

ПРЕОДОЛѢНІЕ ПЛАТОНИЗМА И ПРОБЛЕМА СОФІЙНОСТИ МІРА*)

1. Проблема софійности міра является безспорно одной изъ важнѣйшихъ темъ современной мысли. Дѣйствительно, ни въ чемъ такъ не нуждается наше время, какъ въ правильномъ ученіи о мірѣ, — а такое ученіе непременно должно дать рѣшеніе проблемы софійности міра. Можно отвергать терминъ «софійность», но нельзя пройти мимо самой проблемы, которую мы называемъ «софійной». Даже натурализмъ, какъ это отчасти будетъ показано ниже, вбираетъ въ себя проблему софійности міра и можетъ быть съ достаточнымъ основаніемъ охарактеризованъ, какъ дурное и недостаточное рѣшеніе именно этой проблемы.

Ученіе о софійности міра входитъ не цѣликомъ въ систему философіи, но принадлежитъ, въ существеннѣйшей своей части, и богословію. Не въ этомъ-ли лежитъ причина того, отчего тема о софійности міра разрабатывалась неполно и часто случайно? Философы, ощущая нѣкую запредѣльность этой темы, такъ часто ее обходили — съ особенной яркостью это можно видѣть въ ученіи о Непознаваемомъ у Г. Спенсера, въ ученіи о Безсознательномъ у Эд. Гартмана. Богословы же

*) Настоящій этюдъ представляетъ обработку доклада, прочитаннаго на засѣданіи Рел. Фил. Академіи въ Парижѣ 1 Декабря 1929 г.

часто недостаточно чувствовали проблему міра, проблему тварнаго бытія и ограничивались общими идеями, не затрагивая до конца эту тему. Разработка проблемы софійности міра очень тормозилась двумя обстоятельствами: общими трудностями въ развитіи натурфилософії, а съ другой стороны тѣмъ, что тема о софійности міра мало *изслѣдовалась*, хотя и стояла часто въ центрѣ интуитивныхъ построений. Общая философія и натурфилософія накопила много матеріала, цѣннаго для проблемы софійности міра, но этотъ матеріаль рѣдко выдвигался подъ софійнымъ угломъ зрѣнія. Темъ о софійности міра не повезло ни въ философії, ни въ богословіи — и здѣсь, и тамъ она казалась запредѣльной, полунадуманной, а порой и совсѣмъ мнимой.

Я хотѣлъ бы отмѣтить то огромное значеніе, какое могло бы имѣть правильное ученіе о мірѣ не только для философії, но и для духовной жизни вообще. Мотивы акосмизма съ одной стороны и мотивы натурализма съ другой стороны ядовито дѣйствуютъ на всю современную духовную культуру и обнажаютъ ея основную болѣзнь. Гнушеніе міромъ, отверженіе его подлиннаго смысла и цѣнности (акосмизмъ) и неправильное обожествленіе міра, усвоеніе міру такихъ свойствъ, которыя явно искажаютъ его тварную природу (натурализмъ), — оба этихъ «грѣха» современности могутъ быть побѣждены лишь при раскрытіи того ученія о мірѣ, которое правильно уясняетъ его софійность. Я хотѣлъ бы тутъ же отмѣтить и то, что именно православному сознанію особенно близко всегда было софійное воспріятіе міра, и если сама эта тема неустранимо волновала и западный христіанскій міръ, то все же софійное воспріятіе міра въ западномъ христіанствѣ затемнялось другими его особенностями. Средневѣковье знало св. Франциска Ассизскаго и глубоко пережило его близость

къ природѣ, какъ то сказалось и въ итальянской живописи и въ раннемъ Ренессансѣ. Однако основныя линіи средневѣковья оставались по существу связанными съ *акосмизмомъ*, съ отверженіемъ и гнушеніемъ міромъ, съ признаніемъ его внутренней испорченности и грѣховности. Космическія теченія въ христіанскомъ міросозерцаніи неожиданно оказались сродни противоположной ошибочной концепціи, слагавшейся медленно, но неуклонно — а именно натурализму. Даже XVII вѣкъ еще не знаетъ полного расцвѣта натурализма: въ это время, какъ и въ теченіе XVIII вѣка онъ все еще смягчался деизмомъ. Лишь въ XIX вѣкѣ натурализмъ, какъ послѣдовательное устраненіе всего сверхнатуральнаго, какъ стремленіе понять міръ изъ него самаго, какъ отверженіе кардинальнаго пункта христіанской метафизики о тварности міра — торжествуетъ свою побѣду. Но эта побѣда натурализма, давшаяся ему съ такимъ трудомъ, была основательно подготовлена акосмизмомъ средневѣкового міросозерцанія, перешедшимъ въ богословіе новаго времени — какъ католическое, такъ и протестантское. Взрывъ акосмизма въ современномъ бартіанствѣ, цѣнный отчасти какъ реакція противъ ядовъ натурализма, столь развѣдавшихъ догматическую мысль протестантизма, свидѣтельствуется лучше всего о тѣхъ границахъ, въ какихъ проходитъ духовная работа на христіанскомъ Западѣ. Здѣсь никакъ не могутъ уйти отъ альтернативы: акосмизмъ — натурализмъ, и впадаютъ въ одну или другую крайность. Христіанскому Западу *не хватаетъ правильнаго ученія о мірѣ, недостаетъ раскрытія его софійности*, при которомъ обнажилась бы неправда и акосмизма и натурализма. И если бы философіи Православія удалось съ предѣльной ясностью раскрыть присущее ему софійное пониманіе міра, убѣдительно вдвинуть въ систему современ-

наго мышленія это основоположное понятіе, — это было бы, по существу, самымъ лучшимъ даромъ, какой могли бы мы принести христіанскому Западу. Нераскрытость софійности міра, фатально ведущая къ акосмизму или къ натурализму, внутренно связана, въ своемъ догматическомъ смыслѣ, съ самими глубокими и трагическими темами христіанской исторіи. Было бы одностороннимъ интеллектуализмомъ трактовать тему о софійности міра лишь какъ догматическую или философскую концепцію, — эта тема связана съ самими существенными и основными вопросами христіанской жизни, съ діалектикой духовнаго развитія. Христологическіе споры, такъ естественно перешедшіе въ свое время въ тринитарную проблему, опредѣлили собой всю ту изумительную работу церковной мысли, которая была явлена на вселенскихъ соборахъ, — и въ этихъ спорахъ дѣло шло *все время*, среди другихъ проблемъ, и о правильномъ ученіи о мірѣ, о тварномъ бытіи. Софійное пониманіе міра не было выявлено съ достаточной ясностью въ это время, хотя по существу своему оно было утверждено въ это время на всѣ вѣка; незаконченность софійнаго ученія о мірѣ вполне объясняется тѣмъ, что удареніе лежало, въ эпоху вселенскихъ соборовъ, на христологическихъ и тринитарныхъ темахъ, софійное же пониманіе міра, бывшее столь существеннымъ для всего строя мысли, освященныхъ вселенскими соборами, было внутренно уже подготовлено, хотя и не формулировано до конца.

Православіе удержало благовѣстіе о мірѣ во всей его полнотѣ и силѣ, — и этотъ внутренній *космизмъ* Православія, безошибочно и опредѣленно характеризующій его духовный строй, намъ самымъ становится болѣе яснымъ въ годы живой встрѣчи съ духовнымъ строемъ христіанскаго Запада. Намъ близки частично и католическій и

протестантскій міръ, но свое духовное своебразіе яснѣе всего мы осмысливаемъ въ терминахъ софіологіи, — и въ отсутствіи на Западѣ софійнаго воспріятія міра мы чувствуемъ себя далекими и отъ акосмизма и отъ натурализма. Трудна и темна и для насъ філософія софійности, но мы носимъ въ себѣ ея живыя основы, опытно знаемъ въ себѣ тѣ перспективы, какія она раскрываетъ, и это даетъ намъ право и смѣлость бороться за софійное пониманіе міра, за філософію софійности.

Я имѣю въ виду коснуться одной лишь части тѣхъ проблемъ, о которыхъ идетъ рѣчь, и надѣюсь остаться совершенно свободнымъ отъ тѣхъ приращеній, которыми нерѣдко страдала русская религиозно-філософская мысль при разработкѣ софіологическихъ проблемъ. Потребность опредѣленнаго выявленія сложившихся у меня точекъ зрѣнія была однимъ изъ побужденій къ опубликованію настоящаго этюда, посвященнаго общимъ проблемамъ въ ученіи о софійности міра. Такъ какъ мои существенные интересы лежатъ въ разработкѣ проблемъ антропологіи, о чемъ я надѣюсь опубликовать нѣсколько своихъ работъ, то въ настоящемъ этюдѣ я сознательно не касаюсь проблемъ антропологіи, хотя отчетливо признаю, что именно въ этомъ пунктѣ лежатъ главныя проблемы въ ученіи о софійности міра. Въ этомъ первомъ этюдѣ, посвященномъ общимъ вопросамъ софійнаго пониманія міра, мнѣ приходится воздерживаться отъ всего того, что должно составить содержаніе этюдовъ по антропологіи.

2. Что означаетъ «софійное» пониманіе міра, въ чемъ смыслъ и содержаніе софійнаго ученія о мірѣ? При предварительной его характеристикѣ, съ которой умѣстно начать наши размышленія, необходимо подчеркнуть самое существенное и основное въ софійномъ пониманіи міра и не принимать во вниманіе всего того, что характерно для

отдѣльныхъ софіологическихъ построений, а не для самой темы.

Софійное пониманіе міра имѣетъ четыре аспекта, которые необходимо различать даже при общей трактовкѣ вопроса. Я имѣю въ виду — 1) гносеологическій, 2) космологическій, 3) натурфилософскій и 4) эстетическій аспектъ софійной проблемы. Общимъ для всѣхъ этихъ ея аспектовъ является *ученіе объ идеальной основѣ міра*, свободной отъ дефектовъ и ограниченности внѣшняго міра, отъ власти времени и пространства. Позади чувственно доступнаго намъ міра, измѣнчиваго и преходящаго, существуетъ, согласно софійной концепціи, идеальный міръ, вѣчный и подлинный ликъ міра, свободный отъ дисгармоній и противорѣчій, отъ случайностей времени и пространства. Этотъ идеальный міръ хранитъ неизмѣнно единство и цѣлостность міра, обнаруживая себя въ неизсякающей мощи творческихъ силъ природы. Съ гносеологической точки зрѣнія это ученіе о софійной основѣ міра означаетъ, что все наше познаніе міра покоится, какъ это впервые показалъ Платонъ (особенно въ діалогѣ «Федонъ»), на способности восходить отъ чувственной поверхности вещей къ ихъ идеѣ, ихъ идеальному строю. Согласно современной формулѣ Гуссерля, рядомъ съ чувственной интуиціей намъ свойственна идеальная интуиція, иначе говоря интуитивное схватываніе идеальной стороны дѣйствительности. Хотя мы и нуждаемся обычно въ нѣсколькихъ однородныхъ предметахъ, чтобы уяснить себѣ то, что образуетъ ихъ «сущность», но множественность чувственнаго матеріала нужна лишь для того, чтобы отвлечься отъ нея и въ общихъ чертахъ предмета найти идеальную сторону его. Идеальное бытіе не отвлеченно, а совершенно конкретно, но только функція «идеаціи» (восхожденія къ «идеѣ», къ «сущности») отчетливо дѣйствуетъ въ насъ черезъ общее

и повторяющееся (хотя существенной связи между остановкой сознания на общемъ и интуиціей идей нѣтъ).

Мы можемъ восходить къ «сущности» въ каждомъ предметѣ знанія, въ каждой вещи, — и собственно дальше уже познанию некуда итти. Идеальное въ вещахъ это какъ бы тупики, въ которые мы упираемся въ процессѣ познания вещей: надъ чувственнымъ содержаніемъ воспріятія работа познания строитъ рядъ «понятій», объектомъ которыхъ является не измѣнчивая и преходящая вещь, а то въ ней, что образуетъ ея «сущность». Но именно въ силу этого «сущность», «идею» вещи приходится мыслить въ свободѣ отъ того, что характеризуетъ внѣшнюю поверхность вещей, отъ всего, что «случайно», что зависитъ отъ положенія вещи въ пространствѣ и времени или другихъ условій ея «существованія», но не касается ея «сущности». У Платона общимъ обозначеніемъ того порядка бытія, которое доступно намъ черезъ чувственное воспріятіе, являлся терминъ «γένεσις» (бываніе), что было бы наиболее правильно перевести терминомъ «тварность». Къ сферѣ «γένεσις»'а относится все то, что имѣетъ начало и имѣетъ конецъ, что возникаетъ и преходитъ; а то, что образуетъ сущность вещей, что остается тождественнымъ себѣ и неизмѣннымъ въ нихъ, Платонъ называлъ «το ἄνωσ ἔν» — подлинное бытіе. Въ силу того рѣзкаго различія, которое существовало для Платона между этими двумя мірами, «идеи», которыя были «το ἄνωσ ἔν», были для него вмѣстѣ съ тѣмъ стоящими внѣ сферы «γένεσις»'а, а потому и «ἀγέννητα» (нетварное бытіе). Идеи вѣчны, т.-е. не знаютъ конца, не знаютъ и начала, не сотворены, вѣчны. Но тѣмъ самымъ міръ идей, хотя онъ и является «основой» міра, рѣзко отдѣленъ отъ міра явленій. Изъ анализовъ Платона, какъ они переданы здѣсь въ общей формѣ

мѣ, вытекаетъ рѣзкій *дуализмъ* идеальнаго и реальнаго міра. То обстоятельство, что открытіе идеальной стороны въ мірѣ сопровождалось рѣзкимъ отрывомъ ея отъ сферы явленій, было неизбежно и понятно: открыть идеальную сторону въ мірѣ значило отличить ее отъ реальной. Но рѣзкій дуализмъ Платона ставилъ впервые съ полной отчетливостью вопросъ о *связи* двухъ міровъ, объ ихъ взаимоотношеніи, о значеніи познанія идеальной стороны міра для познанія его реальной стороны. Это и образуетъ исходную основу софіологическихъ изслѣдованій: если черезъ познаніе міра открывается для насъ его идеальная сторона, то возникаетъ вопросъ — какова ея природа и каково ея отношеніе къ реальной сторонѣ міра.

Для пониманія ученія Платона, какъ основателя ученія о софійности міра, очень важно имѣть въ виду, что у Платона, какъ и у всѣхъ античныхъ философовъ, было глубокое убѣжденіе въ параллельности видовъ бытія видамъ познанія. Если мы находимъ въ себѣ два вида знанія (чувственное и идеальное, т. е. занятое «идеями»), то имъ соотвѣтствуютъ разные типы, разные сферы бытія. Поскольку удареніе дѣлается на *познаніи*, это ученіе о соотвѣтствіи познанія бытію переходитъ въ такъ называемый рационализмъ (съ его отождествленіемъ — впервые у Спинозы — *causa* и *ratio*), поскольку же удареніе дѣлается на бытіи, видамъ котораго должны соотвѣтствовать виды познанія, мы получаемъ такъ называемый онтологизмъ, столь характерный для русской философіи. У Платона дуализмъ гносеологическій безъ всякихъ затрудненій переходитъ въ дуализмъ метафизическій, — въ новѣйшемъ же платонизмѣ мы находимъ больше осторожности — здѣсь нѣтъ прямаго превращенія гносеологическихъ отношеній въ метафизическія. Но то, что Платонъ расширилъ гносеологическій дуализмъ въ

метафизическій, для софійной проблемы было благопріятно: она впервые была отчетливо поставлена. Мы вернемся ниже къ оцѣнкѣ всего этого гносеологического аспекта софійности міра и пока обратимся къ характеристикѣ другихъ ея аспектовъ.

3. Если анализъ нашего познанія удостовѣряетъ наличность въ мірѣ идеальной стороны, то трудно мыслить эту идеальную сферу состоящей изъ отдѣльныхъ «идей», не связанныхъ другъ съ другомъ. Въ нашемъ познаніи мы постоянно открываемъ внутреннія (идеальныя) связи между отдѣльными идеями и цѣлыми циклами ихъ: міръ идей во всякомъ случаѣ предстаетъ намъ какъ *система*. Но если даже въ чувственномъ мірѣ мы усматриваемъ подлинное единство и взаимное приспособленіе его частей, то этотъ космологическій аспектъ міра естественнѣе всего возводитъ къ внутренней цѣлостности идеальной стороны міра. Въ новѣйшей литературѣ съ большимъ искусствомъ развилъ эту точку зрѣнія С. Л. Франкъ въ своемъ выдающемся трудѣ «О предметѣ знанія». Идеальная сторона міра есть живое *всеединство*, въ которое «все», какъ полнота и многообразіе, открывается въ то же время цѣлостнымъ единствомъ. Изъ этого изначальнаго единства идеальной стороны міра вытекаетъ и единство въ чувственномъ мірѣ; такимъ образомъ въ единствѣ идеальной стороны міра данъ ключъ къ пониманію міра, какъ космоса, какъ живого и конкретнаго единства. Космологическіе мотивы сплетаются у Франка съ чисто логическими, а затѣмъ къ нимъ непосредственно примыкаетъ и религіозный мотивъ, поскольку для Франка идеальное всеединство, лежащее въ основѣ міра, есть Абсолютъ. Софійная сторона міра отождествляется съ Абсолютомъ: она не только «божественна», но она есть Богъ. Платоновское понятіе Абсолюта — *ἐν καὶ μᾶν* — было

развито въ русской философіи Влад. Соловьевымъ, а отъ него перешло къ другимъ русскимъ философамъ. У Франка оно служитъ къ уясненію не только вопросовъ гносеологіи, но и вопросовъ онтологіи. Софійность міра (этотъ терминъ отсутствуетъ у Франка, что не ослобляетъ существенной силы его построеній) означаетъ то, что за его внѣшнимъ многообразіемъ, за его тварностью и конечностью стоитъ Единая, Безконечная, Абсолютная Основа — всецѣлая полнота подлиннаго бытія. Оно собственно и является истиннымъ предметомъ знанія, — «на фонѣ» котораго становится впервые познаваемымъ все «отдѣльное», всякая «вещь». Съ этимъ отождествленіемъ софійной основы міра съ Абсолютомъ, противъ котораго и направленъ настоящій этюдъ, мы будемъ имѣть дѣло ниже, сейчасъ же только подчеркнемъ, что космологическій аспектъ въ софійномъ пониманіи міра заключается въ установленіи единства и живой цѣлостности въ той идеальной сторонѣ міра, которая открывается при анализѣ нашего познанія. Нельзя просто констатировать то, что наше познаніе направлено на уясненіе «сущностей» и «идей», нельзя видѣть въ этихъ идеальныхъ «точкахъ» — тупики, не имѣющіе между собой связи. Фактическая ихъ связность должна быть понята тоже какъ идеальная связность *), — иначе говоря въ основѣ міра лежитъ идеальная и цѣлостная система. **)

Но эта идеальная и цѣлостная система, лежащая въ основѣ міра, должна быть въ то же время живой основой его, должна быть источникомъ творческихъ силъ, направляющихъ энтелехій, ко-

*) См. справедливыя указанія на это въ книгѣ Лосева «Античный космосъ и современная наука» Москва 1927

***) Въ человѣкѣ софійная основа міра достигаетъ того единства, которое раскрываетъ нѣкое натуральное «единосущіе» человечества (намѣченное уже у ап. Павла (*Римл.* V, 12). Раскрытіе этого существеннаго для софіологіи момента можетъ быть дано лишь въ антропологіи.

торыя сообщаютъ міру неустанную живучесть. Безпредѣльная мощь, находимая нами въ природѣ, должна имѣть свой источникъ именно въ этой идеальной и цѣлостной основѣ міра, которая должна быть живой и дѣйственной, должна быть «древомъ жизни», неизсякаемымъ источникомъ жизненной энергіи въ мірѣ. Это раскрываетъ *натурфилософскій* аспектъ въ понятіи софійности міра, нашедшій свое лучшее выраженіе въ формулѣ пантеизма о единствѣ *natura naturans* и *natura naturata*. Природа въ ея чувственномъ многообразіи, въ данности ея движеній и формъ есть *natura naturata*, но та же природа, какъ *natura naturans* есть неизсякающая ея творческая мощь, господствующая надъ временемъ и пространствомъ. Единство *natura naturans* и *natura naturata* не уничтожаетъ ихъ существеннаго различія, а лишь удостоверяетъ ихъ коренную, онтологическую однородность. Софійная основа міра *не можетъ быть отдѣлена и отдалена отъ міра чувственнаго*, ибо она его *живитъ и направляетъ, сообщаетъ ему его жизнь и силу*. Если пантеизмъ признаетъ коренное единство Бога и міра, то въ этой формулѣ (беря ее съ натурфилософской стороны) надо различать два уравненія. *Deus sive natura* разлагается на уравненіе *Deus sive natura naturans* и на уравненіе *natura naturans sive natura naturata*. Оправданность (съ натурфилософской точки зрѣнія) послѣдняго уравненія вовсе не сообщаетъ силы первому уравненію.

Натурфилософскіе мотивы въ сближеніи двухъ сторонъ въ природѣ опредѣлили возникновеніе въ новой философіи одного изъ вліятельнѣйшихъ и важнѣйшихъ построеній — я имѣю въ виду указанный уже *натурализмъ*. Уже въ греческой философіи были формулированы нѣкоторыя положенія натурализма, но при отсутствіи четкаго понятія Абсолюта (лишь въ послѣдній періодъ гре-

ческой философіи выступающаго вообще какъ тема философіи) натурализмъ не могъ получить законченнаго выраженія. Даже Платоновскій трансцендентизмъ, съ нашей точки зрѣнія, натуралистиченъ, но въ самой греческой философіи не хватало чистаго понятія Абсолюта, чтобы притти къ натурализму, какъ самазыманію въ себѣ тварнаго міра съ усвоеніемъ ему того, что можетъ быть присуще лишь Абсолюту. Даже въ новой философіи натурализмъ зрѣетъ очень медленно: еще у Спинозы при уравненіи имъ *natura naturans* и *natura naturata* натурализмъ оказывается пантеизмомъ — *natura sive Deus*. Это вѣдь не терминологическое уравненіе, а глубокое и живое убѣжденіе Спинозы: природа, постижимая въ смѣнѣ ея модусовъ и въ единствѣ разныхъ сферъ (аттрибутовъ), *sub specie aeternitatis* оказывается Богомъ. Никто, изучавшій Спинозу, не сможетъ отрицать глубокаго и подлиннаго религіознаго чувства у него, подлинности его мистическаго устремленія къ Богу. Если Спиноза отождествлялъ природу, какъ цѣлое, съ Богомъ, если это отождествленіе имѣло подъ собой глубокій и живой религіозный опытъ, то здѣсь приходится констатировать смѣшеніе двухъ сферъ, религіозное различіе которыхъ очень глубоко, хотя не всегда можетъ быть непосредственно пережито. Софійность міра, поистиннѣ божественная и сіяющая, отождествляется здѣсь съ Абсолютомъ, съ Богомъ: божественное не различается здѣсь отъ Божества. Въ этомъ смѣшеніи двухъ сферъ и заключенъ религіозный мотивъ пантеизма, который почти всегда имѣетъ въ своей глубинѣ подлинный и глубокій религіозный опытъ: только объектомъ этого опыта является не Богъ, не Абсолютъ, а Божественное въ мірѣ, Софія въ мірѣ. Религіозная ошибка пантеизма (до конца раскрывающая и философскую незаконченность) заключается въ неразличеніи Божественнаго въ

мірѣ и Божества, какъ Абсолюта. Но отсюда ясно, что самый небольшой элементъ пантеизма въ натурализмѣ не даетъ послѣднему чистаго и полнаго выраженія его. Черезъ весь XVIII вѣкъ — и тѣмъ болѣе XVII — натурализмъ былъ связанъ либо съ пантеизмомъ, либо съ деизмомъ. Совершенно ясно, что именно послѣдняя форма натурализма и привела къ возникновенію чистаго натурализма — такъ какъ въ жизни міра въ деизмѣ совершенно отвергается какое бы то ни было участіе Божества, которое лишь творитъ міръ, предоставляя его затѣмъ самому себѣ. Если міръ *нынѣ* можетъ быть понятъ *per se*, если творческія силы міра *нынѣ* достаточны, чтобы понять его жизнь и непрерывное развитіе, иными словами если *natura naturans* и *natura naturata* *нынѣ* уже слиты и внѣ ихъ нѣтъ ничего, то отсюда такъ понятно и даже неизбежно притти къ концепціи чистаго натурализма, т.-е. признать, что никакого «творенія» міра никогда и не было. Міръ не только *нынѣ*, но и въ своемъ прошломъ долженъ быть понятъ *per se*: сфера бытія внутренне замкнута тѣмъ, что въ ней дѣйствуютъ только ея собственныя силы — ничего «сверхприроднаго» не нужно для пониманія міра. Такова концепція чистаго натурализма, получившая столь яркое и вліятельное свое выраженіе въ XIX вѣкѣ. Но именно потому, что натурализмъ хочетъ всецѣло остаться въ предѣлахъ природы при объясненіи ея, онъ неизбежно развиваетъ софіологическую тему — тему о безконечной творческой мощи Природы, которая, какъ *natura naturans*, по существу замѣняетъ здѣсь Божество. Какъ живой и мощный творческій потокъ бытія, Природа таитъ свою тайну сама въ себѣ, не зная ничего надъ собой, — и если непостижима и непонятна ея творческая мощь, не знающая границъ, то тѣмъ болѣе неизбежно различеніе самихъ явленій природы (*natura naturata*), отъ вѣч-

ной, безпредѣльной, неистоцимой въ своихъ силахъ Природы, какъ *natura naturans*. Такъ и возникаетъ софіологическая проблема въ предѣлахъ натурализма, которая призвана вбирать въ себя всю тайну бытія. Отсюда неизбежность — уже на почвѣ чистаго натурализма — новаго своеобразнаго агностицизма (въ болѣе примитивной формѣ у Г. Спенсера, въ утонченной формѣ — у Эд. Гартмана и др.), переходящаго въ тѣ или иныя формы мистицизма съ пантеистическимъ оттѣнкомъ. Въ этомъ сказывается *неустранимость различенія тварнаго и нетварнаго* въ томъ, что предстоитъ нашему познанію. Если надъ натуральнымъ бытіемъ нѣтъ ничего трансцендентнаго, тогда нетварная сторона въ мірѣ *неизбѣжно встанетъ въ немъ самомъ* — и, конечно, въ преувеличенномъ видѣ. Съ этой точки зрѣнія понятно, почему въ шаблонныхъ формахъ натурализма мы постоянно найдемъ такъ много некритической метафизики: Природѣ, какъ *natura naturans*, по существу приписываются всѣ атрибуты нетварнаго бытія, какъ Безпредѣльность, Вѣчность, Творческая сила. Некритическое сочетаніе въ натурализмѣ нетварнаго и тварнаго начала дѣлаетъ софіологию натурализма чрезвычайно неопредѣленной, — но самая тема о той основѣ міра, которая свободна отъ границъ времени и пространства и неистощима въ своей творческой мощи, сопутствуетъ натурализму неизбежно, хотя бы и въ прикрытой формѣ.

Послѣдній мотивъ софіологіи данъ въ эстетическомъ воспріятіи міра. Сіяніе красоты въ мірѣ, еще со времени Платона, объясняется сочетаніемъ чувственнаго и нечувственнаго матеріала, — и эта основная мысль Платоновской эстетики уцѣлѣла до нашихъ дней, всегда въ той или иной формѣ опредѣляя онтологию красоты. Если не считать тѣхъ теченій въ эстетикѣ, которые субъективировали эстетическую сторону въ бытіи (что отчасти

было уже въ эстетической теоріи Канта, во всемъ ученіи о красотѣ, какъ Schein, — см. объ этомъ лучше всего у Ed. Hartmann въ его Philosophie des Schönen), всякая попытка понять онтологически явленія красоты неизбѣжно вела къ признанію нечувственной и идеальной стороны въ бытіи. Быть можетъ вершиной въ такой конструкціи слѣдуетъ считать философію красоты у Шеллинга. — Софіологическая тема, какъ она ставится данными эстетическаго опыта, опредѣляется наличностью въ природѣ идеальной и нечувственной стороны, не отгѣсняемой всей поверхностью явленій, но могущей явить себя въ своей власти, надъ эмпирической тканью явленій. *)

4. Софійное ученіе о мірѣ устанавливаетъ наличность идеальной основы, лежащей глубже чувственной и измѣнчивой сферы явленій. Въ этой идеальной основѣ данъ творческій источникъ силъ природы, незыблемая основа ея закономерности; она цѣлостна и едина, свободна отъ границъ времени и пространства, «безконечна» и даже «вѣчна». Но безначальна ли она? Если да, то она входитъ въ сферу Абсолюта, если же она принадлежитъ къ тварному міру, то она сотворена и значитъ небезначальна, хотя и призвана къ вѣчности, не будетъ имѣть конца. Основная проблема софійнаго пониманія міра заключена именно въ этомъ вопросѣ: въ какую сферу входитъ софійная основа міра — въ сферу тварнаго міра или въ сферу Абсолюта?

Мы должны ясно понять, что въ интересахъ ученія о софійности міра необходимо освободить его отъ всякихъ элементовъ пантеизма, необходимо послѣдовательное и четкое уясненіе тварной при-

*) Въ эстетическую концепцію міра неизбѣжно привходитъ и моральный моментъ и идеальная основа міра трактуется тогда, какъ сила добра и правды. Это софійное единство красоты и добра достигаетъ своего высшаго выраженія въ человѣкѣ.

роды софійной основы міра. Полное сліяніе идеальной стороны міра съ Абсолютомъ мы видѣли въ философіи С. Л. Франка *), но частичное сліяніе характерно почти для всѣхъ софіологическихъ построений. Конечно, это опредѣляется чрезвычайными трудностями, имманентно присущими софійной проблемѣ, но это лишь еще больше подчеркиваетъ необходимость четкаго выраженія принципа софійности міра. Тварность или нетварность софійной основы міра есть основная проблема софіологіи міра; эта же проблема встаетъ и въ системѣ антропологіи, гдѣ ученіе объ образѣ Божіемъ вноситъ новую тему, чуждую ученію о софійности міра. Но именно потому первый и основной вопросъ софіологіи — о тварности или нетварности софійной основы міра — есть лишь введеніе къ дальнѣйшимъ проблемамъ.

Мы видѣли, что у Платона, въ силу онтологическихъ и гносеологическихъ мотивовъ, идеи принадлежатъ къ міру нетварному (*ἀγέννητον*), такъ какъ они стоятъ внѣ сферы *γένεσις* 'а. Эти мотивы оказались настолько серьезны, что они повторяются во всей исторіи платонизма. Но въ такомъ случаѣ освобожденіе софіологіи отъ пантеизма ставитъ вопросъ о преодолѣніи платонизма въ этомъ его ученіи о нетварной природѣ идей. Пантеизмъ совершенно неизбеженъ для этого ученія — ибо въ идеѣ міръ оказывается принадлежащимъ къ сферѣ нетварнаго бытія, т.-е. соприсущъ Абсолюту. Тутъ дѣйствуетъ неумолимая логика, которую нельзя преодолѣть никакими толкованіями и смягченіями. Идеи, какъ основа міра, связаны съ міромъ, и если они нетварны, то черезъ нихъ сфера нетварнаго бытія (Абсолюта, какъ *causae sui*) связана съ міромъ — а это и есть пантеизмъ.

*) См. рецензію Н. О. Лоссаго на книгу С. Л. Франка (Вопросы философіи и психологіи)

Мы подошли къ очень существенному пункту въ нашемъ разсужденіи: пантеизмъ мы отвергаемъ здѣсь не по богословскимъ, а по философскимъ основаніямъ; поэтому опасность пантеизма является для насъ философскимъ аргументомъ. Богословски пантеизмъ такъ слабъ и безпомощенъ, что онъ сохраняетъ свою силу въ религіозной сферѣ лишь до тѣхъ поръ, пока онъ не обнаруженъ: вѣдь въ основѣ всякаго религіознаго опыта лежитъ непосредственное воспріятіе надмірности Божества, Его свободы отъ міра. Христіанская идея Боговоплощенія абсолютно чужда пантеизму, ибо вся тайна Боговоплощенія въ томъ и состоитъ, что Богъ и міръ не одно и то же. Но пантеизмъ, взятый въ своемъ существѣ, въ своемъ понятіи представляетъ незаконное сочетаніе началъ, которыя не могутъ быть соединены — начала Абсолюта и начала тварности. Статическій пантеизмъ Спинозы, уравнивающей Бога и міръ (*Deus sive natura*), представляетъ наиболѣе ясную и прямолинейную, но вовсе не единственную форму недолжнаго сближенія этихъ двухъ понятій. У Спинозы уравненіе ихъ имѣетъ притомъ статическій характеръ, чѣмъ еще рѣзче подчеркивается неестественность и неприемлемость его философіи. Но и пантеизмъ, взятый въ динамическомъ своемъ выраженіи, является рѣзкое и совершенно прозрачное по своей недопустимости отождествленіе (хотя бы и частичное) Абсолюта и твари. Міръ тваренъ именно потому, что въ немъ нѣтъ абсолютной точки, отъ которой идетъ его начало, — и та сфера, изъ которой надо выводить міръ, потому и является абсолютной, что она непроемна, является подлинной *causa sui*. Абсолютное не есть тварь, тварь не есть Абсолютное, — эта пара понятій до конца другъ друга исключаютъ. Именно потому философски и недопустимо ихъ отождествленіе. Тѣ гносеологическія толкованія, ко-

торыя раздвигаютъ Бога и міръ не онтологически, а гносеологически, лишь заостряютъ философскую несоединимость этихъ двухъ понятій, — если они оказываются лишь разными «категоріями» (понятіе, которымъ безъ конца, хотя и безъ солидныхъ основаній такъ часто злоупотребляетъ трансцендентализмъ), сопринадлежащими одному и тому же духу, то этимъ лишь удостовѣряется ихъ существенное различіе въ «самихъ себѣ» (при единствѣ точки ихъ «прикрѣпленія»).

Статическій пантеизмъ, говорящій о тождествѣ Бога и міра, его динамическая форма, утверждающая существенное единство міра и Бога въ ихъ развитіи не являются единственными формами пантеизма. Мы имѣемъ пантеизмъ всюду, гдѣ есть хотя бы и неполное, частичное отождествленіе ихъ, гдѣ понятіе Абсолюта — хотя бы въ одной точкѣ — сливается съ понятіемъ твари. Поэтому система Платона, въ которой Богъ, Абсолютъ, стоитъ «по ту сторону бытія» (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*), вообще отдѣленъ и отличенъ отъ міра, все же является системой пантеизма, такъ какъ у него міръ происходитъ отъ Бога (путемъ эманации), По существу міръ у него есть умаленное Божество, а Богъ есть свободный отъ ограниченій міръ. Существенное родство міра и Бога означаетъ нѣкоторое, хотя бы и частичное ихъ тождество. То же надо сказать и о системѣ Гегеля, гдѣ развитіе міра служитъ средствомъ для самораскрытія Абсолюта. И у Платона и у Гегеля абсолютное переходитъ въ тварное, нуждается въ немъ, безъ него не можетъ быть абсолютнымъ, — и здѣсь какъ разъ и является философски недопустимая подмѣна того понятія Абсолютнаго, которое единственно приемлемо, какъ понятіе *causa sui*, подлиннаго по своей внутренней независимости и самодостаточности начала, — понятіемъ Абсолюта, въ которомъ Абсолютное не до конца и не во всемъ держится само

собой. Пантеизмъ основанъ всегда на томъ, что въ немъ смѣшивается и спутывается начало Абсолютное съ началомъ условнымъ, тварнымъ. Спиноза былъ совершенно правъ, когда логически отдѣлялъ субстанціи отъ сферъ модусовъ, строго и четко противопоставлялъ ихъ, — и если онъ затѣмъ объявлялъ существенное тождество Бога и міра, то онъ сознательно шелъ на отождествленіе этихъ двухъ *toto genere* различныхъ сферъ. Они у него и остались двумя сферами, несводимыми одна къ другой, — и въ этомъ дано достаточное отверженіе пантеизма. Тождество Бога и міра можетъ быть декларировано, но никогда не можетъ быть оправдано по логической несводимости этихъ двухъ понятій. Единственная возможность связать эти понятія дана въ идеѣ *творенія*, согласно которой міръ не рождается отъ Бога (тогда онъ по существу однороденъ съ нимъ), не происходитъ отъ него, а *создается* Богомъ, впервые Имъ приводится къ бытію. Абсолютное не можетъ перейти въ міръ, хотя можетъ создать его; міръ *ни въ чемъ* не можетъ быть Абсолютомъ, хотя зависитъ отъ него и Имъ опредѣляется. Понятіе творенія, отличное и отъ идеи тождества и идеи эманации и идеи рожденія и раскрытія Абсолюта въ мірѣ, на обѣ стороны корректно соблюдаетъ самотождественность двухъ понятій, которыя оно соединяетъ. Абсолютное, черезъ актъ творенія, не перестаетъ быть абсолютнымъ, міръ, создаваемый Абсолютомъ, ни на одну іоту не становится отъ этого Абсолютомъ. Поэтому непримѣнимость понятія творенія въ отношеніи Бога и міра и является существеннымъ и основнымъ для понятія пантеизма. Въ свѣтѣ этой задачи, поставленную выше (о преодолѣніи платонизма), мы и формулировали, какъ освобожденіе софійнаго ученія о мірѣ *отъ понятія нетварности сферы идей*. Нетварность сферы идей, лежащихъ въ основѣ міра, сообщаетъ міру, т.-е.

его идеальной основѣ начала абсолютности, т. - е. смѣшиваетъ порядокъ тварнаго и абсолютнаго бытія. Возможно ли однако построить ученіе объ идеальной основѣ міра такъ, чтобы сюда не былъ привнесень элементъ нетварности? Это есть основной вопросъ нашъ: *необходимость* освобожденія ученія о софійности міра отъ момента нетварности показана въ томъ, что этотъ моментъ ведетъ къ пантеизму, къ смѣшенію сферы Абсолюта и сферы тварнаго бытія; теперь остается показать *возможность* такого построенія ученія о софійности міра, которое не будетъ насъ выводить за предѣлы тварнаго бытія.

5. Займемся прежде всего установленіемъ тѣхъ трудностей, которыя несетъ съ собой ученіе о нетварной природѣ идей. Ученіе Платона устанавливаетъ полную и рѣшительную трансценденность идей міру: они отличны *toto genere* отъ дѣйствительности, какъ она дана намъ въ чувственномъ опытѣ. Однако мы приходимъ къ нимъ черезъ матеріаль чувственнаго опыта, и это вскрываетъ съ достаточной силой непререкаемую *связь* міра идей съ міромъ, открытымъ намъ въ чувственномъ опытѣ: міръ идей именно потому и является идеальной *основой* міра. Если у Платона идеи являются трансцендентными чувственно данному міру, — то это было хорошо лишь какъ раскрытіе всей проблематики софійнаго ученія о мірѣ. Идеальная основа міра не могла бы быть *основой* міра, если бы она не возвышалась надъ чувственно даннымъ міромъ; но чтобы быть связанной съ міромъ, который эта идеальная основа создаетъ, она должна имѣть въ себѣ черты, опредѣляющія изнутри эту связь. Первоначальный трансцендентизмъ Платона получилъ сильное ущемленіе уже въ его ученіи объ Эросѣ, который прорываетъ средостѣніе, отдѣляющее міръ чувственный отъ міра нечувственнаго и подымаетъ насъ къ идеальной сферѣ.

Но устремленность чувственного міра къ идеальному бытію не создаетъ еще прочной связи двухъ сферъ, а лишь открываетъ необходимость ея. Въ діалогѣ «Софистъ» Платонъ приходитъ къ ученію объ идеяхъ, какъ силахъ; но этотъ новый, динамическій аспектъ идей не разрываетъ, не уничтожаетъ того *χωρισμός*, того трансцендентизма идей чувственному міру, который вытекаетъ изъ основныхъ свойствъ обоихъ сферъ. Аристотель, какъ извѣстно, внесъ иную поправку въ основную концепцію Платона: онъ рѣшительно отбросилъ моментъ трансцендентизма, признавъ, что идеи (формы) не существуютъ внѣ единичныхъ вещей. Этимъ впрочемъ не снимается онтологическая разнородность міра вещей и міра формъ, — какъ это видно изъ ученія Аристотеля о чистой формѣ. Чистая форма, въ которой нѣтъ ни одного грана чувственной реальности (матеріи) есть Богъ, есть чистый Духъ, чистое самосознаніе. Замѣчательно въ этомъ ученіи то, что Аристотель въ немъ впервые довелъ до конца изслѣдованіе природы духовнаго (идеальнаго) бытія. Духовное бытіе, согласно Аристотелю, *есть субъектъ*, т.-е. обладаетъ самосознаніемъ. Этимъ вносится чрезвычайно важный коррективъ въ ученіе Платона объ идеяхъ — у Платона идеи безсубъектны, они суть духовныя сущности, но не обладаютъ самосознаніемъ. И если вполнѣдствіи Лейбницъ превратилъ идеи Платона въ монады, обладающія внутреннимъ міромъ, являющіяся «субъектами», то у Аристотеля эта же мысль выражена еще отчетливѣе и сильнѣе. Чистая идея (чистая форма) единична, она есть Абсолютный Субъектъ, чистое самосознаніе. И это значитъ, что духовное бытіе, какъ таковое, и есть субъектное бытіе. Этимъ внесена чрезвычайно важная поправка, хотя этимъ, какъ разъ для софійнаго пониманія міра открываются новыя трудности. Въ конструкціи Платона идеальная основа міра, даже понятая какъ система

и единство, не имѣеть въ себѣ начала самосознанія; если же, вслѣдъ за Аристотелемъ, признать, что идеальное бытіе, будучи духовнымъ, должно имѣть начало самосознанія, тогда и софійная сторона міра должна быть субъектомъ. Въ Тимеѣ, о которомъ рѣчь будетъ ниже, Платонъ строитъ понятіе міровой души, имѣвшее такое громадное значеніе въ исторіи софійной проблемы. Міръ, какъ тварная Софія, долженъ быть не только живымъ всеединствомъ, какъ это лучше всего показалъ С. Франкъ, но долженъ обладать самосознаніемъ. Поскольку Франкъ отождествляетъ софійную основу міра съ Абсолютомъ, постолько для него исчезаетъ трудности, — но при отверженіи этого отождествленія (для чего, какъ мы видѣли, имѣются достаточныя основанія), проблема самосознанія въ тварной Софії становится очень существенной. Настоящія трудности этого, но и ключъ къ рѣшенію ихъ не могутъ быть указаны въ софійномъ ученіи о мірѣ — и должны быть развиты какъ въ софійной антропологии, такъ и въ богословіи.

Для Аристотеля вещи не могутъ быть отдѣляемы отъ своихъ «идей»: идеи пребываютъ въ вещахъ, какъ ихъ идеальная основа и какъ ихъ творческая сила, ихъ «энтелехія». Но при такомъ сближеніи сферы идей и сферы единичныхъ вещей утрачивается идеальный характеръ идей, они становятся творческой силой, энтелехійно направляющей процессъ жизни и развитія вещей, а потому включенной въ сѣть времени и пространства. Аристотель извлекъ изъ ученія Платона объ идеяхъ лишь ихъ натурфилософскій аспектъ, пройдя мимо тѣхъ гносеологическихъ мотивовъ, которые дѣлаютъ неизбѣжнымъ отдѣленіе идеи вещей отъ самихъ вещей. Въ сущности исторія философіи не дала иныхъ рѣшеній этой проблемы, кромѣ того, которое намѣчено самимъ Платономъ въ Тимеѣ. Философская мысль либо отходила отъ Пла-

тоновской постановки вопроса и не останавливалась на проблемѣ идеальной основы міра (кромѣ космологическаго и натурфилософскаго аспекта этой проблемы), либо шла вслѣдъ за Аристотелемъ (т.-е. уклонялась отъ строгой постановки ея у Платона), либо заходила въ тотъ тупикъ, который былъ намѣченъ уже у Платона. Связь «идей», «сущностей» съ вещами, сущностью или идеей которыхъ они являются, остается неясной, — а въ силу этого софійное пониманіе міра оказывается лишеннымъ настоящей опоры. Признаніе идеальной основы міра не можетъ быть цѣннымъ подспорьемъ для пониманія міра, пока вопросъ о связи софійной основы міра съ міромъ остается висѣть въ воздухѣ. Поэтому Платоновскій идеализмъ, сыгравшій такую громадную роль въ установленіи *логическихъ* основъ въ познаніи міра, — какъ это видно на теоріи *понятій*, употребляемыхъ въ естествознаніи (напомнимъ о фундаментальной работѣ Риккерта «Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung»), — для ученій о мірѣ не имѣлъ значенія. Новѣйшій платонизмъ, развитый Гуссерлемъ, замыкается въ предѣлахъ логической стороны знанія, плодотворно проявляетъ себя въ психологіи, но для ученія о мірѣ тоже не имѣетъ значенія. Софійное пониманіе міра остается — если воспользоваться извѣстной терминологіей Канта — регулятивной, а не конститутивной идеей. Лишь въ натурфилософскомъ аспектѣ софійное ученіе о мірѣ вошло въ конкретную связь съ естествознаніемъ, но при неполнотѣ общей теоріи софійнаго ученія о мірѣ, оно вылилось въ систему натурализма. Изъ этого достаточно видно, какое огромное мѣсто въ софіологіи занимаетъ вопросъ о связи идеальной основы міра съ чувственнымъ бытіемъ. То, что намѣтилъ Платонъ въ Тимеѣ, проложило путь для новой постановки этого вопроса, но тѣмъ самымъ отклонило его нѣсколько въ сторону.

Въ виду огромной исторической и принципиальной важности концепции, развитой Платономъ въ Тимеѣ, остановимся на время на этой концепции. Она значительно и существенно отступаетъ отъ чистаго платонизма, вводитъ рядъ понятій, которыя нигдѣ въ другомъ мѣстѣ не встрѣчаются. Близость этихъ понятій къ системѣ библейской натурфилософiи, — создавшая возможность христіанской переработки Тимея — особенно рѣзко ставитъ вопросъ о происхожденіи этихъ понятій у Платона. Таковы понятія *творенія* и *Творца* (Деміурга) — лишь въ Тимеѣ впервые выступающія на первый планъ: послѣ Тимея она надолго исчезаетъ изъ обихода философскихъ понятій.

Прослѣдимъ ходъ разсужденій, изложенныхъ въ «Тимеѣ». Тимей ставитъ вопросъ о томъ, считать ли міръ имѣющимъ начало или не имѣющимъ (Тім. 27 с.)? Все, что «происходитъ», возникаетъ по закону причинной связи. Какъ же возникаетъ міръ? Вотъ отвѣтъ Тимея: его *творитъ* (ἀπέργαζηται Тім. 28а) Деміургъ, который все время при этомъ глядитъ на то, что является всегда равнымъ себѣ (=идеи В. З.): пользуясь этимъ образцомъ (παρὰ δειγμάτων), Деміургъ создаетъ идею *) и силу міра (ιδεάν και δύναμιν), — и потому все у него по необходимости выходитъ прекраснымъ... Міръ возникъ (γεγονεν) ибо онъ видимъ и осязаемъ и имѣетъ тѣло, ... т.-е. чувственно, а все чувственное возникаетъ, является тварнымъ (γεννητὰ ἐφανη). Въ этихъ словахъ съ чрезвычайной четкостью отмѣчена тварность міра: міръ не можетъ быть безпричиннымъ, ибо не можетъ быть ἀγέννητον (нетварнымъ); поэтому и важно «найти творца и отца всего этого міра» (εὑρεῖν τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός). Кстати отмѣтимъ,

*) Здѣсь разумѣется «форма», «планъ», а не идея какъ вѣчное бытіе.

что Деміургъ прямо именуется дальше «Богомъ» (30a), а также «отцомъ вещей» (41a).

Во всей этой картинѣ, ярко и красочно нарисованной, поражаетъ идея творенія. Богъ (Деміургъ) творитъ вещи по ихъ вѣчнымъ образцамъ, — и вещамъ сообщается ихъ «*ídeá*» (форма) и сила. Значеніе вѣчныхъ идей остается *лишь для момента творенія* и послѣ этого вещи живутъ своей собственной жизнью. «Идеи» принадлежатъ сами къ нетварному бытію и служатъ лишь образцами для міра тварнаго. Это, конечно, заключаетъ въ себѣ глубокое измѣненіе самыхъ основъ идеологіи Платона, такъ какъ все отношеніе идей къ міру ограничено актомъ творенія вещей: такимъ образомъ трудность дуализма не просто смягчается, но въ извѣстномъ смыслѣ снимается, ибо внѣ акта творенія вещи прямого отношенія къ идеямъ не имѣютъ. Однако, какъ развиваетъ Платонъ въ томъ же Тимей, названіе вещей лишь предваряетъ познаніе идей, иначе говоря, гносеологическій аспектъ идеологіи сохраняетъ и здѣсь свою силу, хотя трудности метафизическаго дуализма здѣсь устранены.

Тимей стоитъ одиноко среди діалоговъ Платона, хотя и предполагаетъ ихъ. Ученіе о твореніи міра, о Творцѣ сведеніе ученія объ идеяхъ къ ученію о вѣчныхъ образцахъ (*пара деурмата* — самый терминъ этотъ встрѣчался у Платона и раньше), — все это ново и необосновано, но именно этой части ученія Платона суждено было сыграть такую громадную роль въ ученіи о мірѣ. Въ позднѣйшемъ платонизмѣ возникаетъ мысль о томъ, что идеи, какъ нетварные образцы міра, не существуютъ внѣ Бога: они толкуются какъ «мысли Бога». Этимъ побѣждается одна изъ труднѣйшихъ сторонъ въ идеологіи Платона: безсубъектныя идеи не являются самостоятельнымъ духовнымъ бытіемъ, они являются теперь мыслями Бога, находятъ свою

основу въ Абсолютномъ субъектѣ, къ которому онтологически и принадлежать. Въ переходномъ ученіи Филона субъектомъ идей является Логосъ (о которомъ Филонъ шговорить, что онъ ни ἀγέννητος, ни γέννητος, а μέσος), а сами идеи безспорно уже сотворены. Но поскольку Логосъ остается въ сферѣ Абсолюта (что достигается съ предѣльной четкостью въ ученіи о Тріединомъ Богѣ въ христіанской догматикѣ), идеи остаются въ области нетварнаго бытія. Нетварность идей этимъ окончательно укрѣпляется, но тѣмъ самымъ совершается раздвоеніе въ софіологіи. Нетварная Софія (міръ идей) есть Софія въ Богѣ, софійное же ученіе о мірѣ отрывается отъ момента нетварности. У Аристотеля, какъ позже у стоиковъ въ ихъ ученіи λόγος σπερματικοί, «идеи» (формы) вещей не существуютъ отдѣльно отъ вещей. Софійное ученіе о мірѣ тѣснѣе связывается съ общимъ ученіемъ о мірѣ, а то идеальное бытіе, къ установленію котораго ведутъ гносеологическіе анализы, открывается отъ непосредственнаго отношенія къ міру и связывается съ Абсолютомъ, съ Богомъ.

Чтобы оцѣнить весь смыслъ этой эволюціи идеологіи Платона, необходимо уяснить себѣ, что передъ Платономъ — если не считаться съ «Тимеемъ» — стояла по существу лишь проблема софійности *міра*, проблема того идеальнаго и нетварнаго (по его концепціи) бытія, къ которому мы восходимъ, познавая міръ. Въ Тимеѣ впервые намѣчается софійная проблема въ Богѣ, т.-е. создается новое удвоеніе въ самомъ ученіи объ идеяхъ. Какъ *κόσμος νοητός* міръ идей существуетъ передъ Богомъ или же — по позднѣйшему толкованію идей, какъ мыслей Божіихъ — въ Богѣ. У Филона этотъ *κόσμος νοητός* принадлежитъ къ тварному міру въ виду его ученія о чистой трансцендентности Божества, но въ христіанской метафизикѣ Λογοςъ раскрывается въ своей принад-

лежности къ Абсолюту, а съ нимъ и *κόσμος νοητός*, какъ идеальный прообразъ міра входитъ въ сферу Абсолютнаго. Но отъ этого міра вѣчныхъ идей — мыслей Божіихъ, а потому пребывающихъ въ лонѣ Абсолюта — уже по Тимею надо отличать «идею» и «силу» въ вещахъ, — или если воспользоваться терминологіей Аристотеля — надо отличать «сущность», пребывающую въ вещахъ и составляющую ихъ энтелехію. Софійная основа міра и Софія въ Богѣ не только по имени близки, но и по «содержанію» тождественны, — но по способу ихъ бытія *toto genere* они различны. Софія въ Богѣ есть *κόσμος νοητός*, софійная основа міра цѣликомъ принадлежитъ къ тварному міру.

Такъ раздвинулись эти двѣ части софійной проблемы: дуализмъ трансцендентнаго и имманентнаго, Абсолютнаго и тварнаго бытія разрѣзаетъ сферу идей или во всякомъ случаѣ раздвигаетъ въ ней сторону, связанную съ Абсолютомъ, и сторону, связанную съ міромъ.

Это раздвиженіе достаточно обосновано; оно не усложняетъ нарочито софійную тему, а лишь обнажаетъ реальную трудность въ ней. Поэтому это раздвиженіе было плодотворнымъ или во всякомъ случаѣ должно быть понято какъ цѣнное и вѣрное. Проблема софійности міра теперь становится опредѣленнѣе, яснѣе: она заключается въ уясненіи природы софійной основы міра. Конечно, это уясненіе должно итти въ обѣ стороны: должно быть уяснено и отношеніе софійной основы міра къ міру и отношеніе ея къ Абсолюту. Я не буду здѣсь входить въ проблему софіологическаго богословія, и ограничусь указаніемъ на то, что ученіе о *κόσμος νοητός* въ Богѣ (принимая толкованіе идей какъ мыслей Божіихъ) тоже влечетъ за собой опасность пантеизма, *ибо учитъ о предвѣчномъ существованіи міра въ Богѣ*. Это предвѣчное существованіе міра дано въ идеальныхъ

его прообразахъ, но тѣмъ самымъ все же въ самой природѣ Божества, какъ таковой, міръ данъ хотя бы идеально. Говорить, что такая данность міра въ Богѣ носитъ лишь идеальный характеръ, т.-е. означаетъ *возможность* міра въ Богѣ, а не реальную его соприсущность природѣ Бога, конечно, означаетъ извѣстный выходъ изъ положенія, но этотъ выходъ не устраняетъ пантеизма по существу, ибо идеальные прообразы міра связаны, въ своей интенціи и смыслѣ, съ *творимымъ* бытіемъ, хотя еще не реализованнымъ, но уже соприсущимъ Богу въ своемъ идеальномъ содержаніи. Твореніе міра, съ этой точки зрѣнія, является твореніемъ въ духѣ «Тимея», а не Библии: оно заключается лишь въ реализаціи міра, а не твореніи его по существу. Бога въ этой концепціи нельзя мыслить отдѣльно отъ міра: міръ данъ Ему какъ *κόσμος νοητός*; идеальность этого предвѣчно существующаго міра не устраняетъ интендированности идей къ ихъ реализаціи, ибо идеи міра были лишь идеальнымъ предвареніемъ возможнаго *тварнаго* міра, не имѣя собственнаго бытія. Изъ тупика пантеизма можно выйти въ ученіи о *κόσμος νοητός*, если отвергнуть ихъ *совѣчность* Богу и отнести возникновеніе *κόσμος νοητός* къ «предвѣчному Совѣту Божію», къ замыслу Бога о созданіи міра. Это предполагаетъ какое то особое *время* въ Богѣ, фиксируетъ какую то точку въ жизни Бога, — но какъ ни трудно мыслить время въ Вѣчности, однако лишь при этомъ вводномъ понятіи *κόσμος νοητός* (реальность чего въ Богѣ нѣтъ оснований отвергать) оказывается не совѣчнымъ Богу, а слѣдовательно связаннымъ не съ природой Божества.

Я ограничусь этимъ замѣчаніемъ въ сторону софіологическаго богословія и добавлю еще, что въ софійной антропологіи, въ частности въ ученіи объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ, впервые дается надлежащая точка для сопоставленія софійнаго

ученія о мірѣ и софіологическаго богословія. Въ настоящемъ этюдѣ, занятомъ первой проблемой, мы можемъ спокойно пройти мимо труднѣйшихъ темъ софіологическаго богословія.

6. Основная тема, занимающая насъ, связа на съ вопросомъ о возможности преодоленія платонизма въ смыслѣ устраненія элемента нетварности (*ἀγέννητον*) изъ ученія о софійной основѣ въ мірѣ. Иначе эту задачу можно выразить, какъ устраненіе элемента пантеизма изъ этого ученія. Какъ ученіе о Богѣ должно въ чистотѣ и строгости сохранить начало Абсолютности въ Богѣ и о свободѣ отъ всякаго внесенія связи съ тварнымъ бытіемъ, такъ обратно ученіе о мірѣ *должно быть до конца ученіемъ о тварномъ бытіи*. Міръ во всемъ есть тварное бытіе, — и если мы въ немъ усматриваемъ идеальную сторону, то сама эта идеальная сторона міра, его софійная основа должна быть истолкована *въ границахъ тварнаго бытія*. Эта тема о преодолѣннн всякаго элемента нетварности въ мірѣ совершенно параллельна темѣ о преодолѣннн момента тварности въ Абсолютѣ — на обѣ стороны возможно избѣгать пантеизма лишь въ томъ случаѣ, если только Абсолютное будетъ мыслиться какъ Абсолютное, а тварное какъ тварное. Поэтому и возникаетъ вопросъ: возможно ли это? Беря этотъ вопросъ въ отношеніи къ темѣ о мірѣ мы можемъ формулировать вопросъ такъ: возможно ли ученіе о софійности міра уяснить такъ, чтобы въ него не былъ внесенъ элементъ нетварности? Иначе говоря — возможно ли ученіе Платона объ идеяхъ (беря это ученіе въ его существѣ) изложить такъ, чтобы моментъ *ἀγέννητον* (нетварности) не входилъ бы въ самое существо идеи? Возможно ли преодоленіе платонизма въ этомъ направленіи?

Не трудно увидѣть корень того смѣшенія въ гносеологическомъ изслѣдованіи у Платона, которое привело къ ученію объ *ἀγέννητον*. Въ

современномъ платонизмѣ типа Гуссерля это учене отсутствуетъ, въ классическомъ платонизмѣ оно глубоко связано съ подходомъ къ проблемѣ идей. У Гуссерля гносеологическій анализъ рѣшительно избѣгаетъ всякой «онтофикаціи» и оставляетъ различіе идеальнаго и чувственнаго имѣющимъ силу лишь въ порядкѣ познанія. У Платона же гносеологическій анализъ такъ переплетается съ метафизическимъ, между гносеологическими и метафизическими различіями устанавливается такая полная и существенная параллель, что она является даже аргументомъ для Платона. Различію чувственнаго и надчувственнаго знанія соответствуетъ различіе двухъ категорій бытія — *γένεσις* и, *το ἔντως ἔν*. То, что не принадлежитъ *γένεσις* у, то стоитъ внѣ его, т. - е. является *ἀγεννητον*. Это не доказательство, а простой выводъ изъ указанной параллелизаціи гносеологическихъ и метафизическихъ положеній. Если же вдуматься въ самый анализъ Платона, то безспорнымъ является, въ силу этой аргументаціи, столь часто развиваемой Платономъ въ его діалогахъ, лишь «идеальность» идеи, т.-е. свобода ихъ отъ границъ пространства и времени. Истолкованіе этой идеальности въ метафизическихъ терминахъ эсть настоящее *μετάβασις εἰς ἀλλογενος*, всякой вещи усматривается нами какъ *ἓν ἐπὶ πολλῶν*, какъ тождественное себѣ единство, сохраняющее свою силу независимо отъ измѣненій во времени и пространствѣ. Эта независимость отъ времени и пространства есть просто иное выраженіе самотождественности всякаго эйдоса, всякой «сущности». Время и пространство могутъ его пронизывать, но этимъ не устраняютъ его идеальной устойчивости. Изъ этого не слѣдуетъ ли безконечность идеальной стороны бытія — въ томъ смыслѣ, что никакой границы во времени и пространствѣ не можетъ быть для него указано?

Если думать о бесконечности впередъ, то въ этомъ нѣтъ никакой трудности, но совсѣмъ иное приходится сказать о бесконечности назадъ, въ прошлое. То, что однажды началось, можетъ обладать свойствомъ бесконечной жизни, но сама наличность бесконечной жизни *не означаетъ еще ея безначальности*. Нѣтъ не только никакого противорѣчія въ понятіи тварной бесконечности, т.-е. бесконечности, имѣющей начало, но наоборотъ понятіе безначальной бесконечности, т.-е. нетварность логически утверждаетъ *единичность* такой нетварной субстанціи. Съ полной отчетливостью это формулировалъ уже Спиноза. Плюрализмъ возможенъ лишь въ области тварнаго, относительнаго бытія, въ области же абсолютнаго бытія онъ логически не можетъ быть удержанъ. Поэтому открытіе плюральнаго бытія ведетъ къ абсолютизації его, если только бесконечность влечетъ за собой его безначальность. Изъ этого затрудненія можно выйти такъ, какъ это сдѣлалъ Франкъ, т.-е. признать, что идеальное бытіе есть нѣкое всеединство: оно единично и признаніе его абсолютности не создаетъ дальнѣйшихъ логическихъ затрудненій. Раздѣляя во многомъ аргументацію Франка, я долженъ признать, что позиція Франка даетъ единственный выходъ изъ тупиковъ платонизма (беря его въ ученіи объ идеяхъ, какъ основѣ міра). Если идей множество, они не могутъ входить въ абсолютное бытіе, слѣдовательно не могутъ быть безначальны. Поэтому для всѣхъ системъ, продолжающихъ идти по путямъ Платона, необходимо: либо признать организмъ идей всеединствомъ и Абсолютомъ, либо признать тварность сущностной стороны въ вещахъ. Понятіе тварнаго идеальнаго бытія логически вполне допустимо уже по одному тому, что само время, какъ оно извѣстно намъ по тварному бытію, тварно: иначе мыслить его не приходится: оно возникаетъ вмѣстѣ съ возникновеніемъ

міра. Можно итти путемъ Франка, но его построение, вполне удачное въ части, обращенной къ объясненію міра, содержитъ въ себѣ трудность въ такомъ сближеніи Абсолюта и тварнаго бытія, которое по разнымъ основаніямъ не можетъ быть принято. Всеединство, о которомъ постоянно говоритъ Франкъ, такъ близко, такъ непосредственно связано съ феноменальнымъ бытіемъ, что оно соучаствуетъ въ его жизни и тѣмъ является въ мнимости своей абсолютности. Оно по существу сопряжено съ тварнымъ бытіемъ и онтологически неотдѣлимо отъ него. Именно вслѣдствіе этой онтологической близости своей къ міру тварному софійная основа міра не можетъ быть вводимая въ сферу Абсолютнаго, иначе получается то непозволительное сближеніе Абсолюта и тварнаго бытія, которое внутренне заключаетъ въ себѣ начало пантеизма.

Лишь понятіе тварнаго бытія даетъ ключъ къ логически и философски корректному уясненію всего вопроса. Съ метафизической точки зрѣнія міръ во всемъ тваренъ — и въ своей идеальной основѣ и въ своемъ чувственномъ многообразіи; иначе говоря, въ основу творенія положена идеальная, всеединая и цѣлостная система, источникъ творческихъ силъ, живая, энтелехійная субстанція міра, идеальное предвосхищеніе основныхъ его будущихъ формъ. *Это и есть первая стадія творенія*, ибо облеченіе идеальной основы міра въ чувственную оболочку было въ значительной степени лишь объективацией, выявленіемъ того, что заключалъ въ себѣ міръ какъ идеальная система. «Сѣмена вещей» въ этой идеальной, софійной основѣ міра были даны уже, — идеи вещей поистиннѣ неотдѣлимы отъ вещей, будучи реальной и живой творческой основой ихъ. Поэтому софійная основа міра есть не *κόσμος νοητός*, но живая и дѣйственная, но въ то же время идеальная,

не знающая непрозрачности и границъ времени и пространства система, для которой неизбежно было облечься въ чувственную оболочку, специфицировавшую и дифференцировавшую ту идеальную систему міра, которая была создана «въ началѣ».

Такова схема метафизики творенія. Тварное бытіе сплошь тварно, но есть вѣчное «древо жизни», есть подлинная, хотя и небезначальная вѣчность софійной основы міра. Поэтому и реально для пониманія міра понятіе грѣха, тѣнь котораго отъ человѣка пала на весь міръ (Римл. 8, 19-22), что идеальная цѣлостность и стройность міра, по естественному ходу вещей, нынѣ не находитъ своего гармоническаго объективированія въ мірѣ. Тѣнь грѣха не устранила, не ослабила тварной Софіи, но ослабила возможность ея всецѣлой реализаціи въ чувственномъ мірѣ, который подлежитъ «спасенію», «обоженію», которое вернетъ міру утраченное, первожданное соотвѣтствіе его чувственной стороны идеальной. Грѣхъ въ мірѣ разстроилъ іерархію тварной Софіи и чувственнаго, во времени и пространствѣ осуществляющаго свое многообразіе міра, но творческая сила и идеальный замыселъ бытія живы въ мірѣ и нынѣ.

Но понятіе тварной вѣчности, тварной Софіи является вполне разрѣшающимъ и тѣ гносеологическія проблемы, которыя встаютъ передъ нами. Познаніе міра идетъ отъ его феноменальной стороны къ «идеѣ» — познаніе міра у человѣка есть распознаваніе именно идеальной стороны въ чувственномъ мірѣ. У животныхъ, у дѣтей, отчасти и у взрослыхъ существуетъ чувственное познаніе какъ таковое, переходящее непосредственно въ дѣйствіе, но то познаніе, которое заключаетъ въ себѣ усвоеніе «понятій» о мірѣ, а не только самого міра есть усвоеніе «идей» въ вещахъ. То, что при этомъ познается, есть не отвлеченная «сущность», получаемая при отбрасываніи всего чувственнаго,

а живая и творческая, но и идеальная, т.-е. пребывающая вѣчно (хотя и не безначально) основа бытія. «Идеація» или усвоеніе въ идеальной интуиціи «сущностей» есть непроеизводная сила нашего духа, но способъ познанія и усвоенія софійной основы міра удостовѣряетъ только одно — идеальность ея, но ничего не имѣетъ въ себѣ устраняющаго тварность ея.

Итакъ, софійная основа міра есть цѣликомъ и до конца тварная. Это значить что въ пониманіе міра нами не привносится ни одного грана абсолютнаго начала. Какъ мыслить въ Абсолютѣ міръ, — есть не столько философская, сколько богословская тема, однако въ связи съ ученіемъ объ образѣ Божіемъ, чего я долженъ коснуться въ слѣдующемъ этюдѣ. Здѣсь же мнѣ хочется только отмѣтить что даетъ, сравнительно съ современнымъ естественно научнымъ пониманіемъ міра, софійное пониманіе его, намѣченное въ предыдущихъ страницахъ.

7. Современный натурализмъ выросъ изъ деизма, т.-е. изъ исключенія промыслительнаго дѣйствія Бога въ мірѣ. Продуманный до конца, онъ ведетъ къ исключенію чуда, которое какъ разъ и есть дѣйствіе Бога въ мірѣ, а слѣдовательно къ уничтоженію всякой религіозной жизни, ибо религіозная жизнь вся основана на возможности прямого и непосредственнаго взаимообщенія съ Богомъ. Но замыкая міръ въ немъ самомъ, пытаюсь обойтись безъ признанія дѣйствія Бога въ мірѣ, натурализмъ постоянно долженъ выходить за предѣлы реальнаго міра. Космологическіе и натурфилософскіе мотивы неизбѣжно вдвигаютъ въ натурализмъ ученіе о природѣ, какъ «творческой эволюціи», какъ о непрерывномъ и неизсякаемомъ потокѣ творческой энергіи, опредѣляющемъ смѣну явленій. Натурализмъ не въ состояніи учить объ

одной *natura naturata*, онъ неизбежно учитъ о *natura naturans*: природа подчинена законѣрности, ни происхожденіе которой, ни устойчивость непонятны, природа неисчерпаема въ своей мощи, въ своемъ неустанномъ движеніи впередъ. Натурализмъ съ внутренней необходимостью развиваетъ мистическое воспріятіе природы — и порождаетъ тѣмъ самымъ свою реакцію — позитивизмъ. Но позитивистическій натурализмъ не сокращаетъ, а умножаетъ загадки и въ концѣ концовъ приходитъ къ очень скромной задачѣ «описанія фактовъ», не претендуя на истолкованіе ихъ. Такъ возникаетъ изъ позитивизма агностицизмъ (О. Контъ — Г. Спенсеръ), изъ котораго неизбежно снова рождается мистицизмъ (обычно пантеистическаго типа). Естествознаніе никакъ не можетъ себя изолировать отъ проблемы міросозерцанія и тамъ, гдѣ это пытаются осуществить, тамъ незамѣтно вырастаетъ міросозерцательная установка. Изъ этого круга выходомъ является критицизмъ, четко и опредѣленно констатирующій непрерывность перехода отъ науки къ міросозерцанію, отъ познанія частей къ познанію цѣлаго. Но критицизмъ несетъ съ собой ученіе объ идеальныхъ элементахъ въ познаніи и тѣмъ самымъ сразу освобождаетъ отъ близорукаго позитивизма: теорія научнаго знанія неизбежно становится системой идеал-реализма.

Софійное ученіе о мірѣ и есть прежде всего ученіе о томъ, что идеальное въ мірѣ есть его «основа», къ которой мы неизбежно приходимъ, когда вдумаемся въ составъ нашего знанія. Идеальное въ мірѣ не есть только «соединительная ткань» законѣрности — оно не внѣшне міру, а составляетъ источникъ его структурности и творческой мощи, она изнутри «свѣтитъ» міру. Надо признать одинаково жалкими и скудными тѣ системы, въ которыхъ устраняется либо реальная, либо идеаль-

ная сторона міра: описаніе фактовъ не можетъ затемнить структурности міра и его творческой основы, сосредоточеніе на «законахъ» міра не должно съ другой стороны вести къ «развеществленію» міра. *) «Плоть» міра столь же дѣйствительна, какъ и идеальная сторона въ немъ. Утвержденіе и уясненіе двухъ сторонъ въ мірѣ, связанныхъ между собой единствомъ тварности, и есть ученіе о софійности міра. Это ученіе есть реализмъ, но освѣщенный признаніемъ идеальной основы всего реальнаго; оно есть идеализмъ, но не отрѣщенный, а конкретный, непосредственно ведущій отъ основы міра къ его живому многообразію. Въ идеальной основѣ міра источники его структурности и цѣлостности, въ ней же основа творческой силы, не изсякающей въ мірѣ.

Но міръ и въ реальной, и въ идеальной сторонѣ своей есть тварное бытіе. Это понятіе тварнаго бытія можетъ быть правильно формулировано лишь при признаніи того, что объясненіе міра возможно, если только оно исходитъ изъ Абсолюта: Абсолютъ и есть для міра то, отъ чего надо исходить въ объясненіи міра. Міръ ни въ реальной, ни въ идеальной сторонѣ не есть *causa sui*, а слѣдовательно онъ есть тварное бытіе. Что реальное въ мірѣ тварно, это безспорно; но столь же ясно, что и идеальное въ мірѣ тварно, ибо оно безъсубъектно, являясь лишь устойчивой, неизсякающей основой міра. Софійная основа міра сама держится Абсолютомъ, но не можетъ быть нетварной, т.-е. быть Абсолютомъ, ибо тогда она не могла бы быть конкретной основой реальнаго многообразія въ мірѣ. Софійное ученіе о мірѣ тѣмъ и важно, что учитъ о тварной безконечности, о тварной вѣчности, но относя это не къ реальной, а къ идеальной

*) См. мою книгу «Проблема психической причинности». Стр. 124 и дальше.

сторонѣ въ мірѣ. Иначе говоря, оно освобождаетъ отъ внесенія въ міръ, абсолютнаго начала, начала нетварности освобождаетъ отъ смѣшенія двухъ сферъ — нетварной и тварной. Абсолютъ творитъ идеальную основу міра и сообщаетъ ей вѣчную силу бытія; по своей идеальности, свободѣ отъ непроницаемости времени и пространства эта софійная основа міра становится проводникомъ лучей Абсолюта въ міръ. Дѣйствіе Бога въ мірѣ осуществляется черезъ софійную его сферу; поэтому дѣйствіе Бога не разрушаетъ законѣрности міра даже тогда когда оно выходитъ за ея предѣлы: софійная основа міра, хранящая законѣрность его, остается тождественной себѣ.

Софійность міра достигаетъ своего внутренняго самосвѣченія въ человѣкѣ. Можно сказать, что человѣка нельзя понять въ системѣ натурализма; всякій добросовѣстный и глубокий умъ долженъ это признать. Человѣкъ носитъ въ себѣ тайну времени и сверхвременности, ограниченности и безконечности. Въ своемъ духовномъ бытіи человѣкъ обнаруживаетъ тварность духовнаго міра, но и его идеальность; оно есть высшая точка міра, но оно включено въ міръ. Ученіе о человѣкѣ требуетъ софійнаго ученія о мірѣ. Но признаніе софійности міра не только впервые объясняетъ человѣка, оно раскрываетъ іерархичность и въ немъ *) и въ мірѣ: реальное въ мірѣ и въ человѣкѣ периферично и производно, оно живетъ и живится духовной своей стороной. Натурализмъ всѣхъ толковъ не хочетъ знать Абсолюта и тѣмъ неизбежно вноситъ моменты абсолютности въ міръ; съ другой стороны натурализмъ переходитъ въ акосмизмъ, въ отверженіе міра и гнушеніе имъ, такъ какъ онъ не вмѣщаетъ въ себя той живой свя-

*) См. мой этюдъ «Объ іерархическомъ строѣ души» (Труды Р. Научнаго Института въ Прагѣ. Т. II).

зи съ Абсолютомъ, которая дана въ религіозной жизни. Подлинность этой связи съ Абсолютомъ ведетъ, при господствѣ натурализма, къ признанію мнимости и иллюзорности міра, къ акосмизму. Одно лишь софійное ученіе о мірѣ, преодолевая натурализмъ, устраняетъ акосмизмъ: оно указываетъ границы міра, какъ тварнаго бытія, подчиняя его Абсолюту, а въ ученіи объ идеальной основѣ міра устанавливаетъ вѣчную, но и тварную, идеальную, но не безначальную его природу.

В. В. Зѣньковскій.
