

Хитрость разума.

Не тому радуйтесь, что духи вамъ пови-
нутся; но радуйтесь, что имена ваши написа-
ны на небесахъ. — Лк. X. 20

О „кризисъ европейской культуры“, мысли и жизни, говори-
лось много и давно, на Западѣ и у насъ, дома. И еще ранніе
славянофилы заодно съ западно-европейскими романтиками про-
никли въ его тайну и нарекли первородному грѣху „Европы“ его
подлинное имя, заговоривъ о „раціонализмѣ“. Мертвяще-холодная
„безжизненность“ науки, знанія, — эта тема трагедіи Фауста, —
давно уже стала избитымъ мѣстомъ. „И кто всѣхъ больше знаетъ,
тѣмъ горше долженъ плакать, убѣдившись, что древо знанія —
не древо жизни,“ — такъ еще устами Манфреда было пронесено
смертное осужденіе „европейской“ цивилизаціи, всецѣло опира-
ющейся на культъ „разума“, на культъ „отвлеченныхъ началъ“. И
чрезъ весь девятнадцатый вѣкъ можно прослѣдить огневые вспыш-
ки гдѣ то въ глубинахъ совершающагося трагически-болѣзненнаго
процесса „саморазрушенія Разума“, — der Selbstzersetzung und
Verzweiflung der Vernunft, какъ выразился Шеллингъ.

Романтики, Гете, Карлайль, Шопенгауэръ, Ницше, Гартманъ,
Ренанъ, Ибсенъ, Метерлинкъ Сперва осторожныя, потомъ
все болѣе и болѣе яростныя, нарастають волны „ирраціонализма“.
Всюду и во всемъ, вплоть до религіознаго міроощущенія и до эс-
тетическаго воспріятія жизни. Начиная отъ „литературныхъ“ фразъ о
„банкротствѣ“ науки и до увлеченія сатаническими безднами черной
магіи и до возрожденія оргастическаго культа Дониса и Цереры, отъ
поверхностнаго атеистическаго отрицанія христіанской догматики до
вдохновеннаго оправданія „многообразія религіознаго опыта“, отъ
призыва вернуться къ природѣ до футуризма, — всюду явныя об-
наруженія глубокаго невѣрія въ разсудочное знаніе, въ „мудрость
системъ“. „Интуиція“ побѣдоносно вытѣсняетъ „логику“, и самый
идеаль научнаго познанія „истины“ меркнетъ то въ неясномъ
свѣтѣ біологическаго приспособленія къ условіямъ существованія,

то въ яркомъ пламени мистическаго чувства и пантеистическаго восторга. Начинаеть ощущаться динамическая природа космоса. Оживаетъ горделивая мечта Фейербаха — о „созданіи“ Бога, воскресаетъ старинная идея о „становящемся Абсолютѣ“, о незаконченности міра.

Современный русскій философъ и теоретикъ права нарисовалъ недавно выпуклую картину „кризиса современнаго правосознанія“, строго говоря, всего общественнаго міросозерцанія въ цѣломъ, картину крушенія „утопіи земнаго рая“. Въ процессѣ испытанія временемъ раскрылась неспособность человѣческой мысли начертать планъ такой организациі жизни, при которой окончательно устраненъ былъ бы источникъ недовольства, въ которой бы уже не было соціальнаго зла. Истошилась сила очарованія у всѣхъ словъ соціально-политической мудрости, притязавшихъ быть послѣдними. Поднялось сомнѣніе въ бывшихъ дотолѣ самоочевидными догматахъ общественно-исторической вѣры. Жизненные разочарованія загасили надежды на наступленіе „вѣчнаго міра“, всеобщаго благоденствія, вѣру въ культурное восхождение объединеннаго человѣчества. И постепенно вызрѣваетъ убѣжденіе, что нѣтъ и не можетъ быть единоспасающаго плана окончательнаго „устроенія“ жизни, и рушится вѣра во всемогущество „кодекса“ естественныхъ правъ и общественной справедливости.

И это не только въ теоріи, но и въ жизни. Развѣ новѣйшая исторія англійской демократической государственности не является намъ примѣръ молчаливаго водворенія „примата жизни“ надъ отвлеченнымъ законодательствомъ?! Тамъ уже давно „дѣйствительность“ разошлась съ „писаннымъ закономъ“, такъ что официальные формулы совсѣмъ по футуристически выражаютъ то, что существуетъ „на самомъ дѣлѣ“. Но вотъ что всего важнѣе, — не дѣлается ужъ и попытокъ переправить устарѣвшія „нормы“ и закрѣпить въ новыя рамки преобразившееся содержаніе общественной жизни. Довѣріе и интересъ къ „формуламъ“ психологически изсякли и смѣнились упованіемъ на созидающую мощь индивидуальнаго творчества, не выливающагося ни во что „неизмѣнное“.

И вотъ во всеуслышаніе произносятся и совсѣмъ невѣстимыя и продерзостныя слова — о „гибели Запада“ . . . Въ самый фокусъ духовнаго поля зрѣнія вдвигается еще недавно выглядѣвшая совсѣмъ чудовищной мысль о началѣ если пока и не „новаго Эона міровой исторіи“, то такого, во всякомъ случаѣ, излома исторической, всемірно-исторической, траекторіи, который ничѣмъ

не менѣ того, напримѣръ, который когда-то переживалъ блаж. Августинъ. И никто уже вслѣдъ за Гегелемъ не повторитъ, что наше время есть „последняя“ и „заключительная“ ступень эволюціоннаго процесса. Историческій горизонтъ расплавился, исчезъ; предъ глазами повсюду безконечность.

Какъ бы, однако, ни были внушительны эти симптомы умирания „вѣковѣчной и абсолютной“ мудрости, корни которой уходятъ глубоко въ историческую почву, — вплоть до республиканскаго Рима и до Аристотелевой логики, — все же еще остается подъ знакомъ вопроса: разгорится ли розоперстая заря въ новый яркій день. Найдеть ли „Западъ“ въ себѣ достаточно нетронутой и свѣжей силы для того, чтобы реализовать свою грезу, и обновиться не въ мысли одной, а и на дѣлѣ? — спрашивалъ Герценъ пол-вѣка тому назадъ. И, кажется, подобно ему и мы должны теперь отвѣтить скептическимъ сомнѣніемъ, по крайней мѣрѣ, если еще и не полнымъ отрицаніемъ. — Тутъ снова говорятъ „факты“.

„Мало опровергнуть прекрасную идею, надо замѣнить ее равносильнымъ прекраснымъ“, сказалъ Достоевскій устами одного изъ своихъ героев; „не то я, не желая разстаться съ моимъ чувствомъ, опровергну въ сердцѣ опроверженіе, хотя-бы насильно“. — Такъ и случилось на Западѣ. Герценъ вѣрно подмѣтилъ „карманное идолопоклонство“ европейскаго человѣка, заставляющее его изъ всякой истинной мысли „вмѣсто расширенія круга дѣйствій“ сплестать веревку „для того, чтобы ею-же потомъ перевязать себѣ ноги, а если можно, то и другимъ, такъ что свободное произведеніе его творчества дѣлается карательной властью надъ нимъ самимъ“.

Извѣрившіеся въ опустѣвшихъ и замороженныхъ формулахъ протестантской схоластики, въ холодной и законнической догматикѣ римскаго католицизма, европейцы уходятъ толпами, . . . но куда? въ религію монизма, въ теософію, въ буддизмъ! не дальѣ. И это все тотъ же „раціонализмъ“, то же прежнее стремленіе къ формуламъ, къ наукообразнымъ „догматамъ“, къ убѣдительности, словомъ, къ логической неотразимости: Богъ христіанской вѣры замѣщается расплывчатымъ образомъ Природы, въ честь которой новые, уже „невѣрующіе“ пасторы произносятъ новыя Sonntagspredigten; или на мѣсто Его ставится смутная концепція неуловимой Высшей Силы, по неизбежнымъ законамъ правящей міромъ, и поддающейся вызываніямъ и заклѣтіямъ. Такъ въ

возстаніи противъ „схоластики“ европейская мысль не идетъ да-
лѣ гнозиса, то-есть, идеала религіознаго знанія, не достигая до
подлинной свободы религіозной жизни. Религіозныя „обращенія“
на Западѣ не выводятъ своихъ неофитовъ изъ круга натурали-
зма. Такъ, ярко видно это на примѣрѣ Гюисманса, этого мученика
„утонченной Оиваиды“, по мѣткому выраженію Н. Бердяева. Отъ
плоскостной муки позитивизма и „реализма“, охваченный жаж-
дою жизненной полноты, онъ ищетъ исцѣленія въ декадентскомъ
ниспроверженіи условностей, въ оргіастическомъ индивидуализмѣ,
и проходитъ илистыя бездны сатанизма и черной магіи; испепе-
ленный здѣсь, онъ прибѣгаетъ подъ сѣнь храма. Но недаромъ
темныя силы, изгнанныя изнутри его, пріютились закоченѣвши-
ми чудовищами на его крышѣ, завязали въ его окнахъ: и на вы-
сотахъ *de la vie dévôte*, Гюисмансъ остается типичнымъ „упа-
дочникомъ“; религіозныя цѣнности онъ воспринимаетъ только
эстетически, но не „религіозно“. Онъ ищетъ бальзама для своихъ
душевныхъ ранъ, бальзама, цѣлящаго неотвратимо. Въ его пере-
ложеніяхъ житійныхъ сказаній чувствуются старья волны нездо-
роваго эротизма, влеченія къ уродствамъ и искривленностямъ жиз-
ни. И это не случайно. Въ своей знаменитой книгѣ о религіоз-
номъ опытѣ, основанной почти исключительно на „западномъ“
матеріалѣ, Джэмсъ выразительно подчеркиваетъ, что религіозная
любовь „святыхъ“ по преимуществу обращается на то, что ин-
стинктивно отталкиваетъ, ищетъ для своего проявленія претящей
обстановки. Онъ напоминаетъ, какъ Францискъ Ассизскій цѣло-
валъ язвы прокаженныхъ, какъ другіе святые вылизывали ихъ;
житіе Елизаветы Венгерской, біографія *m-me de Chantal* полны
такихъ подробностей относительно ихъ подвижничества въ гос-
питаляхъ, что ихъ отвратительно читать. — И достаточно поста-
вить рядомъ хотя бы насыщенную этическимъ пуризмомъ рели-
гіозную проповѣдь Толстого, вспомнить обращенія невѣрующихъ
интеллигентовъ въ толстовство, а оттуда въ православіе, вспо-
мнить даже духоборовъ, — и религіозная ограниченность западнаго
духа вырисуется съ полной силой. Въ этомъ отличіи вскрывается,
несомнѣнно, противоположность религіозныхъ стихій, питающихъ
„Востокъ“ и „Западъ“. И сейчасъ межъ ними лежитъ та же
бездна, что въ древніе дни раздѣляла мистику Эрма и мистику
Монтана, афонскихъ исихастовъ и нѣмецкихъ флагеллантовъ, Си-
меона Новаго Богослова и св. Терезы Испанской. Натурализмъ
Западной мистики органически срощенъ съ рационализмомъ запад-

ной мысли, что проникновенно почувствовалъ Влад. Соловьевъ, совмѣщая въ образѣ Антихриста—великаго мага Аполлонія, полноту научнаго знанія съ магическимъ всемогуществомъ надъ стихіями природы.

Такое сочетаніе „позитивизма“ и интуиціи мы встрѣтимъ во всѣхъ проявленіяхъ западно-европейской реакціи противъ разсудочности. „Кости щелканье сухой“ слышится явственно даже въ поэтической философіи жизни самага, быть можетъ, яркаго выразителя современнаго интуитивизма“. Бергсона подлинный и творческій паюсъ „философской интуиціи“ здѣсь своеобразно ассимилируется съ „наукой“. Творческая природа духа обосновывается французскимъ метафизикомъ не столько на непререкаемомъ самосвидѣтельствѣ внутренняго опыта, сколько на „объективныхъ“ доказательствахъ отъ психофизиологiи, психіатріи и біологiи. Матерія одухотворяется, она — только застывшій духъ; но въ результатѣ получается обратное: душа матеріализируется, будучи вовлечена въ непрестанно текучую измѣнчивость единаго жизненнаго порыва, одинаково и матерiальнаго, и духовнаго — потенціально. Въ предѣлахъ такого натуралистическаго монизма нѣтъ мѣста подлинному творчеству и свободѣ; за творчество Бергсонъ выдаетъ видимую новизну явленій, зависящую отъ текучаго характера дѣйствительности. Желѣзныхъ петель необходимости Бергсонъ не разрываетъ: причинная неотвратимость остается, только на мѣсто мозаическаго сложенія воздѣйствій поставлено ихъ органическое сляніе. Но въ природѣ „жизненнаго порыва“ заложены изначально всѣ тѣ чисто-логическія антитезы, которыя разоблачаются въ разсыпающемся эволюціонномъ потокѣ. И примѣчательно, что надразумная стихія осуществляетъ себя по вполнѣ „разумному“ плану — смѣняющихся царствъ природы. —Ничего другаго и не могло получиться у Бергсона: вѣдь, вскрывая кинематографическій характеръ „научнаго“ познанія, онъ не отказывается отъ „научности“ и лишь старается прежнюю, ложную, „раціоналистическую“ науку замѣнить новой, „интуитивной“. И генетически этотъ выдающійся противникъ ratio является, вѣдь, прямымъ продолжателемъ французской философской традиціи, восходящей въ конечномъ счетѣ къ великимъ раціоналистамъ — Декарту и Мальбраншу; у послѣдняго можно неожиданно встрѣтить прямая предвосхищенія самыхъ, казалось-бы, „модерныхъ“ идей Бергсона.

„Европейскую“ ограниченность его міровоззрѣнія всего отчетливѣе можно замѣтить, если сопоставить его съ подлиннымъ

американским прагматизмомъ, густо насыщеннымъ духомъ настоящего религіознаго творческаго исканія. И поучительно то, что на „европейской“ почвѣ прагматизмъ обезцвѣчивается и обезличивается. Можно прямо сказать, что настоящего „прагматизма“ Европа не пріемлетъ, а то, что она пріемлетъ, есть лишь его суррогатъ. Основную мысль Джемса, что цѣнность познанія заключается не въ соотвѣтствіи какому-то неизмѣнному канону разума, а въ его нравственно-творческой силѣ, здѣсь превратили въ отождествленіе истинности съ полезностью, понимая подъ полезностью—злободневную утилитарность. Въ рамки того стиля жизни, для котораго „человѣкъ — для субботы“, для котораго высшая справедливость *fiat justitia, pereat mundus*,—въ эти тѣсныя рамки совершенно не входила идея человѣчности истины, особенно, когда подъ человѣкомъ понимается не средній „просвѣщенный“ европеецъ, а „образъ и подобіе Божіе“.

И если вглядываться пристально въ философское развитіе Европы за послѣднія десятилѣтія, то не трудно замѣтить, что за видимой пеленою ирраціонализма происходитъ въ точномъ смыслѣ слова всеобщая мобилизація всѣхъ раціоналистическихъ силъ. Самыя мощныя явленія германской философской мысли послѣдняго времени суть не что иное, какъ возрожденіе разсудочной метафизики. Всего ярче сказалось оно въ такъ называемомъ „антипсихологизмѣ“. Всякому хорошо памятна та уничтожающая критика, которой Гуссерль подвергъ всю современную философскую мысль, разоблачая ея внутреннюю червивость; онъ показалъ не болѣе, не менѣе какъ то, что современная теорія знанія дѣлаетъ знаніе, какъ постиженіе Истины, невозможнымъ... Потрясеніе, произведенное его аргументами было громадно: многія, уже сложившіяся системы были послѣ нихъ перестроены... Гуссерль настойчиво возстанавливаетъ права Истины — послѣ ряда десятилѣтій, когда это слово писалось только съ маленькой буквы. Но во имя чего? во имя абсолютной системы идей, возвышающихся надъ жизнью и бытіемъ и безусловно недоступныхъ никакому реальному касанію со стороны „эмпирическихъ“ существъ. Это—старинная раціоналистическая концепція надмірнаго и предвѣчнаго прототипа космическаго порядка, деистическая концепція Бога, какъ часовщика. Но въ ней нѣтъ и слѣда того мистическаго трепета, которымъ пронизана была система перваго „идеолога“, эллинскаго пророка, того религіознаго энтузіазма, который

дѣлалъ его языческимъ предтечею Христа. Въ ней нѣтъ настоящаго восторженія, подъема надъ плоскостью опыта. Идеаломъ по знанія по прежнему остается нѣчто въ родѣ „интеллектуальнаго созерцанія“, правда, подъ новымъ именемъ „эйдетической интуиціи“.

Еще рѣзче та-же интеллектуалистическая печать вдавлена въ обликъ другого вліятельнаго направленія въ философіи новѣйшей Германіи, такъ наз. „Марбургской школы“, неокантіанства. Здѣсь, правда, какъ будто бы окончательно порывается съ идеаломъ завершенаго, абсолютнаго знанія, превращаемымъ въ вѣчную и никогда до конца не разрѣшимую „задачу“ познанія: на мѣсто законченнаго познанія ставится неограниченно продолжающійся процессъ „познаванія“, процессъ „порожденія“ и развитія живой мысли. Мѣсто *factum* занимаетъ творческое *fieri*. Но это только повидимому. Достаточно припомнить, какъ старательно представители этого философскаго направленія приводятъ къ одному знаменателю всѣхъ мыслителей прежняго, вынося изъ ихъ міропониманій за скобки „общій“ Кантіанскій коэффициентъ. Самъ „божественный“ Платонъ превращается у нихъ въ методолога науки, а его религіозная терминологія, его мистическій пафосъ объявляется не болѣе, чѣмъ шелухой, случайностью, прилипшей отъ условій среды. Открытое и сознательное возвращеніе „назадъ къ Гегелю“, — именно къ панлогисту Гегелю, а не къ кому иному изъ идеалистической плеяды прошлаго вѣка, напр., не къ моральному энтузіасту и адогматику — Фихте, — окончательно раскрываетъ терминологическую двусмысленность. „Логика, чистаго познанія“ есть, дѣйствительно, новая система панлогизма, новая попытка созданія абсолютной науки, пусть вѣчно строящейся и постоянно ремонтируемой, но совершенно безспорной и непреложной въ своихъ „основоположеніяхъ“, развивающейся линейно въ разѣ навсегда опредѣлившемся направленіи. Пусть „система знанія“ замѣнена „исторіей познанія“: сама исторія превращена въ систему, начала которой никакому пересмотру не подлежатъ. Въ современной философіи вообще очень ясно сказывается тенденція найти послѣднія основы знанія, тѣ аксіомы, которыя выше всякаго сомнѣнія. Это лишь новая форма „врожденныхъ идей“ стариннаго раціонализма. И нужно прибавить, что такое стремленіе распространяется въ область спеціальной науки. Именно оно является двигателемъ современныхъ исканій математической науки. Правда, здѣсь раціонализмъ явно обнаружилъ свои пре-

дѣлы: попытка построить ариѳметику на „абсолютныхъ“ началахъ привела къ обнаруженію антиномій и парадоксовъ въ понятіи числа . . .

И тотъ же интеллектуалистическій уклонъ характеризуетъ нравственную философію современности. Марбургская „этика чистой воли“ „основываетъ“ мораль на правѣ, то-есть на юридической формѣ, на отвлеченномъ типѣ соціального бытія. Невольно вспоминается гегелева апофеоза государства. — Начавшееся недавно „возрожденіе естественнаго права“ представляетъ собою опять таки всего лишь послѣдовательную реакцію раціоналистическаго духа противъ того весьма скромнаго интуитивизма, который лежалъ въ основѣ „исторической школы“ юристовъ. „Естественное право“, то „справедливое право“ (das richtige Recht), которое проповѣдывалъ въ послѣднее время Руд. Штаммлеръ, представляетъ собою совокупность „разумныхъ“ нормъ, законченно фиксирующихъ въ общихъ жизненныхъ чертахъ всякое человѣческое взаимообщеніе. И когда его сближаютъ съ нравственнымъ „закономъ“, то самой нравственности придается при этомъ тотъ давно знакомый догматически-мертвящій привкусъ юридизма, который столь характеренъ для всѣхъ созданій этики „категорическаго императива“. Вѣдь, у него даже разумъ ведетъ тяжбы съ самимъ собой. — Раціонализмъ социалистическихъ ученій слишкомъ хорошо извѣстенъ, чтобы о немъ нужно было говорить болѣе простаго упоминанія.

Во всемъ этомъ новомъ раціоналистическомъ ренессансѣ есть одна весьма знаменательная черта, мимо которой не въ правѣ проходить „философъ культуры“. Подъемъ философскаго творчества и оживленіе философской литературы за послѣднія десятилѣтія неразрывно связаны въ Европѣ, а въ Германіи въ особенности въ ряды европейской интеллигенціи. Это явленіе не безусловно новое. Уже въ отдаленные годы можно назвать Спинозу, Реймаруса, Моисея Мендельсона (замѣтимъ, все раціоналисты!), Саломона Маймона, наконецъ, Маркса. Но никогда еще нельзя было встрѣтить цѣлыя группы еврейскихъ именъ. Когенъ, Гуссерль, Бергсонъ, Георгъ Канторъ, Минковскій, Фрейдъ, Вейнингеръ, Зиммель, Эд. Бернштейнъ, — а къ нимъ нужно присоединить не одинъ десятокъ именъ менѣе значительныхъ, — рѣдко кто схватываетъ за этими разрозненными именами нѣкоторое тождество и единство всѣхъ равно воодушевляющаго духа.

С. Н. Булгаковъ когда-то провелъ остроумную параллель между игрою социологическими абстраціями въ „Капиталѣ“ и апокалиптическими звѣрями послѣплѣнной іудейской апокрифической литературы (правда, онъ не дѣлалъ никакихъ національныхъ сближеній): и здѣсь, и тамъ отвлеченныя всеобщности совершенно заслоняютъ „живую“ измѣнчивость дѣйствительнаго бытія, индивидуальность историческаго процесса совершенно вытѣснена выкристаллизованнымъ планомъ исторіи. Это сопоставленіе слѣдуетъ распространить гораздо шире. Врядъ ли требуется много доводовъ, чтобы оправдать постановку знака логическаго равенства между „іудаизмомъ“ и рационализмомъ. Слишкомъ хорошо извѣстенъ тотъ „номизмъ“, законничество, которымъ проникнуты всѣ созданія еврейскаго національнаго генія, начиная отъ Моисеевыхъ скрижалей и до „книжниковъ и фарисеевъ“, и снова отъ Талмуда чрезъ Маймонида до того новаго іудаизма, который не кто иной, какъ самъ Когенъ, откровенно ставилъ выше отжившей религ'и Христа. Въ понятіи „закона“, какъ общей формулы, непогрѣшимой и безызытной, пересѣкаются всѣ нити еврейскаго духа. Религія становится правовымъ кодексомъ. Въ идеѣ Божества ступенчуются всѣ черты, кромѣ юридическихъ; Богъ іудеевъ—Богъ администраторъ и судія нелицепріятный, строгій блюститель разъ навсегда установленнаго порядка, безжалостный каратель всякой неправды.

И въ этомъ пунктѣ происходитъ неожиданная встрѣча: религиозная стихія іудаизма обнаруживаетъ свое сродство со столь же законническимъ духомъ римскаго католицизма, претворившимъ евангельское благовѣстіе въ теологическую систему, сложенную по образцу Аристотелевой логики и Юстин'анова кодекса. Не даромъ именно Западная Церковь унаслѣдовала месс'анскій теократизмъ древняго Израиля и изъ союза вѣрующихъ стала государствомъ. И тамъ, и здѣсь одно и то же юридическое пониманіе добра и зла, грѣха и воздаянія, одно и то же пониманіе міра, какъ системы божественнаго правопорядка, осуществляющаго предвѣчныя мысли и предопредѣленія Всемогущаго и Премудраго Творца. И даже въ западной мистикѣ, — не только церковной, но и въ сектантской, далеко отошедшей отъ римской ортодоксіи—Всепощающій и Милосердный Отецъ, Богъ Новаго Завѣта, совершенно заслоненъ устрашающимъ образомъ грознаго Судьи, охраняющаго вѣчную волю свою среди кровей и казней, изглаживающаго цѣлыя народы изъ книги животной, наказующаго

за грѣхи предковъ—потомковъ до семикраты седьмого поколѣнія, открывающаго свою Истину среди сверкающихъ молній на огнедышащемъ Синаѣ. Католическая мысль впитала въ себя всё „культурныя“ теченія раціоналистическаго склада, и декретированное полвѣка назадъ *ex cathedra* официальное возстановленіе суммирующей философіи ангела школь является еще однимъ яркимъ симптомомъ всепроникающаго раціонализма западнаго міра. Здѣсь подлинно „Западъ въ объятіяхъ Востока“, только „Востока Ксеркса, а не Христа“, древнѣйшаго переднеазіатскаго Востока, не признававшаго свободы другой, кромѣ свободы произвола единой власти; именно онъ возродился въ римскомъ папизмѣ, какъ традиціи древней синагоги перешли къ методистамъ и квакерамъ, въ ихъ религію, можно было бы сказать, здраваго смысла.

Было бы совершенно ошибочно думать, что „раціонализмъ“ исключаетъ всякое вдохновеніе, всякій паэосъ; нѣтъ, существуетъ своя, особая мистика „панлогизма“, та самая, о которой говоритъ Гегель въ своемъ знаменитомъ предисловіи къ „Феноменологіи Духа“, противопоставляя ее эстетическому идеализму Шеллинга. Стержень этого раціоналистическаго энтузіазма образуетъ идея общедоступности познанія, своеобразный гносеологическій „демократизмъ“. Индивидуальности уравниваются передъ лицомъ сверхличной и безличной, отвлеченной, самодовлѣющей системы Разума. Истина должна быть именно системой разума, а не откровеніемъ художественнаго генія, ибо, только стоя превыше всѣхъ лицъ, не будучи органически сращена съ личною жизнью, можетъ она быть доступна каждому и не зависѣть отъ духовнаго помазанія индивида. Такъ во имя общедоступности познаніе лишается жизненности, отъ него отнимается нравственно-творческая сила, и тѣмъ самымъ оно вовлекается въ необходимую игру стихійнаго міра. Изъ подвига духовнаго рожденія познаніе превращается то въ психофизиологическій рефлексъ, то въ зеркальное отраженіе „вещей въ себя“. Психологія становится „механикой душевной жизни“ и логика—частью этой индуктивной науки. Мистика раціонализма неизбѣжно вырождается въ натуралистическій магизмъ, человекъ изъ дѣятеля-творца, свободнаго и самодержавнаго, становится игрушкой стихійно-причиннаго предопредѣленія, звеномъ во всеобъемлющей системѣ природы. И если въ мірѣ ощущаются духовныя силы, то онъ сейчасъ же материализируются, — онъ тоже повинуются неизбѣжнымъ законамъ,

онъ въ этомъ смыслѣ совершенно аналогичны силамъ мертвой природы, и подобно имъ подлежатъ внѣшнимъ воздѣйствіямъ. Раціонализмъ послѣдовательно приводитъ къ „спиритизму“.

Эту неизбежную сочетанность раціонализма и натурализма, эту необходимость для разума растворять свободу и творчество личности въ системѣ природы очень проникновенно освѣщаетъ несправедливо малоизвѣстный русскій мыслитель В. Несмѣловъ въ замѣчательномъ истолкованіи библейскаго разсказа о грѣхопадѣніи. Хорошо сознавая всю безысходность тѣхъ противорѣчій, всю неотвратимость тѣхъ антиномій, къ которымъ приводитъ разсудочность ходячаго объясненія религіознаго смысла этого событія, онъ тщательно избѣгаетъ употребленія традиціонныхъ понятій — непослушанія, оскорбленія, наказанія, возмездія и т. д. Не въ терминахъ криминалистики слѣдуетъ выяснять смыслъ зла. Ни въ формальномъ преслушаніи заповѣди, ни, — какъ это изображалъ, продолжая вслѣдъ за Шеллингомъ и Баадеромъ гностическую традицію, Влад. Соловьевъ, — въ отпадѣніи отъ всеединства и утвержденіи самости не можетъ заключаться содержаніе перваго грѣха. Въ стремленіи къ „познанію добра и зла“ не было, и не могло быть ничего дурного. Паденіе состояло въ томъ, что этой цѣли люди пожелали достигнуть не путемъ творческаго подвига, свободнаго исканія, жизненнаго Богослуженія, а магическимъ путемъ, механически: „они въ сущности захотѣли того, чтобы ихъ жизнь и судьба опредѣлялись не ими самими, а внѣшними матеріальными причинами“, и этимъ „унизили себя до положенія простыхъ вещей мѣра“, „подчинили свою душевную жизнь физическому закону механической причинности и, значитъ, ввели свой духъ въ общую цѣпь міровыхъ вещей“. Не въ нарушеніи закона, а въ суевѣрїи — сущность грѣхопадѣнія, въ убѣжденіи, что познаніе есть пассивное воспріятіе, а не творческій подвигъ. И искупленіе состояло не въ чемъ иномъ, какъ именно въ разрывѣ фаталистической сѣти причинныхъ связей, въ новомъ утвержденіи начала личнаго надъ вещнымъ, въ раскрытіи вѣчной жизни, лежащей внѣ и надъ плоскостью стихійныхъ силъ.

Именно потому, что „раціонализмъ“ закрѣпляетъ космическій процессъ въ стойкія формулы міровыхъ законовъ, личность становится вещью или событіемъ, — не только выгладитъ такъ, но именно превращается въ вещь, ибо угасаетъ, такъ сказать, самосознаніе, растворяясь въ безформенной стихїи разума. И наибольшее, что можетъ почувствовать раціоналистъ, это существо-

ваніе рамокъ, существованіе неотвратимыхъ ограниченій Рока. Но однимъ опущеніемъ граней заклдованнаго круга еще нельзя разорвать его. Для этого нужно „родиться водою и духомъ“. Этого-то перерожденія на Западѣ не совершается, — и оттого всѣ усилія мысли остаются плѣненными въ старыхъ узахъ. И это уже великое достиженіе, что узникъ почувствовалъ и осозналъ себя таковымъ: вѣдь раньше онъ почиталъ себя свободнымъ. . .

Вѣяніе освобожденнаго духа, который „дышетъ, гдѣ хочетъ“, а не гдѣ укажетъ сцѣпленіе причинъ, слышится въ наши дни только внѣ предѣловъ „европейской“ мысли. Имъ озарены творенія національныхъ гениевъ русскаго народа, „безвластнаго“ по самой природѣ своей; имъ запечатлѣны прозрѣнія американскаго гения. Не случайно американскій „раціоналистъ“ Ройсъ поднялъ изъ оброненныхъ нитей „европейской“ философской традиціи не нить „единообразія природы“, не нить самораскрытія разума, а нить этического паеоса, внушившаго Фихте первую въ исторіи западно-европейской мысли отчетливую формулировку идеи „философіи свободы“, „философіи лица“ въ противоположность догматизму „философіи вещи“. Не случайно внѣ Европы было сказано вѣщее слово о „пластичности“ міра. Не случайно, наконецъ, русскій поэтъ раскрылъ глубинный источникъ раціоналистическаго жизнеощущенія въ внушеніяхъ того „страшнаго и умнаго духа“, который говорилъ съ Христомъ въ пустынь. Тамъ, какъ и древле въ перевозданномъ Эдемѣ, онъ говорилъ объ одномъ — о незыблемой силѣ міровыхъ стихій, о міропорядкѣ, о власти надъ человѣчествомъ, о соціальной гармоніи, а подлинное обновленіе приносятъ слова, звучащія совсѣмъ иначе: „Нынѣ князь міра сего изгнанъ будетъ вонъ. . . Мужайтесь, Я побѣдилъ міръ“.

Соф'я, 1921-III-20.

Георгій В. Флоровскій.