea		Homo idealis (intelligibilis)	Mundus idealis
	ощущение	чувство		хотение	
	Animus	Anima	=	Homo naturalis	Mundus naturalis
	Λόγος	Σοφία		Adam Kadmon	

		Эн-соф			
Λόγος	×	Σοφία	=	Adam Kadmon	
Deus,		Natura		Homo (coelestis)	
Magnus	×	Magna	=	Homo divinus	Mundus divinus
Intellectus	×	Idea	=	Homo idealis	Mundus idealis
Animus	×	Anima	=	Homo naturalis	Mundus naturalis

Deus: Pater, Verbum, Spiritus Sanctus
Эн-соф

С. 288. *таблица умножения и стеариновая свеча* — намек на афоризм «дважды два — стеариновая свечка» из романа И. С. Тургенева «Рудин» (1856), гл. 2. Один из персонажей романа, Пигсов, говоря о разнице, существующей между логическими ошибками мужчины и женщины, утверждает: «Мужчина может, например, сказать, что дважды два не четыре, а пять или три с половиною, а женщина скажет, что дважды два — стеариновая свечка»).

С. 289. *По справедливому выражению Шеллинга, ум есть бесконечная потенция мышления... никогда не сводясь к высшему, последнему единству или настоящей идее.* — Здесь идет речь о божественном уме или разуме, в котором множественность или «конечная бесконечность» всего существующего содержатся потенциально. Ср. у Шеллинга в диалоге «Бруно, или О божественном и природном начале всех вещей. Беседа», написанном в 1802 г. вслед за «Системой трансцендентального идеализма»: «В аспекте возможности в бесконечном мышлении все едино без различия времени и вещей, в аспекте действительности же оно не едино, а составляет множество и необходимо и бесконечно конечно» (*Шеллинг Ф. В. Й.* Соч. Т. 1. С. 516—517). Ср. также: «Сущность вечного, неделимого, в котором идея есть и субстанция, содержит в себе то, по отношению к чему душа и тело, мышление и бытие абсолютно едины, душа же — сама по себе, бесконечное познание — в качестве души этого существующего есть бесконечная возможность всего того, действительность чего выражена в существующем» (Там же. С. 544).

С. 290. *explicite* — развернуто, явно (*лат.*).

С. 293 *medium* — посредник, середина (*лат.*).

Identitätsphilosophie — философия тождества (*нем.*). Так характеризуется ранняя философская система Шеллинга, изложенная в «Системе трансцендентального идеализма» (System des transzendentalen Idealismus), где философ рассматривал единство объективного и субъективного, природы и духа.

С. 297. *identitatis indiscernibilium* — тождество неразличимых (*лат.*). Принцип, введенный Г. В. Лейбницем, согласно которому не существует двух неразличимых субстанций, или, иначе, если допустить, что могут существовать две неразличимые субстанции, то они неизбежно совпадут и станут единой тождественной субстанцией. Различие в существовании обусловлено, по Лейбницу, принципом индивидуации, согласно которому даже в пределах одного рода или вида нет совершенно одинаковых вещей. Ср.: «Если бы два индивида были совершенно сходны и одинаковы, одним словом, неразличимы сами по себе, то не было бы принципа индивидуации, и я осмелюсь даже сказать, что в этом случае не было бы индивидуального различия или различных индивидов. Вот почему иллюзорно понятие атомов, имеющее своим источником несовершенное представление людей. Если бы существовали атомы, т. е. совершенно твердые и совершенно неспособные к внутреннему изменению тела, отличающиеся друг от друга лишь по величине и фигуре, то очевидно, что атомы, обладающие одной и той же фигурой и величиной (что было бы вполне возможно), были бы тогда неразличимы сами по себе и

их можно было бы различить только по внешним наименованиям, лишенным внутреннего основания, что противоречит самым основным принципам разума. Но в действительности всякое тело способно изменяться и даже фактически постоянно изменяется, так что оно в себе самом отличается от всякого другого тела» (*Лейбниц Г. В.* Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии. Кн. II. Гл. XXVII // Соч. М., 1983. Т. 2. С. 231).

С. 298. *Философия Гегеля является бредом сумасшедшего или же наглою галиматьей шарлатана (таково, как известно, мнение знаменитого Шопенгауэра).* — Помимо того, что Шопенгауэр испытывал личную неприязнь к Гегелю (став приват-доцентом Берлинского университета, он дерзнул назначить свои лекции в те же часы, что и Гегель, и, оставшись без слушателей, вынужден был покинуть университет), он был принципиальным противником гегелевской диалектики и видел в ней лишь игру ума или искусство умственного фехтования, не принимал гегелевский панлогизм, идею тождества бытия и мышления, отвергал увлечение Гегеля искусственными схемами, его постулат однолинейности исторического развития и гиперболизацию роли разума в общественной сфере. Нелицеприятные упоминания Гегеля у Шопенгауэра встречаются неоднократно. Ср., например: «У немцев <...> как только им говорят об идеях <...> начинает кружиться голова, всякая рассудительность покидает их и они чувствуют себя так, как будто им надлежит подняться на воздушном шаре. Здесь и открывается поле деятельности для наших адептов способности разума к созерцанию; поэтому самый наглый из них, известный шарлатан Гегель, назвал без всяких околичностей свой принцип мира и всех вещей идеей — и все решили, что этим они действительно нечто приобрели» (*Шопенгауэр А.* О четверояком корне закона достаточного основания. Мир как воля и представление. Т. I. Критика кантовской философии. С. 89).

С. 300. *reductio ad absurdum* — сведение к абсурду (*лат.*).

С. 302. *Фихте в его absolute Schranke, равно как и Берклеем в его понятии Божества, вызывающего в нас идеи.* — Абсолютная граница (*нем.*). — Определение Я для Фихте состоит в определимости через субъект и объект: «Я полагает себя. В этом состоит его просто полагаемая реальность; сфера этой реальности исчерпана и заключает потому в себе абсолютную полноту (безусловно положенной реальности Я). Я полагает *некоторый объект*. Необходимым образом это объективное полагание должно быть исключено из сферы самополагания Я. Тем не менее это объективное полагание должно быть приписано Я; и отсюда мы получаем затем сферу A+B как (до сих пор неограниченную) полноту действий Я. — Согласно настоящему синтезу, обе сферы должны определять друг друга взаимно: A дает то, что оно имеет, — абсолютную границу; A+B дает то, что оно имеет, — содержание» (*Фихте И. Г.* Основа общего наукоучения // Соч. Т. 1. С. 193). Я выступает одновременно в двух сферах — как полагающее объект и не полагающее субъект (полагание себя в форме не полагания или перенесение, полагание не-Я) или же полагающее себя как субъект, но не полагающее объект. Понятие границы раскрывается Фихте далее таким образом, чтобы снять с его помощью противоположности конечного и бесконечного, которые встречаются постольку, поскольку между ними полагается граница, не являющаяся полаганием ни одной из этих противоположностей. Сила воображения полагает в целях определения субъекта неопределенную, неограниченную, бесконечную границу как продукт своей уходящей в бесконечность деятельности. Через самополагание бесконечным Я ограничивает себя, определя-

ет себя при помощи предиката бесконечности, ограничивает себя как субстрат бесконечности, отличает себя от бесконечной деятельности (см.: Там же. С. 205—210). Ср. у Дж. Беркли: «Итак, ясно, что ничто не может быть более очевидно для всякого способного к малейшему размышлению, чем существование бога или духа, ближайшим образом присущего нашим умам, производящего в них все то разнообразие идей или ощущений, которое постоянно воздействует на нас, — духа, от коего мы безусловно и вполне зависим, короче, *в котором мы живем, движемся и существуем*» (*Беркли Дж.* Трактат о принципах человеческого знания // Соч. М., 1978. С. 242—243).

С. 303. *Эти лучшие алмазы в философском венце Канта...* — Афоризм принадлежит Шопенгауэру. В Предисловии к сочинению «О воле в природе» он писал о противниках кантовского учения об идеальности пространства и времени: «Ибо для этих господ трансцендентальная эстетика, этот алмаз в короне Канта (dieser Diamant in Kants Krone), вообще не существовала, ее молча отстранят как non avenue (недействительную. — *Ред.*)» (*Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Т. II. С. 12). В немецком издании см.: Ueber den Willen in der Natur. .. von Arthur Schopenhauer. Frankfurt a. M., 1854. S. XIV.

вторая часть Гегелевой логики — über das Wesen. — Учение о сущности (*нем.*). Второй раздел «Науки логики» Гегеля. В этом разделе имеется отдел «В. Явление», из которого *С.* черпает немало своих аргументов, например «быть лишь явлением — это собственная природа самого непосредственного предметного мира, и, познавая его как явление, мы познаем вместе с тем сущность, которая не остается скрытой за явлением или по ту сторону его, но, низводя его на степень просто явления, именно таким способом манифестирует себя как сущность» (*Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. М., 1975. Т. 1. Наука логики. С. 296; пер. Б. Столпнера).

С. 304. *la nuit tous les chats sont gris* — ночью все кошки серы (*фр.*).

С. 306. *religio — от religare — религия* — от «связывать» (*лат.*).

С. 306—307. *Итак, идея есть единство, или синтез, материи и формы. Только таким синтезом образуется определенное существование, или реальность. Всякая реальность состоит в определенном соединении материи и формы. Итак, идея как единство материи и формы есть реальность, или определенное существование.* — В конце отдельного оттиска, подаренного философом С. Н. Трубецкому (ОПИ ГИМ. Ф. 98. Оп. 1. Ед. хр. 7. Л. 78—85 об.; см. преамбулу к примечаниям), оставшийся за его пределами приведенный фрагмент текста дописан *С.* на полях, в несколько измененном виде: «Итак, идея есть некоторое единство или синтез материи и формы, т. е. определенное существование или реальность. Соединяя это новое определение с прежними, мы получаем положение, что идея есть нечто действительно и определенно существующее (некоторая действительная реальность), или что идея есть существо».

С. 307. *natura naturans и natura naturata* — природа творящая и природа сотворенная (*лат.*).

С. 308. what is no thing is nothing of course — букв.: что не есть вещь есть ничто по необходимости (*англ.*).

А. П. Козырев

ИЗ СВИШТОВА

Автограф неизвестен.
Впервые: *МВед.* 1877. 16 июля. № 177.
Подпись: ВЛ. С.

Весной 1877 г. *С.*, с одной стороны, поддавшись общему патриотическому порыву, охватившему русское общество в связи с Манифестом о войне с Турцией, появившимся 13 апреля, и началом активных военных операций русской армии на Балканах, а с другой — не исключено — желая несколько расширить сферу творческой деятельности и отдохнуть от сидения в библиотеках, решает выехать в качестве корреспондента и писать отчеты о ходе военных действий. 25 апреля 1877 г. *С.* сообщает гр. С. А. Толстой (Бахметьевой): «Я собираюсь теперь в Пустыньку, а затем, *может быть*, в Малую Азию, в объятия чумы и турок — в качестве волонтера или же корреспондента "Московских ведомостей"; впрочем, хотя я уже писал Каткову (в ответ на его предложение писать ему корреспонденции из Петербурга, что уже совершенно бессмысленно), но все это, вероятно, есть только "химера легкомысленной юности"...» (*Письма.* 2. С. 200). Напомним, что совсем недавно *С.* прочитал лекцию «Три силы» (см.: Наст. изд. Т. 1. С. 199—208) и решил лично принять участие в быстрейшем приходе этой самой «третьей», т. е. славянской, силы...

Однако некоторое время поездка *С.* в действующую армию остается под вопросом — 30 апреля 1877 г. он пишет Цертелеву: «Кстати, чуть не забыл сообщить, что я тоже, *может быть*, отправлюсь в действующую армию в Малую Азию — в качестве катковского корреспондента. Впрочем вернее, что это только мечта воображения» (*Письма.* 2. С. 236). 4 мая поездка *С.*, кажется, окончательно расстраивается: в письме к С. А. Толстой он сообщает, что «в Малую Азию, кажется, не поеду» (Там же. С. 201). Реальные шансы на поездку появились у *С.* в середине мая — Н. Н. Страхов пишет 18 мая из Петербурга Л. Н. Толстому: «Он (*С.* — *Ред.*) задумал теперь ехать на лето корреспондентом в нашу армию на Кавказ. Он списался с Катковым, и тот его отправляет на счет редакции» (*Переписка.* С. 118). 20 мая *С.* уже определенно информирует Цертелева, что «на днях получил утвердительный ответ от Каткова» на предложение «отправиться на войну в качестве корреспондента», — и собирается вскоре выехать в Москву для личных переговоров (*Письма.* 2. С. 237).

До отъезда в Москву *С.* не был вполне уверен в окончательном решении Каткова: 24 мая председатель Ученого комитета А. И. Георгиевский испрашивает (очевидно, по просьбе своего подчиненного) у министра народного просвещения для *С.* «отпуск, по причине расстроенного здоровья, на два месяца с половиной», во время которого *С.* обязуется «заниматься делами, какие будут ему поручаемы по ученому комитету». Исполнено это прошение было лишь 15 июня (*Лукьянов.* 3 (2). С. 81), однако, согласно письму Н. Н. Страхова, 26 мая *С.* уже «уехал в Москву» (*Переписка.* С. 119).

Переговоры с Катковым оказались успешными: 6 июня из Москвы в Петербург была отправлена телеграмма на имя П. И. Савваитова, в которой *С.* просит «прислать скорее отпускной билет», необходимый для получения заграничного паспорта с целью поездки на Дунай. Таковое свидетельсво было выдано *С.* уже на следующий день, 7 июня (*Лукьянов.* 3 (2). С. 83). Точная дата отъезда *С.* из Моск-

вы неизвестна, однако по дороге *С.* навестил в Дубровицах Е. М. Поливанову (Там же. 150—153), а 13 и 14 июня провел в Красном Роге (см. письмо к Цертелеву от 18 июня // *Письма.* 2. С. 238). Там он повстречался с французским писателем М. Де Вогюэ, с которым был знаком ранее по Каиру. Писатель оставил достаточно красочное описание проводов *С.* на фронт: «Мы спросили Владимира Сергеевича, владеет ли он всем необходимым, чтобы вступить в штаб: вещь, конечно, затруднительная для корреспондентов журналов. Он сознался, что не имеет никаких документов и не думал об этом; но что он достал себе револьвер. У дверей вагона он продолжал смеяться своим детским смехом и махал одной рукой с огромным букетом роз: в другой руке у него был большой револьвер, который он взял с такой неловкостью, что становилось страшно только за него: машина, странная между пальцами неземного существа, не способного причинить зла даже мухе» (*Vogue M. de.* Sous l'horizon. Hommes et choses d'hier. P., 1900. P. 19; цит. по: *Лукьянов.* 3 (2). С. 167; пер. см.: Там же. С. 254; см. также: *Никифораки А.* Иностранец о русском // Русское обозрение. 1901. Вып. 1).

18 июня *С.* находится в Кишиневе, откуда отправляет письмо Цертелеву (см. выше). В тот же день губернатор Шебеко телеграфирует из Кишинева в Петербург просьбу разрешить ему «выдать паспорт на выезд за границу надворному советнику Владимиру Сергеевичу Соловьеву»; просьба была удовлетворена, и разрешительная телеграмма была отправлена из министерства 21 июня (*Лукьянов.* 3 (2) .С. 82). 28 июня *С.* уже неделю как находится в Букуреште и пишет оттуда матери: «Я здесь почти неделю дожидался денег от Каткова и, не дождавшись, занял здесь и сегодня отправляюсь за Дунай <...> Пишите мне пока в Свиштово в Болгарии, в штаб действующей армии, полковнику Скалону <...>Корреспонденций моих в Московских Ведомостях ранее половины июля не ищите» (*Письма.* 2. С. 30).

В дневнике Д. А. Скалона запись о разговоре с *С.* датирована 18 (т. е. 30 по ст. стилю) июня.

Около полудня ко мне приехал с письмом от Каткова Владимир Соловьев. Я принял его и попросил, за неименьем стульев, присесть подле меня на траве. Судя по наружности, он произвел на меня впечатление, что он взялся не за свое дело. Соловьев был в русском наряде, бархатных шароварах, красной рубашке и суконной растегнутой поддевке. Красивое продолговатое лицо его украшалось чудными глазами и длинной тонкой бородкой.

— Михаил Никифорович мне предложил поехать сюда и писать корреспонденции. Я согласился, быстро собрался и через Бухарест приехал. М. Н. сказал мне, чтобы я обратился к вам и что от вас получу указание, где находиться, и вы меня устроите и направите туда, где наибольший может представиться интерес.

После того, как Скалон сообщил *С.*, что обязан просматривать корреспонденции на предмет их точности, *С.* растерялся:

— У меня никакой подготовки нет и я полагал описывать то, что вижу.

Из дальнейшего разговора я пришел к заключению, что Соловьев взялся не за свое дело и высказанные им мне воззрения на войну ничего общего не имеют с тем, что было желательно от корреспондента, который находится в особых доверительных условиях.

Я ему это прямо высказал и дал добрый совет:

— Вы на меня не обижайтесь, но я должен вам откровенно высказать, что вы взялись не за свое дело, и вряд ли вы выдержите продолжительное время лишения и тяготы войны. Мой совет — уезжайте домой.

Соловьев согласился со мною и тут же уехал (*Скалон Д. А.* Мои воспоминания: 1877—1878. СПб., 1913. Т. 1. С. 218—220).

Однако *С.* пробыл в районе боевых действий по крайней мере до середины 20-х чисел июля: так, В. А. Черкасский писал И. С. Аксакову 11 июля: «По-видимому, в Москву возвращается молодой Соловьев, философ, которого я обещал впоследствии, когда он вернется, пристроить к себе на службу» (Славянский сборник: Славянский вопрос и русское общество в 1867—1878 годах. М., 1948. С. 179).

Можно предположить, что, вместе со сведениями о *С.*, в этот же день в Москву была доставлена и его корреспонденция «Из Свиштова». 28 июля *С.* сообщает Н. М. Сологуб, что «на днях вернулся из Болгарии» (РГАЛИ. Ф. 453. Оп. 1. Ед. хр. 787. Л. 6), и в тот же день И. С. Аксаков пересылает Е. А. Черкасской копию письма ее мужа от 11 июля, привезенного ему «молодым Соловьевым, которого Катков посылал в качестве военного корреспондента» (Славянский сборник. С. 181).

Все это дает основание уверенно атрибутировать данную корреспонденцию *С.*

А. А. Носов

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

С. — Владимир Сергеевич Соловьев

ОР РГБ — Отдел рукописей Российской Государственной библиотеки (Москва)
ОР РНБ — Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (С.-Петербург)
РГАЛИ — Российский государственный архив литературы и искусства (Москва)
РГИА — Российский государственный исторический архив (С.-Петербург)
РО ИРЛИ — Рукописный отдел Института русской литературы РАН (С.-Петербург)
ЦИАМ — Центральный исторический архив города Москвы

ВФ — журнал «Вопросы философии»
Лукьянов — с указанием выпуска (с 1 по 3 (2)): *Лукьянов С. М.* О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Пг. Вып. 1. 1916; Вып. 2. 1918; Вып. 3 (1). 1921. (Имеется факсимильное воспроизведение: М.: Книга, 1990. Т. 1—2); Вып. 3 (2) / Публ. А. А. Носова. М.: Книга, 1990. Т. 3
МВед. — газета «Московские ведомости»
Переписка — Переписка Л. Н. Толстого и Н. Н. Страхова. М., 1914
Письма — с указанием тома (с 1 по 3): Письма Владимира Сергеевича Соловьева: В 3 т. / Под ред. Э. Л. Радлова. СПб.: Изд-во товарищества «Общественная польза», 1908—1911
Письма. 4. —*Соловьев Вл.* Письма / Под ред. Э. Л. Радлова. Пб.: Время, 1923
Соловьев С. М. — *Соловьев С. М.* Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция / Послесл. П. П. Гайденко; Подгот. текста И. Г. Вишневецкого. М.: Республика, 1997
Сочинения — *Соловьев В. С.* Сочинения: В 2 т. / Сост., подгот. текста Н. В. Котрелева; Примеч. Н. В. Котрелева и Е. Б. Рашковского. М.: Правда, 1989. (Прилож. к журн. «Вопр. философии»)
СС[1] — с указанием тома (с 1 по 9): Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева: В 8 т. СПб: Издание товарищества «Общественная польза», [1901]—1903. Т. 9: (Дополнительный) 1907
СС[2] — с указанием тома (с 1 по 10): Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева: В 10 т. / Под ред. и с примеч. С. М. Соловьева, Э. Л. Радлова. 2-е изд. СПб.: Просвещение, [1911—1914]
Стихотворения и шуточные пьесы — *Соловьев В. С.* Стихотворения и шуточные пьесы / Вступ. ст., сост. и примеч. З. Г. Минц. Л.: Сов. писатель, 1974. (Библиотека поэта. Большая серия)
Стихотворения. Проза. — *Соловьев В. С.* «Неподвижно лишь солнце любви... »: Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников / Вступ. ст., сост. и коммент. А. А. Носова. М.: Моск. рабочий, 1990

Стихотворения. Эстетика. — Соловьев Владимир. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика / Сост., послесл., примеч. Н. В. Котрелева. М.: Книга, 1990

Философия искусства ... — Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика / Вступ. ст., сост. Р. А. Гальцевой, И. Б. Роднянской; Коммент. А. А. Носова. М.: Искусство, 1991

ФНЦЗ — «Философские начала цельного знания»

ЭС — с указанием года издания и тома: Энциклопедический словарь. СПб.: Издатели Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. 1890—1907

DG — с указанием тома: Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew / Hrsg. W. Szylkarski, W. Lettenbauer L. Müller. Freiburg im Breisgau; München: Erich Wewel Verlag, 1953—1980

La Sophia — Vladimir Soloviev. LA SOPHIA et les autres écrits français / Édités et présentés par François Rouleau. Lausanne: La Cité — L'Age d'Homme, 1978

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Августин 199, 362, 366, 377
Агриппа (Корнелий Генрих) Неттесгеймский 332
Аксаков И. С. 387
Альберт Великий 328
Альбин 361, 362
Ампер А. М. 379
Анаксимандр 219, 371
Андрей Белый 341
Анучин 309, 310
Аргиропуло 371
Аристотель (Aristote) 106, 107, 257, 327—329, 338, 340—342, 362, 364, 371, 372, 378, 379
Аскольдов С. А. 346
Афанасий Кирхер 333

Байрон Дж. Г. 370
Бакулина Е. Г. 316
Бароний 362
Барсуков А. П. 342
Барсуков И. П. 342
Барсуков Н. П. 342
Барсуков 108, 109
Басин И. В. 361
Баттё Ш. 327
Баур 362
Безобразов В. П. 108, 109, 342
Бёме Я. (Бэм, Бем, Böhme J.) 150, 151, 176, 177, 308, 334, 336, 359, 370
Бердяев Н. А. 346
Беркли (Берклей) Д. 302, 383, 384
Бернард св. 346
Бестужев-Рюмин К. Н. 108, 109, 342
Бибиков П. А. 354, 356
Бидерстейн-Казимирский А. Б. 333
Богомил 367
Бонифаций, папа римский 348
Боскович И. Р. 378
Боэций 325
Бруно Дж. 219, 371, 382
Брюсов В. Я. 332
Буало Н. 327
Булгаков С. Н. 339, 340
Бурмистров К. 340, 341, 355
Бэкон Ф. 235, 337, 356, 373
Бюхнер (Бихнер) Л. (Büchner L.) 371

Валентин 334, 343, 344, 353
Василид 316, 337, 353
Вельгорская 376
Вергилий 344
Виктория, королева 335
Вильмонт (Вильям-Вильмонт) Н. 339, 376, 377
Вихерский В. 364
Владиславлев М. И. 313, 315, 316
Вогюэ Э. М. де (Vogue M. de) 320, 386
Вольф Х. 373
Вундт В. 379

Галлер А. (Haller A.) 328, 374
Гартман Э. (Hartmann E.) 177, 180, 197, 226, 365, 372
Гегель Г. В. Ф. (Hegel G. W. F.) 58, 59, 92, 93, 108, 109, 177, 189, 193, 207, 215, 216, 225, 231, 248, 249, 257, 258, 271, 288, 298, 299, 303, 304, 308, 337, 339, 346, 351, 364, 375, 379, 383, 384
Геккель Э. (Hackel E.) 259, 364, 375
Гёльдерлин Ф. 339
Генрих III 368
Георгиевский А. И. 318, 385

Гераклеон 334, 335
Гераклит 338
Герд А. 364
Гермес Трисмегист 325, 339
Геров И. 309, 310
Гёте И. В. (Goethe I. W.) 92, 93, 328, 335, 336, 339, 364, 374, 376, 379
Гётте Р.-Ф. 321
Гильдебрандт, см.: Григорий VII
Гиппиус В. В. 328
Гоббс Т. 344
Гогенштауфены 368
Горгий Леонтийский 257, 375
Градовский А. Д. 108, 109, 342
Гратри А. А. (Gratry A.) 207, 368
Григорий II 348
Григорий VII 368
Грот Я. К. 108, 109, 342
Гуревич Л. Я. 337
Гюйе 362

Дарвин Ч. 134, 135, 364
Дезире 317
Декарт Р. 308, 326, 372, 373, 374
Делл'Аста А. (Dell'Asta A.) 315, 326
Диоген Лаэртский 371
Диоклетиан (Гай Аврелий Галерий) 200, 347
Добролюбов Н. А. 356
Достоевский Ф. М. 362, 366, 367
Дунс Скот 377
Дюбуа Реймон Э. 371

Евсевий Кесарийский (Памфил) 362
Евсевий Никомидийский 347
Епифаний Кипрский 316, 343, 345, 355

Заичневский 371
Зороастр 130, 131, 345
Зосима 371

Иванка Э. (Ivánka E.) 361, 362
Иванцов Н. А. 331
Игнатий Брянчанинов 334
Иеллес И. 337
Иероним 368
Иисус Христос 60—63, 76, 77, 118, 119, 142, 143, 146—149, 163, 165—167, 172, 178, 284, 333, 334, 335, 341—343, 348, 354, 367, 380, 381
Иннокентий III 367, 368
Иоанн XXII 348
Иоанн Богослов 338, 339, 366, 370, 381
Иоахим Флорский 346
Ипполит Римский 316, 337
Ириней Лионский 316, 343—345, 347, 354
Иустин Мученик 361, 362

Кавелин К. Д. 329
Кампанелла Томазо 371
Кант И. (Kant I.) 26—29, 225, 243, 246, 247, 249, 301—304, 328, 336, 375, 376, 379, 384
Карл Великий 201, 348
Кастельно П. 367
Катков М. Н. 318, 385, 386, 387
Киреевский И. В. 370
Климент V 348
Климент Александрийский 343, 344
Ковалевский М. М. 318
Кожевников А. (Kojevnikoff A.) 379
Козлов А. А. 365
Козырев А. П. 320, 343, 355
Колубовский В. 374
Кондильяк Э. Б. 308
Конрадин (Гогенштауфен) 368
Константин Великий (Гай Флавий-Валерий-Константин) 200, 347, 348
Конт О. (А.) (Comte A.) 336, 346
Корнель П. 327
Котт 371
Коши О. Л. 379
Крылов А. Н. 372
Ксенократ 373
Ксенофан 338
Кунт 329

Ламарк Ж. Б. 364
Лапшин И. И. 360

Лапшин И. О. 357, 360
Лапшина С. Д. 357
Лебедев А. В. 338
Лев III 348
Лев Исавр 348
Левицкий В. И. 322
Лейбниц Г. В. 373, 377, 378, 382, 383
Леонтьев П. М. 318
Локк Д. 308, 328, 379
Лосев А. Ф. 322, 326, 331
Лука, евангелист 335, 346
Лукьянов С. М. 313—322, 357, 358, 385, 386
Любимов Н. А. 318
Любимова Т. Б. 320
Людовик XI 345
Людовик XIV (Louis XIV) 205, 207

Магомет 333
Макиавелли Н. 345
Максим Исповедник 337, 338
Малеванский Г. В. 362
Мальбранш Н. 308, 326
Мальтус Т. Р. 356
Мария, Богородица 118, 119, 333, 341, 342
Марк (гностик) 345
Марк, евангелист 346
Маркелл Анкирский 362
Матфей, евангелист 335, 346, 355
Мёллер В. 344
Мережковский Д. С. 346
Мещерский Н. П. 316
Миллер В. Ф. 190, 364
Милль Д. С. (Mill J. S.) 249, 375
Михайлов 310
Молешотт Я. 371
Моммзен Т. 366, 371
Муретов М. 338, 339, 381
Мэн де Биран М. Ф. Т. 308

Н. Э. 377
Неандер 362
Никифораки А. 386
Николаев К. 333
Новалис 339
Носов А. А. 328, 334, 336
Ньютон И. 372

Окен Л. 364
Олимпиодор 370
Ориген 200, 334, 335, 352, 361, 362
Орсье Ж. 332
Орфано А. Г. 357
Оттон IV 367

Памфил, см.: Юркевич П. Д.
Парацельс (Теофраст Бомбаст фон Гогенхейм) 359, 371
Парменид 293, 338
Петр Дамиани 368
Петровский А. 336
Пико делла Мирандола 333, 371
Пипин 348
Платон (Platon) 108, 109, 257, 327, 362, 369, 373, 379
Плотин 362
Плутарх 370
Подгурский 310
Поливанова Е. М. 386
Поляков С. А. 350
Попов И. В. 377
Попов Н. А. 315
Поснов М. Э. 335, 337, 343, 344
Преображенский П. 344, 347
Прокл (Proclus) 338, 362
Прохоров Г. М. 338
Псевдо-Дионисий Ареопагит 338
Птолемей (гностик) 344, 355
Пыпин А. Н. 320
Пыпина-Ляцкая В. А. 321

Раймунд VI Тулузский 367
Редепеннинг 362
Риттер К. 362
Розанов В. В. 362, 370
Руло Ф. 320, 323, 324, 326
Руфин 362

Савваитов П. И. 385

Сафонов 132
Сведенборг Э. (Swedenborg E.) 150, 151, 173, 176, 177, 359
Секст Эмпирик 375
Сен-Мартен Л. К. 308
Сент-Илер Ж. 364
Сидоров А. И. 337
Сильвестр 347
Симон бен Иохай 339
Симон Монфорский 367
Симпликий 338
Скалон Д. А. 386, 387
Смит А. 356
Соболевский А. И. 318
Соколов Н. П. 340
Соловьев Вс. С. 318
Соловьев М. С. 317, 322
Соловьев С. М. мл. 314, 322, 324—326, 350, 351, 353, 354
Соловьев С. М. 318
Сологуб Н. М. 387
Социн Фаусто 348
Спевсипп 373
Спенсер Г. 189, 364
Спиноза Б. (Spinoza B.) 50, 51, 86, 87, 152, 153, 331, 335, 337
Столпнер Б. 384
Страхов Н. Н. 358, 359, 360, 385
Стрелков Н. 377

Тальберг Н. 368
Таулер И. 331, 365
Телезио Бернардино 371
Теофраст 338
Тертуллиан 334, 343
Титов В. П. 108, 109, 342
Толстая С. А. (урожд. Бахметьева) 318, 319, 359, 360, 385
Толстой А. К. 365, 369, 376, 377
Толстой Д. (Tolstoy D.) 322
Толстой Л. Н. 358—360, 385
Томазиус 362
Троицкий М. М. 316
Трубецкой Е. Н. 336
Трубецкой С. Н. 336, 361, 381, 384
Тургенев И. С. 382
Тютчев Ф. И. 343

Фарадей М. 378
Феодосий Великий 200, 348
Феофан Исповедник 347
Фет А. А. 332, 335
Фехнер Г. Т. 379
Филипп Красавчик 348
Филипп Швабский 367
Филон Александрийский 333, 338, 339, 380, 381
Фихте И. Г. (Fichte I. G.) 56, 57, 165, 302, 303, 308, 333, 353, 355, 361, 373, 374, 383
Фичино Марсилио 371
Фома Аквинский 368, 379
Франк А. 340

Халкидий 362
Хомяков А. С. 365, 370

Цанков Д. 310
Цертелев Д. Н. 313, 315—317, 319—321, 335, 354, 356, 385, 386

Черкасская Е. А. 387
Черкасский В. А. 309, 387
Чернышевский Н. Г. 327
Чулков Г. А. 346

Шаханов А. Н. 319
Шебеко 386
Шеллинг Ф. В. Й. (Schelling F. W. J.) 106, 107, 150, 151, 177, 180, 181, 289, 293, 303, 308, 339, 342, 346, 352—354, 356, 357, 373, 374, 377, 378, 382
Шлегель братья 339
Шмидт А. Н. 341, 342
Шнитцер 362
Шопенгауэр А. (Schopenhauer A.) 28, 29, 180, 197, 274, 298, 327, 329, 331, 332, 353, 365, 370, 379, 383, 384

Штёкль А. (Stockl A.) 207, 368, 369, 377
Экхарт И. (Майстер Экхарт) 330, 331, 365
Эпикур 373
Юркевич П. Д. 177, 181, 357
Юстиниан 200
Arnold G. 359
Festugière A.-J. 339
Gichtel G. 359
Maritain J. 331
Nock A. D. 339
Pordage J. 359
Rosenroth Ch. Knorr von. 340
Saffrey H. D. 338
Solov'ëv (Soloviov, Soloviev) V. 315, 326, 379
Westerink L. G. 338

СОДЕРЖАНИЕ

НЕЗАВЕРШЕННОЕ

La Sophia 8
София. <Перевод на русский язык.> 9
<Планы и черновики> 162
<Черновик о Шеллинге> 179

СОЧИНЕНИЯ

Философские начала цельного знания 185
Из Свиштова 309

ПРИМЕЧАНИЯ

Подступы к докторской диссертации 313
Список сокращений 388
Указатель имен 390

ОШИБКИ И ОПЕЧАТКИ,

замеченные в 1-м томе Полного собрания сочинений и писем В. С. Соловьева:

Страница	Строка	Напечатано	Следует читать
42	9 сверху	sancis	sanctis
42	10 сверху	ferte	forte
83	1 сверху	μεn	μεν
152	Прим. 11 сверху	le distances	les distansces
152	Прим. 12 сверху	chimica astronomes	chimico-astronomes
152	Прим. 14 сверху	prelentions	pretentions
152	Прим. 16 сверху	ou	on
259	22 и 23 снизу	см.: *Steinthal H.* <...> 1871. S. 219.	см.: *Steinthal H.* <...> B., 1871. § 219.
261	16 снизу	цит. по: *Saxo Grammatico*	цит. по: *Saxo Grammaticus.*
261	17 снизу	diunitatis	divinitatis
261	20 и 21 снизу	volkergeschichten vor Gerodotus um den Raukfus und an den Gestanden...	Völkergeschichten vor Herodotus um den Kaukasus um an den Gestanden...
262	8 снизу	der Greichen	der Griechen
262	9 снизу	Volker	Völker
263	23 сверху	Aeliani	Aelianus
263	20 снизу	человекопоедание ... человекопоедатель...	поедание сырого мяса ... поедающий сырое мясо
263	22 снизу	(Ecomium imperatricis Eusebiae) Juliani Jmp. // Juliani imperatur ...	(Encomium imperatricis Eusebiae) Juliani Imp. // Juliani imperatoris ...
264	14 и 15 сверху	см.: *Theonis Smyrnaei.*	см.: *Theon Smyrnaeus.*
264	17 сверху	об обнаружении в Египте на одной из колонн	об обнаружении в Египте приводимого высказывания на одной из колонн
286	22 сверху	в конце 1974 г.	в конце 1874 г.
305	10 снизу	сам истинный разум	сам истинный авторитет
320	25 снизу	*ПО.* 1875. № 3	*ПО.* 1875. № 4
328	12 сверху	*Steinthal W.*	*Steinthal H.*
340	5 сверху	А.Г. Орфало	А.Г. Орфано
344	7 снизу	о книге Крылова с этим	о книге Крылова, с этим
344	11 и 12 снизу	Многоуважаемый Григорий Захарович!	Многоуважаемый Григорий Захарович,
349	2 снизу	De Spiritu Sancta	De Spiritu Sancto
351	23 сверху	Selbstnutigkeit	Selbstnützigkeit
352	5 сверху	et an reel	et du réel
356	19 снизу	с "Великим Существом" и "субъективным подходом"	с "Великим Фетишем" и "субъективным методом"
362	16 сверху	еще летом 1875 г.	еще летом 1873 г.

В УКАЗАТЕЛЕ ИМЕН:

вместо Орфало А.Г. - Орфано А.Г.
вместо Aeliani, см. также: Юлиан ... - Aelianus
вместо Eunomium - Eunomios
вместо Gerodotus - Herodotus
вместо Ioann Scot - Joannes Scotus Eriugena
вместо Saxo Grammatico - Saxo Grammaticus
вместо Theonis Smyrnaei - Theon Smyrnaeus

Научное издание

Соловьев Владимир Сергеевич

ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ И ПИСЕМ В ДВАДЦАТИ ТОМАХ

СОЧИНЕНИЯ

Том второй

1875—1877

Утверждено к печати
Ученым советом
Института философии РАН

Зав. редакцией *Р.С. Головина*
Редактор *В.С. Егорова*
Художник *Б.И. Астафьев*
Художественный редактор *Г.М. Коровина*
Технический редактор *Т.В. Жмелькова*
Корректоры *Г.В. Дубовицкая, Р.В. Молоканова*

Набор осуществлен на компьютерной технике
в Институте философии РАН

Верстка выполнена на компьютерной технике
в издательстве «Наука»

ЛР № 020297 от 23.06.1997

Подписано к печати 21.06.2000. Формат $60\times90^{1}/_{16}$
Гарнитура Таймс. Печать офсетная
Усл.печ.л. 25,0 + 0,4 вкл. Усл.кр.-отт. 25,4. Уч.-изд.л. 29,5
Тираж 2000 экз. Тип. зак. 241

Издательство «Наука» 117864 ГСП-7,
Москва В-485, Профсоюзная ул., 90

ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6

АДРЕСА КНИГОТОРГОВЫХ ПРЕДПРИЯТИЙ
ТОРГОВОЙ ФИРМЫ "АКАДЕМКНИГА"

Магазины "Книга—почтой"

121009 Москва, Шубинский пер., 6
197345 Санкт-Петербург, ул. Петрозаводская, 7

Магазины "Академкнига" с указанием отделов "Книга—почтой"

690088 Владивосток, Океанский проспект, 140 ("Книга—почтой")
620151 Екатеринбург, ул. Мамина-Сибиряка, 137 ("Книга—почтой")
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 289 ("Книга—почтой")
660049 Красноярск, ул. Сурикова, 45 ("Книга—почтой")
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7
117192 Москва, Мичуринский проспект, 12
103642 Москва, Б. Черкасский пер., 4
630091 Новосибирск, Красный проспект, 51 ("Книга—почтой")
630090 Новосибирск, Морской проспект, 22 ("Книга—почтой")
142292 Пущино, Московской обл., МР "В", 1 ("Книга—почтой")
443002 Самара, проспект Ленина, 2 ("Книга—почтой")
199034 Санкт-Петербург, В.О., 9-я линия, 16
191104 Санкт-Петербург, Литейный проспект, 57
199164 Санкт-Петербург, Таможенный пер., 2
194064 Санкт-Петербург, Тихорецкий проспект, 4
634050 Томск, Набережная реки Ушайки, 18 ("Книга—почтой")
450059 Уфа, ул. Р. Зорге, 10 ("Книга—почтой")
450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49

По вопросам приобретения книг
просим обращаться также
в издательство по адресу:
117864, Москва, ул. Профсоюзная, 90
тел. (095) 334-98-59
