

СОКРАТЬ И ПРОБЛЕМА САМОПОЗНАНІЯ

1

Хотя тема предлагаемаго очерка — чисто теоретическая, она, однако, тѣсно связана съ самыми живыми вопросами современности. Критическая переоцѣнка, которой подвергается сейчасъ вся европейская культура, требуетъ также пересмотра проблемы познанія. Вѣдь знаніе — одинъ изъ главныхъ двигателей нынѣшней культуры, которому многіе склонны приписывать даже руководящее значеніе. А потому анализъ самой природы знанія долженъ пролить свѣтъ и на его роль въ цѣломъ духовной жизни и культуры.

Проблема Сократа — одна изъ вѣчныхъ, роковыхъ проблемъ европейской культуры. Въ моменты духовнаго кризиса, когда подвергаются переоцѣнкѣ и пересмотру всѣ достижения культуры, когда ставится вопросъ о ея смыслѣ и судьбѣ, она каждый разъ оживаетъ снова и требуетъ болѣе углубленнаго исчерпывающаго рѣшенія. Что значить путь, предначертанный Сократомъ европейскому человѣку? Есть ли это путь истинный или ложный? И что значить самый феноменъ Сократа? Знаменуетъ ли онъ въ послѣдней основѣ своей начало положительное или отрицательное?

Проблема эта была впервые поставлена христіанскими апологетами и отцами церкви. Въ отношеніи къ ней обнаружилось различіе двухъ основныхъ теченій христіанской мысли: — одного, въ корнѣ отрицавшаго всю языческую философію (и интеллектуальную культуру) и другого, видѣвшаго въ ней необходимую предварительную ступень, которая подготовила

полное раскрытіе христіанской Истины. Для Климента Александрійскаго и всей платонизирующей патристики Сократъ — предтеча христіанства, носитель естественнаго откровенія, олицетворяющагося въ истинахъ разума; въ глазахъ Тертуллиана и его единомышленниковъ — Сократъ одинъ изъ ересіарховъ, руководимый злымъ „демономъ“ и соблазняющій христіанскую душу своими умствованіями, побуждая ее къ религіозному самоопредѣленію и къ отпаденію отъ единой церковной истины. Но проблема Сократа кромѣ историческаго аспекта имѣетъ еще иной, внѣвременный: она касается значенія интеллектуальнаго начала вообще для всей духовной и религіозной культуры и неизбежно приводитъ къ вопросу о взаимоотношеніи вѣры и знанія, вопросу, съ которымъ связаны самые тяжелые и глубокіе кризисы христіанскаго сознанія. Возможно ли то полное и безболѣзненное раствореніе вѣры въ знанія, которое александрійцы находили въ совершенномъ гнозисѣ, или утвержденіе первенства и автономности знанія роковымъ образомъ убиваетъ самую жизненную основу вѣры?

Религіозное значеніе проблемы Сократа представляетъ собою лишь одинъ моментъ, одну сторону ея общекультурнаго значенія. Первый отмѣтилъ это Гегель, и онъ же указалъ на разрушительное вліяніе, которое оказало ученіе Сократа на нравственность и правосознаніе современной ему эпохи. Однако, его собственный раціонализмъ помѣшалъ ему раскрыть проблему Сократа во всей ея глубинѣ и сложности. Въ интеллектуализмѣ Сократа онъ видитъ то высшее начало, которое всецѣло оправдывается діалектическимъ ходомъ историческаго развитія. Гораздо конкретнѣе ставитъ проблему Сократа Ницше; онъ подходитъ къ ней со стороны искусства. И этотъ новый подходъ помогъ ему увидѣть то, что ускользнуло отъ Гегеля и всѣхъ предшественниковъ Ницше. Въ его глазахъ интеллектуализмъ Сократа прежде всего — сила отрицательная, разрушившая величайшее достиженіе античнаго духа — трагическое искусство Эсхила и Софокла; и потому — явленіе, свидѣтельствующее о наступающемъ упадкѣ культуры, объ истощеніи ея творческихъ силъ и извращеніи подлинныхъ жизненныхъ инстинктовъ.

Христіанство сдѣлалось религіей европейскаго міра только тогда, когда впитало въ себя интеллектуальную культуру античности и использовало достиженія античной философіи для

обоснованія и раскрытія христіанскаго вѣроученія и міросозерцанія. Но эта побѣда александрійской синтезирующей мысли была далеко не полной. Анти-раціоналистическія тенденціи продолжали жить въ христіанскомъ сознаніи и съ каждымъ новымъ подъемомъ религіозной жизни и религіознаго творчества пробуждались съ новой и даже возрастающей силой. Даже въ такомъ движеніи, какъ реформація, которая руководилась въ значительной степени гуманистическимъ стремленіемъ къ разумному самоопредѣленію личности именно у наиболѣ сильныхъ религіозныхъ натуръ (какъ напримѣръ, у Лютера) прорывается иногда глубокое, почти инстинктивное недовѣріе къ разуму и его творческимъ силамъ. А если это такъ, то возможно ли видѣть въ томъ суровомъ приговорѣ, который выносятъ Тертулліанъ и его единомышленники Сократову интелектуализму, лишь плодъ фанатическаго ослѣпленія, непониманія подлиннаго существа античной культуры и ложнаго отождествленія истинной философіи съ безпредметнымъ и бесплоднымъ суесловіемъ позднѣйшей школьной схоластики, противъ котораго такъ настойчиво предостерегаетъ свою паству апостоль Павелъ (Колос. II, 8 и др.)? И не знаменательно ли, что такое же двойственное отношеніе къ знанію какъ въ христіанской мысли обнаруживается уже въ міѳологическомъ сознаніи? Знаніе играетъ рѣшающую роль въ грѣхопадении чело­вѣка, и оно опредѣляетъ его исторической и религіозный путь спасенія — объ этомъ говорятъ одинаково и греческіе міѳы и библейское повѣствованіе. Но оцѣнка этой рѣшающей роли знанія здѣсь и тамъ прямо противоположная. Въ орфическихъ міѳахъ грѣхопаденіе выражается въ утратѣ знанія, въ забвеніи душой того Божественнаго Первоисточника, съ которымъ она связана всѣмъ своимъ существомъ и которому она обязана своимъ бытіемъ и безсмертіемъ. Забвеніе отдѣляетъ душу отъ Бога и приобщаетъ ее къ смертности и грѣховности тѣлеснаго бытія. Путь спасенія поэтому есть путь возстановленія этого знанія, „припоминанія“ того, что было забыто душой въ моментъ грѣхопадения. Только черезъ знаніе душа очищается и приобрѣтаетъ способность снова воссоединиться съ Божественнымъ Первоначаломъ. — Совершенно иное значеніе придаетъ знанію библейское сказаніе. Познаніе добра и зла есть то мнимое благо, ради котораго прародители чело­вѣчества нарушаютъ Божественную заповѣдь и подвергаются из-

гнанію изъ рая. Именно познаніе добра и зла не уподобляетъ человѣка Богу, а, напротивъ, отчуждаетъ отъ Него, не освобождаетъ его, а ввергаетъ въ рабство грѣха. — Чѣмъ объяснить противоположность этихъ двухъ религіозныхъ концепцій знанія и его значенія? Нельзя же считать ее простой случайностью, капризомъ миеологическаго воображенія? А если она не случайна, то не отражается ли въ ней нѣкоторая объективная противоположность, присущая самому познанію, противоположность двухъ его сторонъ или моментовъ, одинаково необходимыхъ и одинаково укорененныхъ въ самомъ существѣ его природы?

2

Средоточіемъ философіи Сократа является, какъ извѣстно, ученіе о тождествѣ добра и знанія, при чемъ — это несомнѣнно — опредѣляющимъ понятіемъ служитъ не добро, а знаніе; не знаніе отождествляется съ добромъ, а добро со знаніемъ. Отсюда часто дѣлается выводъ, что философскій интересъ Сократа сосредоточенъ на логической проблемѣ. Сократъ — говорятъ — прежде всего основатель логики, онъ открылъ впервые чистое логическое мышленіе, не подчиненное никакимъ практическимъ цѣлямъ. Его философскій пафосъ — преимущественно и по существу пафосъ фанатика отвлеченнаго логизма. Если же онъ посвящаетъ свои бесѣды главнымъ образомъ вопросамъ нравственности и нравственнаго воспитанія, то это лишь то конкретное историческое содержаніе, на которомъ онъ выявляетъ логическую сущность мышленія. И самопознаніе (т. е. познаніе субъективнаго начала) для него только путь къ познанію предметныхъ понятій. Сократъ поэтому родоначальникъ той новой интеллектуальной или, точнѣе, научной культуры, которая въ послѣдствіи приобрѣла руководящее значеніе въ развитіи всей духовной жизни европейскаго міра.

Это толкованіе Сократова интеллектуализма не только исторически неправильно и грѣшитъ нѣкоторой модернизацией его философскихъ устремленій, но и не улавливаетъ какъ разъ характерной особенности его интеллектуализма. „Чистота“ Сократовскаго мышленія не въ томъ, что оно отрѣшено отъ всякаго содержанія, а въ томъ, что оно имѣетъ совершенно особое содержаніе — самое добродѣтель, самого человѣка въ цѣломъ. Его логика понятій поэтому не

довлѣтъ себѣ, являясь лишь вполне адекватной попыткой формулировать подлинный живой и жизненный смысл его ученія. Вѣдь не о научномъ развитіи человѣка печется Сократъ, имъ руководить забота о душѣ человѣка, о ея нравственномъ совершенствованіи. И только изъ этой заботы о душѣ вырастаетъ его логическое ученіе, неизмѣнно сохраняя съ ней живую органическую связь. — Иначе была бы непонятна исключительная мощь вліянія Сократа на судьбы духовной культуры античнаго и европейскаго міра, непонятна была бы и связь его ученія съ самыми сокровенными мотивами Платонизма.

Конечно, значеніе логическихъ открытій Сократа простирается за предѣлы того нравственнаго бытія, на которомъ онъ сосредоточилъ свои изслѣдованія, и поэтому вѣрно, что онъ положилъ начало отвлеченной научной мысли. Но жизненный нервъ его философствованія заключается не въ этомъ, а именно въ томъ своеобразномъ сопряженіи и сращеніи понятій знанія и добра, которое онъ пытался выразить въ парадоксальной формулѣ ихъ неразрывнаго единства и тождества. А поэтому только истолкованіе этой формулы въ цѣломъ можетъ раскрыть истинный смыслъ Сократова интеллектуализма и выяснить, въ чемъ его философская значительность, въ чемъ то новое и непреходящее, что онъ внесъ въ духовную жизнь человѣчества.

Часто говорятъ, что Сократъ первый провозгласилъ автономію нравственнаго начала. Но не говоря уже о томъ, что само понятіе автономіи не античнаго происхожденія и Сократу чуждо, — оно многозначно, и поэтому сразу встаетъ вопросъ: въ чемъ же своеобразіе той автономіи, которая была открыта Сократомъ. И какъ она внутренне связана съ его пониманіемъ знанія? Не кроется ли именно въ его интеллектуализмѣ серьезная угроза автономіи нравственности? И не растворяется ли у него автономія нравственности въ автономіи знанія? Всѣ эти затрудненія, связанные съ понятіемъ автономіи, ясно показываютъ, что оно не можетъ служить ключемъ къ пониманію ученія Сократа. Разгадку его тайны нужно очевидно искать въ чемъ-то другомъ.

3

Если ограничиться тѣмъ кругомъ понятій и мыслей, въ которыхъ вращался самъ Сократъ, и попытаться выдѣлить изъ нихъ то основное ядро, которымъ опредѣляется формула тожде-

ства добра и знанія, то, какъ намъ кажется, необходимо прежде всего отмѣтить три пункта въ его ученіи: противоположеніе подлиннаго и мнимаго знанія, опредѣленіе истиннаго добра, какъ предмета истиннаго знанія и сведеніе истиннаго знанія на самопознаніе. Сократъ противопоставляетъ истинное знаніе, которое онъ ищетъ, мнимому знанію софистовъ; именно мнимому, а не ложному. Знаніе софистовъ мнимо, потому что оно, въ сущности, безпредметно; оно не доходитъ до своего предмета, а застреваетъ на полупути въ словесной стихіи, замѣняя предметъ — его видимостью — словеснымъ значеніемъ, не укорененнымъ въ предметъ, а потому измѣнчивымъ, неопредѣленнымъ и призрачнымъ. Противъ логоса — слова Сократъ выдвигаетъ логосъ — понятіе. Понятіе должно обезпечить объективность, т. е. предметность знанія; не въ силу своей общности — это моментъ вторичный, формально логической, — а въ силу того, что въ немъ фиксируется знаніе, которое по своей „интенціи“, по вопросу, изъ котораго оно исходитъ (что такое есть?) направлено на самый предметъ, на сущность предмета и, поскольку оно вообще осуществляется, дѣйствительно его схватываетъ, постигаетъ. Предметность знанія означаетъ поэтому подлинность его содержанія. А подлинность эта есть вмѣстѣ съ тѣмъ и подлинная реальность. Вѣдь по господствующему въ античной философіи воззрѣнію — „подобное познается подобнымъ“; поэтому въ подлинномъ знаніи наличествуетъ и подлинно реальный предметъ. Но предметомъ этимъ для Сократа является сама добродѣтель, само добро. Оно не противостоитъ знанію, какъ отличное отъ него содержаніе, какъ трансцендентный ему предметъ, а самолично въ немъ присутствуетъ, ибо подлинность (предметность) знанія и означаетъ не что иное, какъ непосредственную наличность подлиннаго, т. е. подлинно-реального предмета. Вотъ почему подлинное знаніе и есть само добро, тождественно съ нимъ.

Мы вскрыли такимъ образомъ связь ученія Сократа съ руководящей идеей античной гносеологіи, — но развѣ эта связь можетъ по существу оправдать и обосновать тождество добра и знанія? Не кроется ли именно въ этой сторонѣ Сократова интелектуализма его коренной недостатокъ, то неживое въ немъ, что должно быть преодолено и отвергнуто? И если даже признать, что смыслъ истиннаго знанія заключается въ томъ, что предметомъ его служитъ подлинное бытіе, то отсюда

еще не вытекает полное тождество бытія и знанія. Не является ли эта формула Парменида въ самой основѣ своей гравдіозной *retitio principii*, произвольнымъ предположеніемъ, однаково насилующимъ и бытіе и мышленіе? Конечно, если разсматривать Сократово ученіе съ точки зрѣнія этой отвлеченной формулы, то не трудно вскрыть его гносеологическіе недостатки и недомолвки. Но формула Сократа носить болѣе конкретный характеръ: она отождествляетъ не бытіе и мышленіе, а добро и знаніе; иначе говоря, для Сократа проблема знанія сводится по существу (и онъ самъ это открыто признаетъ Phaedr 230, C. V...) къ проблемѣ нравственнаго познанія. Это особенно отчетливо сказывается въ томъ, что знаніе онъ отождествляетъ съ самопознаніемъ. Въ этомъ центральномъ понятіи сходятся всѣ нити ученія Сократа. И только предварительный анализъ его весьма сложнаго содержанія можетъ проложить путь къ правильному пониманію формулы тождества, добра и знанія.

4

Въ какомъ же смыслѣ познаніе добра есть вмѣстѣ съ тѣмъ и самопознаніе и можетъ быть черезъ него опредѣлено? Прежде всего въ томъ, что каждый познаетъ добро только въ самомъ себѣ и черезъ себя. Это показываетъ мезэтический методъ Сократа. Познаніе добра предполагаетъ непосредственную опытную данность добра, т. е. подлинный нравственный опытъ. А опытъ этотъ внутренній, онъ открывается каждому только въ самомъ себѣ и принадлежитъ только ему одному. Виѣшний опытъ не можетъ служить источникомъ познанія добра. Онъ либо ничего не говоритъ о самомъ добрѣ, либо является опытомъ чужимъ и потому опосредствованнымъ, не подлиннымъ знаніемъ добра, и можетъ стать таковымъ лишь пройдя черезъ горнило внутренняго опыта. Въ этомъ смыслѣ добродѣтель для Сократа не научима; каждый можетъ ей научиться только у самого себя, т. е. черезъ самопознаніе. И въ этомъ смыслѣ самопознаніе дѣйствительно связано съ нравственной автономіей личности. Но эта автономія означаетъ ни что иное какъ подлинность, самобытность внутренняго опыта добра, незамѣнимость его никакимъ другимъ виѣшнимъ или чужимъ опытомъ. Правда, изъ нея вырастаетъ въ послѣдствіи та „автаркія“

(самодовольніе) совершенной нравственной личности (мудреца), которая въ этических системах послѣ Сократа и въ особенности поздней античности становится руководящей идеей; и нельзя, конечно, отрицать, что и въ учении самого Сократа обнаруживается нѣкоторая устремленность къ этому идеалу доводящаго себя мудреца. Однако, по существу, самобытность нравственного опыта, укорененная въ самопознаніи и раскрывающаяся въ меэвтическомъ методѣ Сократа, не содержитъ въ себѣ этого мотива, и поэтому должна быть отъ него строго отличаема. По тѣмъ же соображеніямъ нельзя сблизать или отождествлять автономію въ указанномъ Сократовскомъ смыслѣ съ Кантовской автономіей или геавтономіей, какъ самозакондательствомъ практическаго разума. Сократовское самопознаніе непосредственно не устанавливаетъ никакого нравственнаго „закона“. Исканіе подлиннаго добра по смыслу своему не совпадаетъ съ исканіемъ закона добра. Сократу еще чуждо понятіе долженствованія, какъ противостоящей личности высшей инстанціи, предписывающей ей норму нравственнаго поведенія. Во всякомъ случаѣ его этической интересъ не сосредоточенъ на этой сторонѣ нравственной проблемы. Это станетъ еще яснѣе, если присмотрѣться внимательнѣе къ тому нравственному опыту, путь къ которому прокладываетъ Сократовское самопознаніе. Въ самомъ дѣлѣ, понятіе это нуждается въ болѣе точномъ разъясненіи. Какъ вообще понимать эту подлинность и непосредственность внутренняго нравственнаго опыта? Слѣдуетъ ли его понимать въ томъ смыслѣ, что я познаю добро лишь поскольку я нахожу его въ себѣ, т. е. осуществляю въ своей жизни и въ своемъ поведеніи? Иначе говоря, значитъ ли это, что объектомъ подлиннаго нравственнаго познанія являюсь только я самъ и мои нравственные поступки, и что стало быть добро въ другомъ познается мною лишь вторично опосредствованно, по „аналогіи“ съ тѣмъ добромъ, которое я обнаруживаю въ самомъ себѣ? Если бы это было такъ, и если бы въ этомъ заключался смыслъ самопознанія Сократа, то онъ, конечно, никогда не сдѣлался бы духовнымъ вождемъ античности и родоначальникомъ нравственной философіи. Однако, все его ученіе и вся его жизненная дѣятельность противорѣчитъ такому толкованію. Въ своемъ исканіи подлиннаго добра Сократъ не уединяется и не погружается только въ самоанализъ, а обращается къ другимъ, онъ ищетъ

собесѣдника, у котораго онъ могъ бы научиться добродѣтели и мудрости. И это обращеніе къ собесѣднику не является лишь внѣшнимъ приѣмомъ, не имѣющимъ значенія для его метода самопознанія, нѣтъ, оно связано съ самымъ существомъ этого метода и необходимо для его конкретнаго осуществленія. Именно въ другомъ, или вѣрнѣе на другомъ добро познается полнѣе и глубже и отчетливѣе, чѣмъ въ самомъ себѣ; можно даже сказать, что нравственное познаніе самого себя (самопознаніе) обусловлено въ извѣстной степени познаніемъ добра въ другомъ. Этой вѣчной истиной нравственной жизни руководствовался и Сократъ; свидѣтельствомъ тому является его діалогическій методъ философствованія. Но въ такомъ случаѣ снова возникаетъ вопросъ: на какомъ основаніи Сократъ отождествляетъ познаніе добра съ самопознаніемъ? Не служить ли его собственный методъ живымъ опроверженіемъ этого тезиса?

5

Мы подошли теперь къ тому пункту ученія Сократа, который для пониманія представляетъ наибольшія затрудненія: здѣсь рѣзко сталкиваются положительная и отрицательная стороны его интеллектуализма, и здѣсь вмѣстѣ съ тѣмъ особенно ярко обнаруживается недостаточность и неадекватность тѣхъ словесныхъ формулировокъ, въ которыя онъ облачаетъ свои мысли. Однако, какъ намъ думается, трудности эти могутъ быть преодолены, если только руководствоваться основными мотивами его ученія. Сократъ ищетъ познанія подлиннаго добра, т. е. того добра, которое должно, какъ дѣйственная сила, опредѣлять собою нравственную жизнь человѣка; и пытается уловить его въ логическомъ понятіи добра, иначе говоря, логическое опредѣленіе понятія добра служить ему путемъ или средствомъ для овладѣнія подлиннымъ добромъ. Это — одинъ изъ основныхъ моментовъ его интеллектуализма; рѣчь о немъ еще впереди. Другой, не менѣе существенный, заключается въ томъ, что Сократъ отождествляетъ путь съ цѣлью, логическое понятіе добра съ познаніемъ (или овладѣніемъ) подлиннаго добра. Это несомнѣнно самая слабая сторона Сократова интеллектуализма. Не слѣдуетъ, однако, понимать это отождествленіе слишкомъ упрощенно. Сократъ, собственно, не отождествляетъ, а лишь различаетъ логическаго по-

нхтя добра отъ познанія подлиннаго добра; поэтому было бы ошибочно думать, что познаніе подлиннаго добра и по смыслу его ученія цѣликомъ опредѣляется логическимъ понятіемъ добра и какъ бы въ немъ растворяется. Знакъ равенства, который ставится въ словесной логической формулировкѣ между этими двумя моментами, не можетъ вполнѣ скрыть ихъ предметнаго смыслового различія. Парадоксальность основныхъ положеній Сократовской этики — „добровольно, т. е. сознательно, никто не поступаетъ несправедливо“ и „знаніе добра и есть сама добродѣтель“ — объясняется именно тѣмъ, что они имѣютъ въ виду не логическое понятіе добра, а подлинное познаніе добра. Подлинное познаніе добра тѣмъ и отличается, что оно въ своемъ существѣ уже содержитъ и нѣкоторое реальное приобщеніе къ добру, нѣкоторое непосредственное къ нему прикосновеніе. А потому оно обладаетъ реальной дѣйственной силой и по существу своему неизбѣжно стремится стать добродѣтелью, претвориться въ нравственное дѣланіе. Это не метафизическая теорія, а несомнѣнный фактъ нравственнаго опыта. Добро нельзя увидѣть также какъ какой нибудь внѣшней противостоящей намъ предметъ; пока оно только противостоитъ намъ, мы не познаемъ его именно какъ добро непосредственно въ его подлинномъ видѣ; мы имѣемъ лишь знаніе о немъ черезъ обозначающее его логическое понятіе. Подлинно познается добро только тогда, когда оно насъ непосредственно захватываетъ, затрагиваетъ наше чувство, нашу волю, являясь цѣлостнымъ актомъ духа. Этотъ особый видъ знанія въ послѣднее время стали называть не совсѣмъ удачнымъ терминомъ „эмоціональнаго познанія“. Важно не то, что оно окрашено въ эмоціональный тонъ, т. е. сопровождается извѣстными чувствами и эмоціями, важно лишь то, что это не чисто теоретическій процессъ, а цѣлостный актъ духа, въ которомъ нѣтъ обособленнаго отъ чувства (эмоціональной жизни) знанія, и въ которомъ поэтому самопознаніе осуществляется черезъ чувство и при его помощи¹⁾.

Теперь понятно, почему познаніе добра, хотя бы оно было и познаніемъ добра въ другомъ, сводится все таки по сущест-

¹⁾ Правильное освѣщеніе этому вопросу далъ впервые Шелеръ въ своемъ капитальномъ сочиненіи: *Der Formalismus in der Ethik u. die materiale Wertethik*. Ср. его ученіе объ интенціональныхъ чувстваваніяхъ, какъ основъ нравственнаго познанія. („Fühlen u. Gefühle“). Ср. также Hildebrandt:

ству къ самопознанію. Если добро познается только тогда, когда оно насъ внутренне захватываетъ, т. е. входитъ въ сферу нашего духовнаго опыта, то и въ другомъ мы познаемъ его лишь постолько, поскольку сознаемъ его въ себѣ, какъ фактъ нашего внутренняго опыта. Этимъ оправдывается Сократовское требованіе самопознанія. Подлинность нравственнаго опыта, а вмѣстѣ съ тѣмъ и познанія добра обусловлена его укорененностью въ самопознаніи. Но кромѣ того изъ указанныхъ особенностей нравственнаго познанія выясняется также истинный смыслъ основнаго тезиса Сократовой этики, именно тезиса о тождествѣ знанія и добра, или точнѣе, о тождествѣ познанія добра и самого добра. Въ силу того, что подлинное познаніе добра рождается изъ внутренняго духовнаго опыта, оно представляетъ собою не только чисто теоретическій познавательный, но и реальный процессъ; оно есть если и не полное овладѣніе, то все таки нѣкоторое приобщеніе къ самому добру. Конечно, степени этого приобщенія могутъ быть различны. Въ зависимости отъ глубины и напряженности нравственнаго опыта и познаніе добра будетъ болѣе или менѣ адекватнымъ. А потому и не всякое непосредственное познаніе добра захватываетъ человѣка цѣликомъ, до послѣдней глубины, и не превращается сразу въ живую дѣйственную добродѣтель. Но это эмпирическое несовпаденіе между познаніемъ добра и добродѣтелью ничуть не подрываетъ тезиса Сократа. Вѣдь Сократъ ищетъ полнаго адекватнаго познанія добра, которое можетъ быть полнымъ и адекватнымъ только потому, что оно вмѣстѣ съ тѣмъ есть и полное, абсолютное приобщеніе къ добру. Поэтому въ идеальномъ предѣлѣ своемъ — а это и значить по существу — непосредственное познаніе добра совпадаетъ съ обладаніемъ добромъ, т. е. съ самою добродѣлью.

Самопознаніе, какъ источникъ подлиннаго нравственнаго познанія и нравственное познаніе, какъ основа реального приобщенія къ добру — эти глубочайшіе мотивы Сократова ученія такъ или иначе были восприняты почти всѣми Сократов-

Sittlichkeit u. ethische Werterkenntnis въ Jahrb. f. Philos. u. phänomenol. Forschung. 13. V. Первые шаги въ этомъ направленіи были сдѣланы еще Brentano въ его статьѣ: Von dem Ursprung sittlicher Erkenntnis. По существу такое пониманіе нравственнаго познанія близко русской философской мысли.

скими школами. Но только въ платонизмъ они сохранились въ своей первоначальной чистотѣ и получили соотвѣтствующую ихъ истинному смыслу разработку. Въ Новоплатонизмъ они развертываются во всеобъемлющую философію духа, которая завершаетъ собою развитіе античнаго умозрѣнія. Самопознание служитъ здѣсь основнымъ методомъ не только познанія нравственнаго добра, но и вообще всего духовнаго міра; и вмѣстѣ съ тѣмъ оно знаменуетъ собою процессъ реального „уподобленія“ (homoiosis) души высшему божественному бытію и „наполненія“ ее подлинно реальнымъ содержаніемъ. Такое фундаментальное значеніе эти основные мотивы Платонизма сохраняютъ и въ христіанской философіи. Они являются однимъ изъ главныхъ источниковъ религіознаго умозрѣнія Александрійской школы, великихъ Каппадокійцевъ и Блаж. Августина.

6

Непосредственность и бытіиность внутренняго опыта имѣетъ для познанія добра еще другое значеніе. — Въ Сократическихъ діалогахъ есть одна черта, которая вначалѣ всегда поражаетъ современнаго читателя и вызываетъ въ немъ даже чувство нѣкоторой досады и неудовлетворенности. Положительное заданіе діалога — познаніе подлинной добродѣтели; а результатъ — большею частью чисто отрицательный — признаніе Сократа въ своемъ незнаніи того, что такое добродѣтель. Невольно получается впечатлѣніе, что Сократъ не создаетъ, а только разрушаетъ. Правда, въ теоретическомъ планѣ именно это сознаніе своего незнанія служитъ плодотворнымъ методическимъ началомъ для истиннаго знанія. Но можно ли ему присвоить такое же положительное значеніе и въ области нравственнаго познанія? Не обнаруживается ли именно здѣсь одна изъ отрицательныхъ сторонъ Сократовскаго интеллектуализма? Не подмѣняетъ ли онъ въ данномъ случаѣ вопросъ о подлинномъ познаніи добра вопросомъ о его логической (теоретической) опредѣлимости? — Не вдаваясь въ подробное обсужденіе этой проблемы, укажемъ лишь одинъ пунктъ, который для разсматриваемой стороны ученія Сократа имѣетъ рѣшающее значеніе. Сознаніе своего незнанія является всегда результатомъ опроверженія кажущагося, мнимаго знанія, разоблаченія его ложности, т. е. результатомъ опознанія его какъ

заблужденія. Заблужденіе же въ ученіи Сократа въ такой же мѣрѣ совпадаетъ со зломъ, въ какой знаніе отождествляется съ добромъ. Опознаніе заблужденія поэтому есть вмѣстѣ съ тѣмъ и опознаніе или изобличеніе зла, какъ зла. Конечно, и здѣсь формула тождества (между зломъ и незнаніемъ или заблужденіемъ) не выражаетъ адекватно основного смысла ученія Сократа; познаніе зла такъ же какъ и познаніе добра предполагаетъ внутренней нравственный опытъ и потому обусловлено самопознаніемъ. Однако, познаніе добра — приобщаетъ къ добру, тогда какъ познаніе зла есть вмѣстѣ съ тѣмъ и уничтоженіе зла, освобожденіе отъ него. Зло, изобличенное какъ зло, также перестаетъ быть зломъ, какъ заблужденіе, опознанное какъ заблужденіе, перестаетъ быть заблужденіемъ. Оно можетъ существовать лишь скрываясь подъ личиною добра, какъ кажущееся или мнимое добро. Ибо по существу, каждый стремится къ добру и дѣлаетъ зло, лишь принимая его за добро. Въ какой степени это пониманіе зла подтверждается нравственнымъ опытомъ, и въ какой оно является результатомъ интеллектуалистическихъ предразсудковъ, — вопросъ особый и сложный, разсмотрѣніе котораго потребовало бы отдѣльнаго изслѣдованія. Мы можемъ оставить его въ сторонѣ, ибо для насъ важно лишь выяснить ту роль, которую познаніе зла играетъ въ познаніи самого добра; въдѣ и Сократа интересуетъ проблема зла лишь настолько, насколько она связана съ проблемою добра и познанія добра. Мезвтической методъ Сократа даетъ на этотъ вопросъ совершенно ясный отвѣтъ: рожденію подлинной истины и добра должно предшествовать удаленіе изъ рождающей души всего, что можетъ препятствовать этому рожденію; главнымъ же препятствіемъ является заблужденіе—зло. Изобличеніе зла, какъ зла, дѣлаетъ его смѣшеніе съ добромъ невозможнымъ. Познаніе зла вскрываетъ различіе между мнимымъ и подлиннымъ добромъ. Такимъ образомъ, познаніе зла не только сопутствуетъ познанію добра, какъ необходимое слѣдствіе, но знаменуетъ собою необходимый моментъ въ самомъ познаніи добра. И этимъ положительнымъ значеніемъ познаніе зла обязано именно тому, что оно по существу есть самопознаніе: нигдѣ зло не познается такъ глубоко и непосредственно, даже въ самыхъ своихъ сокровенныхъ основахъ и самыхъ обманчивыхъ уподобленіяхъ добру, какъ въ самомъ себѣ. Но для познанія добра важно еще другое: только черезъ познаніе зла создается

и приобретает тот внутренний опыт, на почве которого возможно подлинное познание добра. Познание зла в самом себе, есть вместе с тем и преодоление зла в самом деле души от того обмана, в который ее погружает зло. Иначе говоря, познание зла необходимо сопровождается процессом нравственного очищения, духовного catharsis'a, одинаково необходима и для приобщения души к добру и для подлинного познания добра. Вот почему не только в плане теоретического, но и в плане нравственного познания отрицательные результаты Сократовой мезвтики кроются в себе и в том, что безусловно положительное: познание зла, как отрицание зла, — это единственный возможный подход к познанию добра; подход, вытекающий из самобытности и абсолютности самого добра. Оно не поддается положительному определению; оно непосредственно открывается познающей душе, как только она очищается от заблуждения — зла через самопознание. Таким образом и Сократово учение о зле в конечном итоге упирается в центральное понятие его этики — в понятие самопознания.

7

Для правильного понимания сократовского интеллектуализма и объективной оценки его общепhilosophического значения необходимо еще дальнейшее углубление нашего анализа. Необходимо в особенности более тщательное исследование одного существенного признака самопознания, который до сих пор не был затронут нашим анализом — это его рефлексивность. Обычно на этот признак не обращают особого внимания, считая его несущественным для гносеологической характеристики самопознания; природа знания, говорят, не меняется оттого, что объектом познаваемым оказывается самый субъект познания. Такой взгляд на самопознание, по меньшей мере, неоснователен; в гносеологии он мог укорениться только благодаря тому, что обычно, говоря о познании вообще, сразу же имеют в виду познание внешнего противостоящего субъекту объекта. Между тем точный анализ самого факта самопознания открывает совершенно другую картину; он показывает, что совпадение объекта с субъектом в самопознании определяет внутреннюю

структуру послѣдняго и его гносеологическое значеніе. Именно то, что субъектъ, оставаясь субъектомъ, вмѣстѣ съ тѣмъ относится къ самому себѣ какъ къ объекту, мѣняетъ качественно самый характеръ соотношенія субъекта и объекта. Правда, у Сократа, а также въ классическомъ платонизмѣ эта сторона самопознанія осталась невыявленной. Впервые рефлексивность самопознанія или понятіе самосознанія выдвигается Аристотелемъ въ его ученіи о божественномъ Духѣ, вся дѣятельность котораго заключается въ мышленіи самого себя, а въ неоплатонизмѣ она становится однимъ изъ главныхъ мотивовъ метафизической діалектики Плотина. Тѣмъ не менѣе и въ ученіи Сократа моментъ рефлексивности долженъ былъ такъ или иначе отразиться, если только вѣрно, что принципъ самопознанія является движущимъ началомъ всей его философіи. Быть можетъ именно въ этомъ моментѣ и кроются тѣ опасныя для духовной культуры отрицательныя тенденціи его этики, на которые указали Ницше и другіе мыслители?

8

Философскій интересъ Сократа сосредоточенъ не только на вопросѣ: что такое добро и добродѣтель; съ нимъ неразрывно связывается для него другой вопросъ о единствѣ добродѣтели. Это единство не есть конечно только единство самаго понятія добродѣтели; за единствомъ понятія скрывается непосредственное предметное единство самой добродѣтели, — съ одной стороны, какъ единство той высшей и послѣдней инстанціи или нормы, къ которой должны быть относимы и которой должны быть оцѣниваемы всѣ наши стремленія, хотѣнія и поступки, а съ другой стороны, какъ единство самой жизни, руководимою одной заботой — заботой о душѣ и приобщеніи ея къ добру. Такая принципиальная сосредоточенность и напряженность духовной жизни возможна только благодаря рефлексивности самопознанія; не въ томъ смыслѣ, конечно, что она порождается рефлексивностью, а въ томъ, что только рефлексивность выявляетъ ея принципиальное безусловное значеніе и обеспечиваетъ возможность ея неуклоннаго осуществленія. Самое существенное въ той внутренней активности, которая свойственна самопознанію въ силу его рефлексивности, заключается поэтому не въ самомъ фактѣ сосредоточенія всей

жизни около одного центра, а въ томъ, какъ и въ какой формѣ это сосредоточеніе достигается. Познаніе какъ критерій добра не участвуетъ въ борьбѣ мотивовъ наравнѣ съ другими мотивами. Оно сразу занимаетъ по отношенію къ нимъ господствующее положеніе; не потому, что оно сильнѣе всѣхъ остальныхъ мотивовъ, а потому, что оно есть высшее начало, которое впервые опредѣляетъ цѣнность и значеніе каждаго изъ нихъ. Какъ только самосознаніе, т. е. рефлексивность самопознанія пріобрѣтаетъ въ душевной жизни рѣшающее значеніе (а не остается только производнымъ моментомъ, вторичнымъ рефлексомъ непосредственнаго сознанія), она утрачиваетъ свой „однопланный“ линейный характеръ. Въ лицѣ самопознанія она обрѣтаетъ нѣкоторый постоянный и неизмѣняемый центръ, который лежитъ, однако, внѣ потока душевныхъ переживаній и состояній. Къ этому центру всѣ непосредственныя переживанія соотносятся, въ немъ они отражаются и въ отраженномъ видѣ продолжаютъ свое существованіе. Душевная жизнь изъ однопланной становится двухпланной. Но эта двухпланность не означаетъ просто удвоенія душевнаго бытія; она означаетъ нѣчто большее: только черезъ причастіе къ этому новому отраженному плану жизни, создаваемому самосознаніемъ, наше я или душа въ собственномъ смыслѣ выходитъ изъ того состоянія погруженности въ потокъ переживаній и скованности непосредственной реальной жизнью, въ которомъ она пребываетъ до своего озаренія лучами самосознанія. Иначе говоря, только благодаря самосознанію само я выдѣляется изъ стихій жизни какъ особое начало, какъ подлинный центръ душевнаго бытія и пріобрѣтаетъ внутреннюю самостоятельность и свободу, которая проявляется главнымъ образомъ въ двухъ отношеніяхъ: прежде всего въ преодолѣніи душой (или „я“) своей собственной ограниченности. Въ самомъ сознаніи опредѣленности своего бытія, т. е. въ сознаніи опредѣляющихъ его особенностей границъ уже кроется возможность выхода за ихъ предѣлы и пріобщенія (хотя бы только потенциальнаго) къ безконечности. А съ другой стороны, только черезъ сознаніе своей особенности и самостоятельности душа дѣйствительно „овладѣваетъ“ всѣмъ фактическимъ составомъ душевной жизни и осознаетъ ее какъ особый внутренний міръ, который, хотя и находится въ постоянномъ взаимодействіи съ внѣшнимъ міромъ, сохраняетъ свою самобытность и обладаетъ

своимъ собственнымъ жизненнымъ ритмомъ и строемъ. Это и есть подлинный міръ субъективности, который впервые открывается и утверждается Сократомъ, какъ самодовлѣющее и независимое начало. Все внѣшнее для нея лишь сырой матеріалъ, приобретающій смыслъ и значеніе только черезъ включеніе въ телеологическое единство внутренней жизни; или же поводъ для проявленія ея свободной самочинной дѣятельности.

Всѣ отмѣченные здѣсь моменты рефлексивности самопознанія (самосознанія) — мы это повторяемъ — не были указаны самимъ Сократомъ. Тѣмъ не менѣе они составляютъ скрытую подпочву и подлинное основаніе его ученія о самопознаніи и только изъ нихъ можетъ быть понята философская значительность его этическихъ положеній и объяснена исключительная сила его вліянія на дальнѣйшее развитіе философской этики и вообще всей духовной культуры античности. Именно въ рефлексивности самопознанія послѣдній источникъ автономіи нравственной личности и того идеала внутренней свободы, которымъ жила вся античная этика и надъ развитіемъ и обнованіемъ котораго работали всѣ философскія школы послѣ Сократа, начиная съ циниковъ и киренайцевъ и кончая стоиками, эпикурейцами, скептиками и отчасти даже неоплатонизмомъ. И наконецъ, въ рефлексивности Сократова *gnōthi seauton* уже заложены начала того углубленія и утонченія духовной жизни (овнутренія — *Verinnerlichung*), которое полностью раскрылось только на христіанской почвѣ въ религіозномъ сознаніи Августина и близкихъ ему по духу христіанскихъ мыслителей-мистиковъ.

9

Однако, и эти мотивы не исчерпываютъ всего содержанія сократовскаго принципа самопознанія. Это видно уже изъ того, что установленный позднѣйшей античностью идеалъ мудреца, прообразомъ котораго считался самъ Сократъ, отнюдь не можетъ считаться завершеніемъ нравственнаго ученія Сократа, или исполненіемъ того, чего онъ искалъ и добивался. Для идеала мудреца наиболѣе характерно — его самодовлѣніе, его абсолютная замкнутость; только эта замкнутость и обезпечиваетъ ему полную независимость отъ внѣшняго міра; а

независимость отъ всего внѣшняго составляетъ какъ разъ основную и преобладающую моментъ той внутренней свободы, которая служитъ источникомъ и блаженства (евдемоніи) и нравственнаго достоинства мудреца. Этимъ объясняется преимущественно отрицательный характеръ самого идеала внутренней свободы, приводящій, какъ показываетъ внутреннее развитіе послѣ-сократовскихъ философскихъ школъ — повсюду, гдѣ мотивъ „автаркіи“ мудреца сохраняется во всей чистотѣ, — къ ограниченію и оскуднѣнію духовной жизни. Вотъ эта ограниченность и законченность нравственнаго идеала въ корнѣ чужда духу Сократова ученія. Независимость отъ внѣшняго міра только одна сторона подлинной добродѣтели; и даже не самая главная. Самое главное въ самопознаніи то, что оно обезпечиваетъ самобытность и подлинность духовнаго опыта, по отношенію къ которой автономія личности является лишь подчиненнымъ моментомъ. Вѣдь смыслъ автономіи и заключается именно въ томъ, что она актуализируетъ духовный опытъ личности, доводитъ его до полной и настоящей реальной дѣятельности. Въ автономіи должны находить осуществленіе основныя тенденціи самопознанія, проистекающія изъ присущей ему рефлексивности. А тенденціи эти, какъ мы видѣли, двоякія. Сообщая внутренней жизни личности двупланный характеръ, самопознаніе тѣмъ самымъ принципиально преодолеваетъ ограниченность. Самопознаніе поэтому по существу не терпитъ никакой замкнутости и обособленности индивидуальнаго бытія, даже если она служитъ интересамъ автономіи (т. е. полной самостоятельности и независимости) личности. Недаромъ же Сократъ видитъ цѣль самопознанія не въ автономіи (автаркіи) мудреца, а въ познаніи добра и въ приобщеніи къ нему, и только черезъ приобщеніе къ добру оправдывается и обосновывается автономія личности. А добро въ его ученіи — есть нѣчто сверхличное и сверхиндивидуальное, и притомъ не только съ формальной стороны какъ общее понятіе или общезначимая норма. Иначе оно не могло бы породить изъ себя Платоновскую „идею“, какъ прообразъ добра, черезъ причастіе къ которому всякая добродѣтель становится тѣмъ, что она есть, т. е. подлинной реальной добродѣтелью. Вотъ почему сократовское самопознаніе никогда не остается только самимъ собою, т. е. познаніемъ души, а выводитъ за предѣлы души или вѣрнѣе открываетъ въ самой душѣ, въ глубинѣ ея нѣчто иное и выс-

шее, чему сама душа обязана своимъ духовнымъ бытіемъ. Такъ въ платонизмѣ самопознаніе рождаетъ изъ себя познаніе идеи, а въ системѣ Плотина—оно завершается самопознаніемъ сверхъиндивидуальнаго разума (нус), въ которомъ непосредственно отражается природа Божественнаго Абсолюта (Единого). То же самое мы видимъ въ христіанской философіи, вышедшей изъ нѣдръ Платонизма: и здѣсь тенденція самопознанія къ преодолѣнію себя не только сохраняется, но становится даже руководящимъ мотивомъ религіозной мысли. „Во внѣ не исходи, въ себя возвратись, во внутреннемъ челоуѣкѣ обитаетъ истина; если же свое естество обрѣтешь измѣнчивымъ, превзойди и себя самого! Туда стремись, отколѣ само свѣтило разума возжигается“. Такъ говоритъ Августинъ. И въ сходномъ смыслѣ высказываются Аѳанасій Великій и Григорій Нисскій. Самопознаніе для нихъ основной путь къ Богопознанію.

10

Однако, самопознанію присуща еще другая тенденція, тѣсно связанная съ первой и не менѣе существенная — это его направленность на подлинную реальность. Если бы добро было предметомъ, внѣшне противостоящимъ познающему субъекту, то пропасть между познаніемъ добра и самимъ добромъ была бы непреодолимой; реальное добро всегда оставалось бы трансцендентнымъ по отношенію къ познанію добра. Но добро не внѣшній предметъ и доступно намъ только какъ фактъ внутренняго духовнаго опыта. Это значитъ: добро познается мною всегда какъ нѣчто такое, что внутри меня, что входитъ въ составъ моей собственной внутренней жизни, или вѣрнѣе какъ то, къ чему мое я въ большей или меньшей степени реально причастно. Стало быть, опознаніе добра въ моемъ нравственномъ опытѣ обусловлено всецѣло рефлексивностью самопознанія, т. е. тѣмъ, что субъектъ и объектъ познанія, хотя бы частично, тождественны, и субъектъ, оставаясь субъектомъ, познаетъ себя такъ, какъ будто бы онъ былъ объектомъ. — Въ этомъ и состоитъ исключительное философское значеніе самопознанія. Оно не только чистая теорія (созерцаніе), но обладаетъ и реальной дѣйствительностью. Поэтому Сократъ не только мыслитель-теоретикъ, но и учитель нравственности; и въ томъ,

что онъ сочетаетъ въ себѣ и то и другое, раскрывается его истинно-философскій обликъ. Если философское знаніе имѣетъ своимъ предметомъ подлинно реальное, и если Парменидово тожество бытія и мышленія не только миеологема, не только философское суевѣріе, а выражаетъ хотя бы и неполно и неадекватно нѣкоторую вѣчную философскую истину, то именно самопознаніе должно служить для философіи исходнымъ методологическимъ пунктомъ, потому что только въ самопознаніи непосредственно имманентно дана нѣкоторая подлинная реальность. Это не значитъ, однако, что мое я, мой внутренний субъективный міръ составляетъ единственную, непосредственно доступную познанію реальность. Вѣдь самая существенная особенность самопознанія выражается именно въ томъ, что оно само преодолеваетъ свои границы, что оно раскрываетъ не только природу самого познающаго субъекта, но нѣчто гораздо большее — весь тотъ духовный міръ, къ которому причастенъ субъектъ; а поэтому и познаніе этого міра столь же непосредственно, подлинно и бытійно, какъ и познаніе собственно субъективнаго въ субъектѣ.

Признаніе гносеологическаго примата самопознанія не можетъ стало быть служить оправданіемъ субъективнаго идеализма; ибо субъективный идеализмъ какъ разъ не считается съ основнымъ моментомъ самопознанія — свойственнымъ ему самопреодоленіемъ. Самопознаніе, какъ обращеніе познающаго взгляда внутрь, какъ углубленіе въ свое я обозначаетъ не предѣлъ, а лишь методологическій и исходный пунктъ познанія. Такъ понималъ его Сократъ, такъ понималъ его весь платонизмъ (включая и новоплатонизмъ), и такое методологическое значеніе оно сохраняетъ и въ родственной Платонизму христіанской философіи (въ александрійской школѣ, у Каппадокійцевъ и особенно у Августина).

Подведемъ теперь итоги нашему анализу. Что же онъ даетъ для уразумѣнія ученія Сократа и для правильной оцѣнки его общефилософскаго и культурнаго значенія? Вся проблематика сократизма сосредоточена въ одной проблемѣ — познанія истиннаго добра (которое, въ платонизмѣ, развившемъ мысль Сократа, совпадаетъ съ истиннымъ бытіемъ въ духовномъ мірѣ). Истинное же добро открывается познанію только въ изживаемомъ самимъ познающимъ субъектомъ духовнымъ опытомъ. Поэтому познаніе истиннаго добра заключаетъ въ себѣ

и приобщеніе къ добру и возможно только въ формѣ самопознания. Вотъ общій смыслъ Сократова ученія о тождествѣ знанія и добра. Отсюда ясно, что Сократъ по существу далекъ отъ такого пониманія взаимоотношеній между знаніемъ и жизнью (бытіемъ), которое противопоставляло бы знаніе жизни, какъ нѣчто инородное и вмѣстѣ съ тѣмъ требовало бы подчиненія всей стихіи жизни этому чуждому ей началу. Наоборотъ, вся энергія его философскаго мышленія направлена къ тому, чтобы знаніе какъ можно больше сблизить и слить съ самою жизнью, чтобы сдѣлать его насквозь жизненнымъ, бытійнымъ, чтобы понять его какъ внутреннее озареніе и усовершеніе самого духовнаго опыта и тѣхъ творческихъ жизненныхъ силъ, которыя создаютъ, питаютъ и развиваютъ культуру. Если внѣ этихъ духовныхъ устремленій сократизма и возможна культура, то во всякомъ случаѣ не эллинохристіанская, неразрывно связанная съ живымъ Логосомъ и его двойственной природой, сочетающей въ себѣ сознаніе своей эмпирической ограниченности съ сознаніемъ безконечности (абсолютности) своей бытійной основы. Отвергнуть Сократа и его ученіе — это значило бы отвергнуть основное динамическое начало въ христіанской культурѣ или же признать ее въ самыхъ основахъ результатомъ распада и вырожденія творческихъ силъ духовной жизни.

11

Однако, если даже признать наше толкованіе ученія Сократа правильнымъ, то все же возникаетъ вопросъ: рѣшена ли этимъ проблема Сократа и сократизма во всемъ ея объемѣ? Развѣ этимъ оправдываются интеллектуализмъ Сократа и мнѣнія тѣхъ мыслителей, которые въ самой природѣ сократизма усматриваютъ отрицательные, т. е. опасные для жизненныхъ началъ культуры тенденціи? — Въ самомъ дѣлѣ нашъ анализъ выявилъ какъ разъ тѣ мотивы въ ученіи Сократа, которые хотя и связаны внутренне съ его интеллектуализмомъ, сами по себѣ, по существу не имѣютъ интеллектуалистическаго характера. Но пусть тѣ формулы, въ которыя вылилось содержаніе философіи Сократа, неточно и неадекватно выражаютъ ея подлинный смыслъ — нельзя признать эти формулы только случайной внѣшней оболочкой, совершенно не отражающей въ себѣ существа Сократовыхъ мыслей. Нельзя же отрицать, что логи-

ческое опредѣленіе понятія добра служило ему средствомъ для овладѣнія самимъ добромъ. Какъ иначе объяснить, что Сократъ сопоставляетъ нравственное знаніе съ техническимъ знаніемъ, представляющимъ собою практическое приложеніе общихъ теоретическихъ истинъ, и поэтому требуетъ, чтобы подлинно-нравственный человѣкъ былъ „знатокомъ“ своего дѣла, т. е. чтобы онъ не только правильно поступалъ, но и теоретически отдавалъ себѣ отчетъ въ правильности своего поведенія? Только на почвѣ этихъ возрѣній и могъ зародиться столь характерный для Сократа рационалистическій оптимизмъ, его непоколебимая вѣра во всемогущество логическаго мышленія, теоретическаго разума.

Интеллектуализмъ Сократа заключается не въ томъ, что онъ отождествляетъ добро и знаніе — въ этомъ насъ убѣдилъ весь предыдущій анализъ, а въ томъ, что онъ отождествляетъ два вида знанія — нравственное и логическое: познать добро это значитъ, по его ученію, — открыть логическое понятіе добра. Это отождествленіе не объясняется только простымъ неразличеніемъ двухъ понятій, обусловленнымъ одинаковостью обозначашаго ихъ термина „знанія“, оно имѣетъ болѣе глубокіе корни. Логическое (теоретическое) знаніе не исчерпывается просто наличностью знанія какого нибудь объекта; оно возникаетъ только тогда, когда мы отдаемъ себѣ отчетъ въ томъ, что мы знаемъ, т. е. въ составѣ или содержаніи нашего знанія. Значитъ, логическое знаніе по существу своему рефлексивно. Но рефлексивно и нравственное знаніе, какъ самопознаніе. Стало быть, моментъ рефлексивности и обозначаетъ собою ту точку, въ которой происходитъ смычка двухъ разныхъ и отчасти даже противоположныхъ сторонъ въ ученіи Сократа — одной интеллектуалистической и другой болѣе основанной, которую можно было бы охарактеризовать какъ нравственно-онтологическую. Въ какомъ же отношеніи находится рефлексивность нравственнаго самопознанія къ рефлексивности логическаго познанія?

Вопросъ этотъ касается самаго существа самосознанія и самопознанія. Казалось бы, что логической рефлексивности принадлежитъ первенство, т. е. что именно она конституируетъ,

устанавливает самосознание. Дѣйствительно, самосознание какъ будто возникаетъ впервые тогда, когда я, раздваиваясь, себѣ какъ познающему субъекту, противопоставляю самого себя, какъ познаваемый объектъ и познаю себя именно въ такомъ предметномъ противопоставленіи. Иначе говоря, казалось бы, что самосознание (и самопознание) возможно только тамъ, гдѣ уже наличествуетъ предметная установка и познаваемое я уподобляется внѣшне противостоящему объекту, т. е. гдѣ оно соизнается мною, какъ иное отличное отъ познающаго субъекта. Однако, если бы это было такъ, то не было бы никакой возможности отличить самопознание (познание „я“) отъ познания внѣшняго предмета (познания „не-я“). Въ самомъ дѣлѣ, если бы я познавалъ свое я только тогда и при томъ условіи, когда оно мнѣ противостоитъ какъ нѣчто иное предметное, какъ не-я, то у меня не могло бы быть и сознанія того, что противостоитъ мнѣ именно мое я, а не какой нибудь другой предметъ, относящійся къ области не-я. Самосознание обусловлено не только противоположностью, дуализмомъ субъекта и объекта (какъ всякое сознаніе), но и ихъ единствомъ и совпаденіемъ. Мало того, единство субъекта и объекта здѣсь первѣе ихъ противоположности; лишь поскольку эта противоположность вырастаетъ изъ ихъ единства, возможно самосознание, какъ сознаніе своего собственнаго я. Отсюда ясно, что самосознание укоренено въ нѣкоторой особой до-предметной или внѣ-предметной установкѣ, при которой я непосредственно сознаетъ себя, какъ изживающій себя субъектъ. Это основа самосознанія, внѣ которой оно вообще невозможно. Но съ другой стороны самосознание можетъ стать самопознаніемъ, т. е. познаніемъ своего я въ полномъ смыслѣ этого слова только тогда, когда совершается переходъ отъ допредметной установки къ установкѣ предметной, противопоставляющей я самому себѣ какъ объектъ субъекту. Въ своемъ первичномъ допредметномъ состояніи самосознание не обладаетъ самостоятельностью, оно имманентно самому бытію субъекта, являясь какъ бы его излученіемъ, или вѣрнѣе, внутреннимъ самоозареніемъ. Самостоятельнымъ актомъ оно становится лишь благодаря объективирующей установкѣ, которая какъ бы отрывая его отъ бытія субъекта и выводя за предѣлы непосредственнаго переживанія, устанавливаетъ тѣмъ самымъ между нашимъ я, какъ познающимъ субъектомъ, и тѣмъ

же я, как познаваемымъ объектомъ извѣстную „дистанцію“ и даетъ ему такимъ образомъ возможность созерцать себя какъ бы со стороны. Но объектирующая установка имѣетъ вмѣстѣ съ тѣмъ еще другое значеніе: она впервые обеспечиваетъ намъ возможность овладѣть познаніемъ, зафиксировать его содержаніе, какъ познанный предметъ и поэтому естественно завершается облеченіемъ результата познанія въ логическую, а вмѣстѣ съ тѣмъ и словесную форму. Рефлексивность, присущая логическому и основанному на немъ научному знанію, имѣетъ поэтому вторичный характеръ и предполагаетъ уже наличность предметной (объектирующей) установки. Определенность, которой обладаетъ логически оформленное знаніе, т. е. знаніе, запечатлѣнное въ сужденіяхъ и понятіяхъ, есть всегда опредѣленность предмета, противостоящаго познающему субъекту, какъ нѣчто иное и самостоятельное. Логическое мышленіе поэтому необходимо предметно; не въ томъ смыслѣ, что оно вообще имѣетъ реальное содержаніе, а въ томъ смыслѣ, что это содержаніе дано всегда въ предметной установкѣ. И только благодаря своей предметности логическая мысль выражается въ словѣ; ибо слово можетъ замѣщать собою только предметную данность и потому неизбежно опредмечиваетъ даже то, что по существу своему непредметно.

Иначе и сложнѣе обстоитъ дѣло съ рефлексивностью нравственнаго познанія. Познаніе добра — какъ показалъ Сократъ — есть самопознаніе, ибо проистекаетъ всецѣло изъ нашего внутренняго духовнаго опыта; опытъ же этотъ доступенъ познанію именно потому, что непосредственно сознается какъ нашъ собственный, т. е. принадлежащій самому познающему я, опытъ, не противостоящій ему предметно, а внутренне имъ изживаемый. Съ этой стороны, т. е. со стороны своей опытной основы нравственное познаніе обладаетъ поэтому несомнѣнно первичной, допредметной рефлексивностью, независимой отъ объектирующей установки.

Однако, на этой первичной ступени рефлексивности нравственное познаніе остановиться не можетъ. Для того, чтобы приобрести ту реальную дѣйственность, которую присваиваетъ ему Сократъ, оно должно стать выше жизни, стать независимымъ отъ нея началомъ, словомъ, должно стать тѣмъ господствующимъ центромъ, который — какъ мы видѣли раньше — находясь внѣ самой жизни, создаетъ около себя второй иде-

альный планъ жизни и черезъ этотъ идеальный планъ управляетъ и реальнымъ планомъ нравственнаго бытія. Вотъ образованіе этого высшаго центра жизни не можетъ обойтись безъ участія объектирующихъ (опредмечивающихъ) актовъ. Только обрѣтя свою собственную предметность, идеальный планъ жизни можетъ противостать реальному, какъ самостоятельное и одинаково дѣйственное начало и достичь не только независимости, но и господства надъ нимъ. Нормы и заповѣди добра, хотя и должны исходить изъ непосредственнаго нравственнаго опыта, тѣмъ не менѣе именно какъ нормы и заповѣди возвышаются надъ жизнью, предметно ей противостоятъ, и только этому своему предметному противостоянію обязаны своей императивной силою и обязательностью.

Такимъ образомъ нравственное познаніе (сократовское самопознаніе) для полной своей актуализаціи должно пріобщиться также къ той вторичной рефлексивности, которая обусловлена объектирующей установкой, т. е. той самой рефлексивностью, которой обладаетъ логическое знаніе. Эта рефлексивность логическаго знанія составляетъ какъ бы вторую ступень той двустепенной рефлексивности, которая свойственна нравственному познанію. Эта двустепенность рефлексивности имѣетъ для структуры нравственнаго познанія рѣшающее значеніе; она объясняетъ двойственность тѣхъ основныхъ тенденцій, которыми опредѣляется все его существо: съ одной стороны тенденціи самоосвоенія, — именно самопознаніе впервые открываетъ духовный міръ, какъ особую самостоятельную область бытія, актуализируетъ его въ жизни личности и тѣмъ самымъ осваиваетъ ее съ тѣмъ, что она подлинно есть и чему она по существу причастна; а съ другой стороны — тенденціи самоотчужденія; ибо только опредмечивая опознанное въ насъ самихъ добро, проэцируя въ противостоящій намъ міръ идеальныхъ нормъ и заповѣдей, т. е. отчуждая его отъ себя, отъ своей непосредственной жизни, мы обеспечиваемъ ему возможность активнаго воздѣйствія на наше реальное бытіе и неограниченнаго господства надъ всей волевой и эмоціональной жизнью. Отъ взаимоотношенія двухъ указанныхъ тенденцій зависитъ, очевидно, и внутреннее развитіе нравственнаго познанія (самопознанія). Для выясненія этихъ взаимоотношеній остановимся нѣсколько подробнѣе на второй тенденціи — тенденціи самоотчужденія.

Тенденція эта проистекаєть изъ объектирующей установки, которая, какъ было указано, особенно характерна для логическаго знанія (логической рефлексіи). Логическая рефлексія обращаетъ знаніе въ особый предметъ; опредмечиваніе знанія осуществляется черезъ его логическое оформленіе и облеченіе въ словесную (грамматическую) форму. Такимъ образомъ возникаетъ идеальная область знанія, отличная и обособленная отъ области реального бытія. Правда, по своему значенію и социальной бытія, т. е. тѣмъ реальнымъ предметомъ, къ которому знаніе относится; и поэтому, по существу, знаніе не должно въ себѣ содержать ничего кромѣ того, что содержится въ самомъ предметѣ. Образую особый предметъ, знаніе является все таки по отношенію къ первичному реальному предмету предметомъ вторичнымъ, отраженнымъ. Однако, поскольку знаніе составляетъ самостоятельную феноменальную реальность, не совпадающую съ реальнымъ бытіемъ, особый видъ предметности, отличительныя свойства котораго обусловлены создавшей его объектирующей установкой, оно существуетъ и развивается по своимъ собственнымъ внутреннимъ законамъ и принципамъ, которые, хотя и восходятъ въ конечномъ итогѣ къ свойствамъ самаго бытія (первичнаго объекта), имѣютъ все таки свою особую своеобразную структуру; таковы прежде всего законы и принципы такъ наз. формальной логики (опредѣляющіе строй логической мысли и ея элементовъ, понятій, сужденій и пр.), таковы, далѣе, методологическія начала научнаго знанія и т. п.

Между реальнымъ бытіемъ (первичнымъ предметомъ) и опредмеченнымъ (логически оформленнымъ) знаніемъ создаются такимъ образомъ весьма своеобразныя и сложныя отношенія. Для того, чтобы стать знаніемъ въ полномъ смыслѣ слова, чтобы дѣйствительно овладѣть бытіемъ, знаніе должно оторваться отъ бытія, оно должно встать виѣ и выше своего предмета и черезъ актъ самообъектированія обрѣсти свою собственную отличную отъ бытія предметность. Иначе говоря, полная бытійность знанія можетъ быть куплена только цѣною его м е о н и ч н о с т и (небытійности).

Основная задача теоріи знанія сводится къ тому, чтобы опредѣлить, каково должно быть отношеніе между этими двумя

противоположными моментами въ истинномъ знаніи. Ибо въ моментъ меоничности кроются для знанія, при неправильномъ его истолкованіи, серьезныя опасности. Объ этомъ свидѣтельствуєтъ вся исторія философіи и науки и въ особенности тѣ глубокіе предразсудки и заблужденія, которые господствовали и отчасти еще продолжаютъ господствовать въ теоріи знанія. Если упустить изъ виду различіе между первичнымъ предметомъ (бытіемъ) и вторичнымъ (объектированнымъ знаніемъ) — а сдѣлать это очень легко — и принять предметность знанія, въ формѣ которой намъ дана предметность бытія, за эту послѣднюю, то неизбѣжно тѣмъ самымъ структура знанія и свойственныя ему закономерности и отношенія присваиваются самому бытію и въ результатъ оказывается, что дѣйствительно *ordo et connexio rerum idem est atque ordo et connexio idearum*. Сущность раціонализма и сводится къ такой подмѣнѣ состава и закономерности самого бытія составомъ и закономерностью направленного на него (опредмеченнаго) знанія.

Къ еще болѣе глубокимъ и серьезнымъ искаженіямъ приводитъ неправильное истолкованіе меонического момента въ области нравственнаго познанія (и вообще познанія душевно — духовнаго міра). Переносъ структуру и свойства объектированного знанія на то нравственное бытіе, которое составляетъ его содержаніе, мы совершаемъ не подмѣну одного предмета (первичнаго) другимъ (вторичнымъ, отраженнымъ), а подмѣну непредметнаго бытія (духовнаго, душевнаго) предметнымъ знаніемъ о немъ. Въ такомъ опредмеченномъ видѣ это бытіе неизбѣжно теряетъ свое собственное лицо и приравнивается къ предметамъ естественно-научнаго знанія, т. е. къ тѣмъ предметамъ, познаніе которыхъ основано на объектирующей установкѣ. Въ этомъ и заключается *petito principii* всѣхъ попытокъ чисто-естественнонаучнаго описанія и объясненія душевныхъ и духовныхъ явленій: они исходятъ изъ познавательной установки, которая сразу же уничтожаетъ именно отличительные, сущностные особенности этихъ явленій и благодаря этому дѣлаетъ невидимой всю кроющуюся въ ихъ природѣ проблематику. Въ этой *petitio* — послѣдній гносеологическій источникъ всѣхъ тѣхъ скептическихъ, натуралистическихъ, матеріалистическихъ и отчасти и раціоналистическихъ построеній психологіи, этики, эстетики и т. п., которые до сихъ поръ еще не изжиты и продолжаютъ тормозить свобод-

ное и непредвзятое изслѣдованіе духовнаго міра. Но дѣло усложняется еще тѣмъ, что вѣра въ абсолютное значеніе объектирующей установки не только научный предразсудокъ. Она проникаетъ также и все житейско-практическое мышленіе; ибо всякая рефлексія, которая становится самостоятельнымъ моментомъ знанія и дѣйствительно овладѣваетъ своимъ предметомъ связана съ объектирующей установкой. Этимъ объясняется исключительная живучесть и сила всѣхъ указанныхъ скептическихъ, натуралистическихъ и проч. предразсудковъ: они не возникаютъ впервые въ научномъ сознаніи, а зарождаются неизбѣжно уже въ донаучной рефлексіи. Они не являются потому чисто теоретическими измышленіями, а обладаютъ извѣстной реальной дѣйственностью и могутъ непосредственно вліять (и дѣйствительно вліяютъ) на развитіе духовной жизни, на процессъ ея постепеннаго внутренняго самораскрытія и осознанія. Вотъ гдѣ начало тѣхъ разрушительныхъ для духовной жизни тенденцій, которыя дремлютъ въ Сократовскомъ призывѣ къ самопознанію. Аристофанъ былъ отчасти правъ, выставивъ Сократа какъ представителя софистики. Сократъ дѣйствительно былъ не только раціоналистомъ, но и софистомъ; и не потому, что онъ провозгласилъ знаніе основой добродѣтели и направилъ философскую рефлексію на внутренній міръ; а потому, что онъ не видѣлъ вторичности и условности той опредмечивающей установки, которою обусловлена возможность рефлексіи, и вѣрилъ въ ея абсолютное значеніе. И какъ было не вѣрить во всемогущество рефлексіи, разъ она преодолѣвала связанность и ограниченность нравственнаго бытія и открывала доступъ къ внутренней свободѣ и автаркіи. Правда, меоническій моментъ знанія не остался совершенно скрытымъ и отъ Сократа. Въ софистахъ онъ видѣлъ воплощеніе разрушительныхъ тенденцій рефлексіи. Но онъ приписывалъ эти тенденціи только словесному, недостаточно объективному характеру ихъ знанія, отсутствію въ немъ принципиальной теоретической чистоты, не сознавая, что они таятся въ самой природѣ рефлексіи, въ меоничности ея опредмечивающей установки. А потому онъ и не предвидѣлъ, что принципъ самопознанія, который долженъ былъ служить самоосвоенію, т. е. самораскрытію и саморазвитію духа, можетъ породить какъ разъ противоположный результатъ — самоотчужденіе духа, подрывающее его творческія силы и разлага-

ющіе его внутреннюю жизнь. Не трудно показать, какъ изъ такого неясного пониманія опредмечивающаго характера рефлексіи проистекають всѣ отрицательныя стороны сократовскаго интеллектуализма.

Сократъ не интересуется субъективнымъ міромъ какъ таковымъ, и многообразіе его индивидуальных проявленій не привлекаетъ его вниманія. Интересъ къ интимной сторонѣ внутренней жизни ему чуждъ такъ же, какъ всей античной философіи. Исслѣдованіемъ субъективнаго міра онъ дорожитъ лишь постолько, поскольку оно открываетъ ему ту эмпирическую среду, въ которой проявляется и дѣйствуетъ добро. То, что принято называть его „индуктивнымъ методомъ“, сводится собственно къ попыткамъ выявить на конкретномъ матеріалѣ существенныя типическія формы проявленія добра и дойти такимъ путемъ до обнаруженія природы, или, выражаясь Платоновскимъ терминомъ, „зрака“ (идеи) самого добра. Этой цѣли служитъ логическое опредѣленіе понятія добра. Какъ понятіе цѣнностное, оно имѣетъ телеологическій характеръ, т. е. является собою тотъ послѣдній критерій и ту высшую норму, которыми опредѣляется смыслъ и измѣряется нравственная цѣнность, какъ отдѣльныхъ поступковъ, такъ и всей жизнедѣятельности въ цѣломъ. Но, такъ какъ опредмечивающая логическая рефлексія представляется Сократу единственно возможной познавательной установкой, выражающей природу истиннаго знанія, то различіе между средствомъ и цѣлью самопознанія стирается, и непосредственное реальное постиженіе добра отождествляется съ его логическимъ опредѣленіемъ. Познать добро это значитъ, овладѣть добромъ; но овладѣть имъ можно только черезъ опредѣленіе его понятія. Таковъ смыслъ Сократовскаго интеллектуализма. Правда, логическое опредѣленіе добра почерпается изъ нравственнаго опыта, и самъ Сократъ, собственно, никогда не доходитъ до окончательнаго опредѣленія добра, какъ бы чувствуя безконечность этой задачи и неразрѣшимость ея въ чисто логическомъ — предметномъ планѣ. Но принципиально нравственное исканіе добра тѣмъ самымъ уже переносится въ этотъ логическій предметный планъ, и нравственное познаніе пріобрѣтаетъ теоретическій или точнѣе, техническій характеръ;

логическое понятие добра уже не служит выраженіемъ чего-то иного, высшаго и болѣе реальнаго, а само становится той высшей нравственной реальностью, тѣмъ абсолютнымъ общимъ закономъ, который управляетъ всѣми нравственными поступками, какъ подчиненными ему частными случаями. Добродѣтель отождествляется не только со знаніемъ, но съ наукой и нравственное дѣланіе сводится къ правильному логическому разсужденію. Правда, въ такой крайней формѣ интеллектуализмъ остался и у самого Сократа и у учениковъ его только теоріей; и хотя тожество добродѣтели и знанія продолжало считаться во всѣхъ сократическихъ школахъ непререкаемой догмой, тѣмъ не менѣе въ тѣхъ этическихъ ученіяхъ, которыя сохранили жизненно-практическое значеніе, очень скоро обнаружилась анти-интеллектуалистическая реакція, направленная не столько противъ обоснованія добродѣтели въ знаніи, сколько противъ чисто теоретическаго (логическаго) истолкованія этого знанія. До конца, однако, интеллектуализмъ не преодолевается ни одной изъ послѣ-сократовскихъ школъ и онъ становится поэтому реальной силой, опредѣляющей собой форму и стиль всей духовной культуры послѣдующаго періода античности.

15

Этический интеллектуализмъ Сократа превращаетъ нравственную проблему въ проблему логическую: центр тяжести нравственности перемѣщается изъ реальнаго плана бытія въ планъ идеальный логическаго теоретическаго знанія. Значеніе этого идеальнаго плана не ограничивается тѣмъ, что въ немъ раскрывается, закрѣпляется и оформляется живое содержаніе реальнаго плана; онъ становится той высшей инстанціей, которая окончательно рѣшаетъ всѣ нравственные вопросы и тѣмъ самымъ управляетъ нравственною жизнью. Такое подчиненіе реальнаго бытія идеальному, сказывается, однако, не только въ логической регламентаціи реальнаго бытія, но и въ томъ, что оно въ извѣстной степени утрачиваетъ свою реальность, уступая ее какъ бы идеальному плану. Но этотъ послѣдній, въ силу своего вторичнаго отраженнаго характера, не можетъ стать реальнымъ въ полномъ смыслѣ слова; реальность его остается лишь мнимой, отраженною, способной лишь подмѣнить, но не замѣнить подлинную реальность нравствен-

наго бытія. Короче говоря, интеллектуализмъ лишаетъ нравственную жизнь ея реальной полноты, низводя реальность нѣкоторыхъ ея явленій до совершеннаго ничто. Особенно ясно это видно на отношеніи интеллектуализма къ двумъ основнымъ этическимъ проблемамъ — проблемѣ зла и проблемѣ страданія. — Зло для Сократа есть заблужденіе. Но знаменательно, что онъ опредѣляетъ зло обычно не положительно, какъ заблужденіе, а лишь отрицательно, какъ незнаніе, невѣдніе. Ибо въ идеальномъ логическомъ планѣ заблужденія, какъ особой реальности, не существуетъ. Есть только знаніе — или отсутствіе знанія. Зло поэтому есть только отсутствіе добра, небытіе, но не въ томъ особомъ смыслѣ, въ которомъ его небытіе не исключаетъ извѣстной феноменальной реальности (концепція Платонизма), а абсолютное небытіе, или ничто. И въ данномъ случаѣ интеллектуализмъ не является только отвлеченной теоріей; онъ выражаетъ собою особое нравственное умонастроеніе, въ которомъ сознаніе реальности зла, если и не отсутствуетъ, то во всякомъ случаѣ крайне понижено. Не случайно же проблема зла въ интеллектуалистической этикѣ остается въ тѣни, не имѣя для нея самостоятельнаго значенія. И не случайно въ религиозной философіи неопифагореизма, неоплатонизма и особенно христіанства, явившейся въ концѣ эллинистической эпохи на смѣну господствовавшему раньше интеллектуалистическимъ ученіямъ, проблема зла выдвигается на первый планъ. Въ основѣ этой философіи лежитъ новый духовный опытъ, вновь пробудившееся сознаніе реальности зла и грѣха.

Аналогичнымъ путемъ интеллектуализмъ пытается рѣшить и проблему страданія. Страніе представляется ему, либо только иллюзорнымъ, мнимымъ, основаннымъ на заблужденіи; оно исчезаетъ поэтому какъ только „мракъ“ заблужденія разсѣивается свѣтомъ истиннаго знанія (эпикуреизмъ). Или же, если оно и существуетъ, то во всякомъ случаѣ не затрагиваетъ того, что составляетъ подлинное существо нравственной личности (мудреца), ея внутренней свободы и самодостаточности (стоицизмъ). Всѣ усилія интеллектуалистической этики направлены къ тому, чтобы доказать, что страданіе есть нѣчто внѣшнее, периферическое, не относящееся къ нравственному бытію автономной личности, и потому для мудреца, какъ реальное страданіе не существуетъ. Иначе говоря, объекти-

руя страданіе силой логической рефлексіи, обращая его въ подобіе противостоящаго намъ в нѣшняго предмета, интеллектуализмъ отчуждаетъ его отъ нравственнаго субъекта и лишаетъ его той реальной силы, которою оно обладаетъ, какъ непосредственное переживаніе. — Стало быть, и здѣсь рѣшеніе проблемы сводится къ тому, что реальность страданія — въ предѣлахъ подлинно нравственнаго бытія — (а это и есть истинное бытіе) — просто отрицается.

Съ этими меонистическими тенденціями интеллектуализма отчасти связанъ и свойственный ему оптимизмъ. Въраво всемогущество теоретическаго разума во всей сферѣ нравственнаго, соціальнаго и политическаго бытія не обладала бы такой прочностью и силой, если бы теоретическій разумъ самъ не располагалъ удивительной способностью обезвредить вѣтъ всѣ реальныя факты, которые могли бы поколебать эту увѣренность; способность эта и есть логическая рефлексія. Переводя путемъ объективированія всякое реальное явленіе въ идеальный логическій планъ, она какъ бы оскопляетъ его, т. е. преодолеваетъ его реальное сопротивленіе и обращаетъ его въ податливый для логической обработки матеріалъ. Въ этомъ отношеніи интеллектуализмъ представляетъ собою движеніе философской мысли по линіи наименьшаго сопротивленія. Въ періодъ духовной усталости и истощенія жизненной энергіи культуры онъ долженъ былъ поэтому казаться наиболѣе подходящимъ стилемъ философствованія, удовлетворяющимъ самой насущной потребности — въ сбереженіи силъ и въ устраненіи всего, что могло бы усложнить жизнь и расширить сферу духовной дѣятельности.

Конечно, у самого Сократа этотъ оптимизмъ проистекаетъ еще изъ другихъ источниковъ, тѣмъ не менѣе и въ его мышленіи уже проявляются меонистическія тенденціи интеллектуализма. И въ этомъ отношеніи Ницше несомнѣнно правъ, характеризуя Сократа какъ прототипъ „теоретическаго человѣка“, которому чужда и непонятна трагическая сторона познанія, и для котораго объясненіе факта является уже его оправданіемъ. Неправъ онъ только въ томъ, что усматриваетъ причину трагическаго характера знанія въ его ограниченности, преодолѣть

которую может только искусство. Ограниченность знания — если не исходить, подобно Ницше из произвольных предположений Шопенгауэровой метафизики или Кантовского феноменализма, — всегда только эмпирический факт, который не может быть выведен из самой природы знания; она имеет поэтому относительный, неопределенный характер и может быть преодолена только самим же знанием, а не каким-нибудь трансцендентным ему началом (искусством). Иначе была бы нарушена его внутренняя автономия. Трагический момент познания коренится глубже, в самой его природе, т. е. в присущих ему мезонистических тенденциях, которые вместе с развитием знания приобретают все большую силу и действительность. Ибо развитие знания требует прежде всего усиления и расширения его логической динамики, т. е. подчинения всей сферы познаваемого во всех его измерениях и со всеми свойственными ему внутренними отношениями и моментами объектирующей логической рефлексии. Только в таком случае познаваемое становится объектом в полном смысле слова, которым знание целиком овладевает, и только овладев объектом, само знание достигает полной внутренней самостоятельности и становится автономным началом культуры. — Доведенное до конца объектирование — предель и идеал собственно „предметного“ знания, т. е. знания естественно-научного, направленного на „внешний“ предмет, постижение которого требует именно объектирующей установки познания. Но это не значит, что абсолютная предметность предель и идеал познания вообще. Все явления и реальности, которые доступны только самопознанию (как напр., весь душевно-духовный мир, но не он один), как мы видели, актом объектирования отрываются, отчуждаются от родного им лона бытия и переносятся в чуждую им предметную плоскость. Познание их в плане опредмечивающей логической рефлексии поэтому не может быть адекватным. Из этого не следует, однако, что адекватное познание этих явлений вообще невозможно. То, что логическая рефлексия не покрывает собою всего познания и составляет только один из его моментов, лучше всего доказывает тем, что само познание в своем внутреннем развитии необходимо доходить до осознания ее относительности и ограниченности и находить средства и пути для преодоления

этихъ препятствій. Логическая рефлексія, какъ мы видѣли, вторичный моментъ познанія; въ самопознаніи она основывается на предшествующей ей допредметной установкѣ познанія, при которой познаваемое бытіе открывается непосредственно въ своемъ подлинномъ видѣ. Для истиннаго самопознанія опредмечивающая логическая рефлексія не должна и не можетъ служить завершеніемъ; она лишь — этапъ, который самопознаніе должно пройти въ своемъ развитіи, чтобы „овладѣть“ предметомъ, но который оно вмѣстѣ съ тѣмъ должно преодолѣть, чтобы достигнуть полной адекватности. Иначе говоря: въ сферѣ самопознанія логическая рефлексія лишается своего самодовлѣющаго характера; исходя изъ виѣпредметнаго опыта, она и „интенціей“ своей должна быть направлена на непосредственное виѣпредметное же познаніе, подлежащей ей реальности. Вотъ эта виѣпредметная интенція логической рефлексіи и является рѣшающимъ моментомъ во всякомъ знаніи, такъ или иначе основанномъ на самопознаніи. А таково все то знаніе, которое входитъ въ составъ такъ наз. наукъ о духѣ; таково въ конечномъ итогѣ и философское знаніе, въ которомъ самопознанію, какъ непосредственному познанію подлинно реального принадлежитъ особое методологическое значеніе — исходнаго пункта философскаго умозрѣнія (Платонизмъ, Августинъ, Декартъ, Фихте и др.). Только виѣпредметная интенція самопознанія способна преодолѣть меоническую сторону логической рефлексіи и вернуть знанію ту реальную полноту и бытійность, которая ему принадлежитъ по существу. О средствахъ и путяхъ, которыми она осуществляется, мы здѣсь не будемъ говорить. Это — самостоятельная проблема, методологическое значеніе которой вполнѣ осознала только современная философская мысль. Тѣмъ не менѣе, уже Платонизмъ и родственная ему христіанская философія проникнуты стремленіемъ къ ея рѣшенію, руководствуясь при этомъ тѣми болѣе глубокими, не-интеллектуалистическими мотивами, которые заложены въ самомъ Сократизмѣ.

17

Разъ интеллектуализмъ въ своемъ генезисѣ внутренне связанъ съ имманентнымъ развитіемъ самого знанія и съ утвержденіемъ его самостоятельности, то онъ представляетъ собою, очевидно, столь общее явленіе, что не можетъ считаться от-

личительнымъ признакомъ какой нибудь одной исторической эпохи или симптомомъ, характернымъ для опредѣленного возраста культуры, напр., для ея упадка. Интеллектуалистическіе мотивы въ большей или меньшей степени присущи почти всѣмъ эпохамъ европейской культуры — и античности и періоду патристики, и средневѣковой схоластикѣ, и эпохѣ Просвѣщенія, и Нѣмецкому Романтизму. И каждый разъ характеръ его мѣняется въ зависимости отъ тѣхъ другихъ, болѣе глубокихъ культурныхъ теченій, съ которыми онъ сочетается, и къ которымъ ему приходится приспособляться. Въ античности онъ возникаетъ раньше всего на почвѣ этической рефлексіи, а въ XVII и XVIII вв. его путеводной звѣздой служитъ математическое естествознаніе. Въ однихъ случаяхъ онъ враждебенъ мистицизму (эпоха Просвѣщенія), а въ другихъ онъ не только уживается съ нимъ, а даже органически срастается, какъ напр., въ Платонизмѣ, въ философіи романтизма и пр. Онъ одинаково можетъ сочетаться и съ юношескимъ задоромъ только расцвѣтающей духовной жизни и съ внутренней усталостью старѣющей культуры. Сила вліянія интеллектуализма обусловлена не столько его связанностью съ тѣмъ или инымъ возрастомъ культуры и не стройностью его теоретическихъ проявленій, сколько мощностью и глубиной тѣхъ мейнстримическихъ тенденцій, изъ котораго онъ вырастаетъ. Если онѣ настолько сильны, что заглушаютъ и парализуютъ подлинно бытійныя устремленія интеллектуальной жизни, то не только пониманія духовнаго бытія, но и непосредственное сознаніе его реальности теряетъ свою остроту и ясность. Такъ напр., этическія системы эллинистической эпохи значительно смягчаютъ интеллектуализмъ Сократа, и тѣмъ не менѣе онѣ всѣ, за немногими исключеніями, по существу болѣе интеллектуалистичны, чѣмъ ученіе этого послѣдняго, ибо утратили связь съ тѣми болѣе глубокими бытійными мотивами, которые опредѣляли общій духъ Сократовой философіи. Или другой примѣръ: въ идеалистической философіи романтизма интеллектуалистическая струя не менѣе сильна, чѣмъ въ раціонализмѣ 18 вѣка; и тѣмъ не менѣе этотъ интеллектуализмъ для нея менѣе характеренъ, чѣмъ для эпохи Просвѣщенія; объ этомъ свидѣтельствуетъ то глубокое пониманіе исторической и вообще духовной дѣйствительности, котораго достигъ романтизмъ и которое еще чуждо 18-му вѣку.

Только съ этой точки зрѣнія, какъ намъ думается, и можетъ оцѣниваться значеніе интеллектуализма для духовной культуры; и не только интеллектуализма, но и знанія вообще, какъ одного изъ главныхъ факторовъ духовной жизни. Принадлежитъ ли руководящая роль въ знаніи меоническому или бытійному началу? Противоположность этихъ двухъ началъ, какъ мы видѣли, присуща природѣ знанія. Но противоположность ихъ не означаетъ еще принципиальнаго антагонизма, исключаютъ возможность ихъ сосуществованія и сотрудничества. Въдѣ меоническое начало — составляетъ необходимое условіе самораскрытія и самоутвержденія знанія. Такой антагонизмъ возникаетъ только тогда, когда меоническій моментъ, выходя изъ своего подчиненнаго положенія, получаетъ перевѣсъ, отрываетъ знаніе отъ его бытійной основы и сообщаетъ самому познающему разуму меоническій характеръ. Правда, въ процессѣ имманентнаго развитія знанія этотъ отрывъ совершается съ почти роковой неизбѣжностью. Неизбѣжность эта не можетъ быть объяснена только изъ природы самаго знанія; она обусловлена всѣмъ духовнымъ существомъ челоуѣка и прежде всего его ограниченностью, тварностью и грѣховностью. Такъ гносеологическая проблема упирается непосредственно въ нравственно-религіозную и метафизическую проблему. Всѣ стремленія знанія въ его цѣломъ должны быть поэтому направлены къ тому, чтобы преодолѣть этотъ внутренній разладъ, чтобы изболчить несостоятельность и самозванство меоническаго разума и подчинить опять лежащій въ его основѣ меоническій моментъ исконно-бытійнымъ тенденціямъ знанія. Только такимъ путемъ можетъ быть возстановлена подлинная природа знанія. Достиженіе этой высшей цѣли обусловлено, однако, не только преобразованиями внутри самаго знанія; въ осуществленіи ея должно участвовать все духовное существо челоуѣка. Познаніе въ своихъ основополагающихъ и завершающихъ актахъ не остается только познаніемъ; оно составляетъ лишь моментъ какихъ то болѣе глубокихъ и объемлющихъ бытійныхъ процессовъ.

Въ такомъ приблизительно смыслѣ понимаетъ знаніе орфически-платоническая метафизика души. Душа — для Платонизма — прежде всего мыслящее, познающее начало, и по-

тому жизнь и судьба души отражаетъ въ себѣ жизнь и судьбу
человѣческаго познанія. Душа божественнаго происхожденія;
въ своемъ до-земномъ существованіи она пребываетъ въ мірѣ
истиннаго бытія (божественнаго) и непосредственно созерцаетъ
божественную природу. Созерцаніе и бытіе здѣсь вполне со-
падаютъ. Грѣхопаденіе души, совершающееся съ роковой
неизбѣжностью, начинается съ того, что она, забывая о своемъ
божественномъ первоисточникѣ, обращаетъ свои взоры къ чув-
ственно-матеріальной сферѣ и погружается въ нее. Такъ воз-
никаетъ познаніе предметно-матеріальнаго чуждаго и противо-
стоящаго ей міра, міра быванія и небытія. Познаніе это по-
купается душою цѣною не только отрыва, обособленія отъ
Божественнаго Первоначала, но и забвенія самой себя и сво-
его божественнаго происхожденія. Однако, въ самомъ чув-
ственномъ познаніи заложена возможность выхода изъ этого
состоянія самоотчужденія. Въ чувственныхъ предметахъ душа
узнаетъ несовершенныя, слабыя отраженія тѣхъ совершенныхъ
прообразовъ, которые она созерцала въ Божественной сферѣ.
Воспоминаніе это пробуждаетъ въ ней вновь стремленіе къ
возвращенію въ родной ей горній міръ и къ непосредственному
созерцанію божественныхъ прообразовъ - идей. Достигаетъ
она этой цѣли черезъ отрѣшеніе отъ чувственнаго міра и углуб-
ленія въ самое себя, т. е. черезъ самопознаніе. Такъ же, какъ
отрывъ отъ Божественнаго начала сопровождался грѣховнымъ
погруженіемъ въ чувственную стихію и самозабвеніемъ, такъ
самопознаніе является путемъ внутренняго очищенія, ведущимъ
не только къ Богопознанію, но и къ реальному приобщенію
Божественному Бытію. Итакъ, и для Платонизма въ предмет-
номъ знаніи, которое онъ отождествляетъ съ познаніемъ чув-
ственнымъ, содержится меоническій моментъ: поскольку чув-
ственное знаніе довлѣетъ себѣ, оно связано съ полнымъ невѣ-
дѣніемъ подлинно-реальнаго и съ погруженностью души въ
сферу небытія. Въ самопознаніи этотъ меоническій моментъ
подчиняется основной бытійной тенденціи знанія: и душа не
только познаетъ истинно-сущее, но, познавая его, и реально къ
нему приобщается. Такъ черезъ самоотчужденіе (въ низшемъ
началѣ — чувственномъ мірѣ) душа восходитъ къ полному са-
моосвоенію въ иномъ высшемъ началѣ (въ мірѣ идей).

Исходя изъ вскрытой нами внутренней діалектики знанія, можно найти объясненіе и для тѣхъ рѣзкихъ разногласій, которыя обнаруживаются въ оцѣнкѣ философскаго и научнаго знанія между представителями христіанской мысли. Александрійская школа и ея послѣдователи, блюдя традиціи Платонизма, выдвигаютъ бытійную основу знанія: истинное знаніе не только постигаетъ бытіе, но и приобщаетъ къ нему. Между знаніемъ и вѣрой поэтому не можетъ быть никакого антагонизма. Такъ же какъ вѣра не исчерпывается простымъ признаніемъ предмета вѣры, а выражаетъ собою нѣкоторое реальное отношеніе къ нему, захватывающее все духовное существо человѣка, такъ и подлинное знаніе не противостоитъ бытію, а имманентно ему, непосредственно вырастая изъ реального духовнаго опыта. Знаніе усовершенствуетъ и завершаетъ собою вѣру. То, что вѣра содержитъ въ себѣ потенціально, въ скрытомъ видѣ, — то въ знаніи раскрывается, актуализируется и возводится въ степень осознавшей себя, и потому самодовлѣющей духовности. Въ этомъ смыслѣ гнозисъ и завершается „обоженіемъ“ — теозисомъ. Напротивъ, всякое знаніе, не основанное непосредственно на духовномъ опытѣ и потому не имѣющее „бытійнаго“ характера (т. е. знаніе меоническое), имѣетъ только вспомогательное значеніе и признается лишь въ той мѣрѣ, въ какой оно служитъ либо предварительной ступеню подлинно реального знанія (гнозиса), либо же средствомъ для его систематическаго раскрытія и обоснованія.

Совершенно иное отношеніе къ знанію у Татіана, Тертуліана и другихъ апологетовъ, которые стоятъ въ сторонѣ отъ философскихъ традицій Платонизма. Они, если и не сознаютъ отчетливо, то все же инстинктивно чувствуютъ, что самостоятельность философіи и науки покушается цѣною его отрыва, отчужденія и отъ живого бытія, и потому обусловлено меоническимъ началомъ въ знаніи. Автономная наука — порожденіе меоническаго разума, котораго живая вѣра не можетъ терпѣть рядомъ съ собой. Всякая попытка примиренія вѣры съ автономнымъ знаніемъ неизбежно вовлекаетъ ее въ сферу господства меоническаго разума и приводитъ къ разрушенію ея бытійной основы. Переходъ отъ вѣры къ знанію означаетъ не усовершеніе вѣры, не восхожденіе къ высшей ступени духов-

наго бытія, а, наоборотъ, полное ея уничтоженіе, движеніе въ пустоту небытія. Знаніе допустимо лишь въ той мѣрѣ, въ какой оно признаетъ безусловно первенство и неприкосновенность вѣры и отказывается отъ всякихъ притязаній на автономное обоснованіе и всеобъемлющую универсальность. Какъ ни узки и односторонни эти взгляды чистой, независимой отъ разума вѣры, какъ они ни уступаютъ въ философской глубинѣ и продуманности умозрѣнію Александрійцевъ, — одного нельзя отрицать: они лучше поняли трагическую природу научнаго знанія и осознали опасность, кроющуюся въ тѣхъ меоническихъ моментахъ знанія, которые неразрывно связаны съ утвержденіемъ его внутренней автономіи. И въ этомъ ихъ несомнѣнная историческая заслуга.

20

Трагедія знанія и до сихъ поръ не изжита европейской культурой; она и не можетъ быть ею изжита, пока эта культура еще не измѣнила самой себѣ, пока въ ней еще живы завѣты и традиціи эллино-христіанскаго Логоса. Поэтому и передъ современностью встаетъ вопросъ: какое значеніе принадлежитъ знанію въ ея духовной жизни? чѣмъ оно было для нея до сихъ поръ и чѣмъ оно должно для нея стать въ настоящемъ и въ будущемъ? Основной смыслъ этого вопроса намъ уже раскрылъ весь предыдущій анализъ; рѣчь идетъ о характерѣ познавательной установки современнаго мышленія; господствуютъ ли въ немъ бытійныя или меоническія начала? И куда должно оно направить свои усилія, чтобы обезвредить и парализовать разрушительную дѣятельность меоническаго разума?

Въ одномъ отношеніи современная европейская культура, казалось бы, превзошла всѣ предшествующія эпохи: она какъ будто окончательно и безповоротно преодолѣла интеллектуализмъ во всѣхъ областяхъ культурной жизни; она уже не вѣрится въ реальную силу логическаго разума, такъ, какъ въ нее вѣрили античность, и средніе вѣка, и эпоха Просвѣщенія, и идеалистическая философія романтики. Однако, если глубже вникнуть, то эта побѣда оказывается лишь частичной и отнюдь не окончательной: стоитъ лишь взглянуть на господствующія въ наши дни теченія соціально-политической жизни, чтобы убѣ-

даться, что рационалистическіе соблазны (хотя бы въ лицѣ социалистическихъ и коммунистическихъ утопій) продолжаютъ смущать современнаго человѣка. А кромѣ того, интеллектуализмъ не единственная форма, въ которой проявляются мейнстримныя тенденціи культуры; существуютъ и другія не менѣе дѣйствительныя и не менѣе опасныя по своимъ послѣдствіямъ формы. Такою является, напр., современный позитивизмъ.

Позитивизмъ присваиваетъ положительной наукѣ руководящую роль въ культурѣ. Подъ наукой онъ разумѣетъ прежде всего естественно-научное знаніе, которое по существу предполагаетъ предметную установку и основывается на предметномъ опытѣ. Всѣ другія науки, для того, чтобы стать точными, т. е. науками въ полномъ смыслѣ слова, должны равняться по естественно-научнымъ наукамъ и подобно имъ должны исходить изъ предметнаго опыта и пользоваться соответствующими этому опыту (естественно-научными) методами изслѣдованія. Казалось бы, что позиція позитивизма представляетъ по сравненію со всякими другими точками зрѣнія огромныя преимущества. Онъ основывается только на фактахъ, на чистомъ опытѣ, въ немъ по этому должно быть особенно развито чутье реальности и должны совершенно отсутствовать мейнстримныя тенденціи. Но всѣ эти достоинства позитивизма ограничиваются въ лучшемъ случаѣ сферою „внѣшняго“, естественно-научнаго (предметнаго) опыта. Если же вникнуть въ его отношеніе къ душевно-духовному бытію, то нельзя не признать, что позитивизмъ такъ же мало считается съ своеобразиемъ этой области и также насилуетъ своими методами изслѣдованія относящіяся къ ней факты, какъ напр., рационализмъ. Исходя изъ чисто предметной установки позитивизмъ не видитъ непосредственно ничего кромѣ естественно-научныхъ фактовъ, всѣ же остальные явленія дѣйствительности (душевныя-духовныя) входятъ въ его поле зрѣнія лишь постольку, поскольку они могутъ быть уподоблены естественно-научнымъ фактамъ, т. е. подвергнуты опредмечиванію. Только теперь, когда позитивизмъ въ философіи и отчасти и въ наукахъ о духѣ постепенно теряетъ свое господствующее положеніе, начинается выясняться до какой степени онъ своимъ узкимъ и одностороннимъ пониманіемъ дѣйствительности опустошаетъ, нивелируетъ и опошляетъ духовную жизнь, закрывая ей доступъ къ болѣе глубокимъ пластамъ бытія. Но позитивизмъ не только теорія, и преодолѣніе

его въ философіи не рѣшаетъ его судьбы. Представляя собой то умонастроеніе, которое наиболѣе соотвѣтствуетъ всему жизненному укладу и непониманію современнаго европейскаго человѣчества, онъ все болѣе завладѣваетъ умами широкихъ массъ и потому особенно опасенъ для духовной культуры въ цѣломъ. Свойственныя ему меконическія тенденціи настолько сильны и настолько глубоко проникли въ душу современнаго европейца, что грозятъ ее совершенно искалѣчить и окончательно лишить способности къ воспріятію высшихъ формъ духовности.

21

Этой опасности не устраняютъ, однако, и другія умственные теченія современности, которыя глубже захватываютъ духовную жизнь и этимъ отчасти преодолеваютъ односторонность позитивизма. Таковъ выросшій на почвѣ романтизма идеализмъ. Великая заслуга романтизма не только въ томъ, что онъ широко раздвинулъ границы духовнаго пониманія и положилъ этимъ начало историзму XIX вѣка, открывшему новую эру въ наукахъ о культурѣ; заслуга его и въ томъ, что онъ укоренилъ это пониманіе глубже въ самой реальной жизни. Настоящее пониманіе никогда не исчерпывается чисто интеллектуальнымъ актомъ. Оно имѣетъ болѣе глубокую психическую основу, и обусловлено нѣкоторымъ хотя бы и незначительнымъ жизненнымъ и эмоціональнымъ приобщеніемъ къ понимаемой реальности, которая сообщаетъ ему характеръ живанія. Живанію-пониманію доступна не только чужая индивидуальная жизнь, но всѣ вообще формы и проявленія душевнаго и духовнаго бытія (духъ культуры, стиль эпохи, духовныя теченія, „планы“ духовной жизни и т. п.). Благодаря живанію вся интеллектуальная жизнь, основанная на пониманіи, приобретаетъ подобіе настоящей реальности. Въ романтизмѣ эта способность интеллектуально жить въ иномъ и инымъ достигаетъ высшей ступени развитія и утонченія; изъ его сокровищницы черпаетъ и культура нашихъ дней, въ особенности современный идеализмъ. Но въ этомъ обогащеніи духовной жизни, которое принесъ съ собой романтизмъ, кроется съ другой стороны серьезная опасность. Какъ ни важно это понимающее сопереживаніе для внутренняго развитія духовной жизни, до

какой бы степени тонкости и изощренности оно ни доходило, все же оно не настоящая, полновѣсная реальная жизнь, а лишь подобіе ея, лишь полуреальность, остающаяся почти всегда въ предѣлахъ интеллектуального, идеального, отраженного плана бытія, который никогда не можетъ собою замѣнить самую непосредственную жизнь, такъ какъ оторванъ отъ нея объектирующимъ актомъ рефлексіи. На такой объектирующей рефлексіи основано въ конечномъ итогѣ и вживаніе¹⁾. Тѣмъ не вживаніемъ, настолько сближаетъ ихъ съ первичными, неотраженными переживаніями, что они легко могутъ занять мѣсто послѣднихъ и присвоить себѣ въ духовной жизни господствующее положеніе. Соблазны такой подмѣны очень велики. Интеллектуальное вживаніе безконечно расширяетъ и обогащаетъ духовное бытіе индивидуума: приобщая его къ жизни всего остального міра, оно вмѣстѣ съ тѣмъ не захватываетъ самаго ядра его личности, не предъявляетъ къ нему такихъ требованій и не налагаетъ на него такой отвѣтственности, какъ самобытная, подлинно-реальная духовная жизнь. Иначе говоря, удерживая его въ разрѣженной атмосферѣ отраженного бытія, оно предоставляетъ ему возможность развиваться по линіи наименьшаго сопротивленія. Нечего и говорить о томъ, какъ сильны меоническія тенденціи въ жизни, построенной на такой подмѣнѣ, на такомъ паразитированіи на чужой духовности. Несмотря на свое кажущееся богатство, она внутренне пуста, ибо неукоренена въ томъ подлинномъ опытѣ, котораго требуетъ Сократовское самопознаніе, и который одинъ только и можетъ обезпечить настоящее духовное творчество и реальную напряженность въ духовной жизни.

Никогда интеллектуальное вживаніе не играло еще такой существенной роли въ духовномъ бытіи человѣчества, какъ именно въ современной европейской культурѣ. Вся система современнаго образованія построена главнымъ образомъ на историческомъ знаніи, т. е. предполагаетъ основанное на вживаніи пониманіе. Но именно поэтому опасность вырожденія

¹⁾ Мы говоримъ объ интеллектуальномъ вживаніи, т. е. о вживаніи, въ которомъ преобладаетъ моментъ интенціональнаго пониманія, въ отличіе отъ вживанія реального, т. е. адекватнаго сопереживанія чужихъ чувствъ, настроеній, мыслей и т. п. Послѣднее — предѣлъ реализаціи перваго.

духовной жизни въ ней особенно велика. И опасность эта даже возрастаетъ чѣмъ болѣе совершенствуются и утончаются самые методы образованія, ибо соотвѣтственно увеличивается и дѣйственная сила тѣхъ полуреальныхъ отраженныхъ чувствъ настроеній, мыслей и т. п., которые порождаются вживаніемъ. Правда, съ другой стороны, эта опасность какъ будто парализуется тѣмъ, что теорія и практика образованія якобы все болѣе проникается духомъ сократовской меэвтики, стараясь замѣнить въ процессѣ обученія способы чисто внѣшняго механическаго усвоенія внутренней самодѣятельностью обучаемого. Образованіе должно стать самообразованіемъ, оно должно исходить изъ собственнаго реальнаго опыта cadaго индивидуума. Правильность сократическаго метода въ принципѣ не возбуждаетъ сомнѣній. Это единственный путь обезпечивающій органическое развитіе духовной культуры. Не слѣдуетъ, однако, предаваться иллюзіямъ относительно тѣхъ предѣловъ, въ которыхъ возможно его примѣненіе. Въ сущности, онъ касается почти исключительно только интеллектуальной области; поскольку же образованіе захватываетъ и другія стороны духовной жизни, подлинный индивидуальный опытъ неизбѣжно замѣняется живымъ пониманіемъ. Мало того, ничѣмъ неограниченное пользованіе методомъ самодѣятельности, можетъ даже привести къ обратнымъ результатамъ и усилить меоническія тенденціи въ интеллектуальной жизни учащихся. Дѣйствительно, ускоренное развитіе интеллекта въ тепличныхъ условіяхъ, т. е. въ условіяхъ, при которыхъ онъ не встрѣчаетъ настоящаго реальнаго сопротивленія въ обрабатываемомъ матеріалѣ, внушаетъ ему ложное представленіе о своей компетенціи, сообщаетъ ему формальное направленіе и пробуждаетъ въ немъ склонность находить удовлетвореніе въ своей собственной дѣятельности, независимо отъ характера того матеріала, къ которому она примѣняется (раціонализмъ юношескаго возраста). Изъ всего этого не слѣдуетъ, конечно, что все современное гуманитарное и историческое образованіе, поскольку оно основано на пониманіи и вживаніи, имѣетъ только отрицательное значеніе. Было бы нелѣпо оспаривать великое воспитательное значеніе вживанія въ чужую духовность. Въ наше время оно является необходимымъ условіемъ для сохраненія непрерывности культурныхъ традицій и для выявленія въ настоящемъ тѣхъ творческихъ силъ и возможностей, которыя заложены въ прошломъ духов-

ной жизни. Но вмѣстѣ съ тѣмъ не слѣдуетъ забывать: вживаніе можетъ обогащать, расширять, восполнять идущую изъ глубинъ духовной личности жизнь, но никогда не можетъ замѣнять ее; иначе духовная личность теряетъ свою бытійную основу. Итакъ, присущая знанію противоположность бытійныхъ и меоническихъ тенденцій проникаетъ собою также весь строй образованія и порождаетъ здѣсь тѣ же затрудненія, противорѣчія и опасности, съ которыми приходится бороться самому знанію. Съ точки зрѣнія этой противоположности должна быть поэтому разсматриваема и рѣшаема самая основная проблема воспитанія — проблема взаимоотношенія автономіи (самоопредѣленія) и авторитета.

Однако, не только проблематика воспитанія и образованія, но и проблематика всей духовной культуры опредѣляется этой фундаментальной противоположностью; въ частности и проблематика философій. Проблема истины не только теоретическая проблема. Стремленіе къ истинѣ есть и стремленіе къ подлинному бытію, истинной реальности и притомъ стремленіе не только къ ея познанію, но и къ приобщенію къ ней. Внутренняя сила и жизненность духовной культуры выражается прежде всего въ напряженности ея исканій подлиннаго бытія, въ свойственномъ ей чутьѣ реальности и въ (болѣе инстинктивномъ или сознательномъ) умѣннн отличать подлинное отъ неподлиннаго, реальное отъ меоническаго. Современная европейская культура дошла до поворотнаго пункта. Катастрофическія событія истекшаго десятилѣтія показали съ ужасающей ясностью до какой степени она утратила это чувство реальности, какъ глубоко она погрузилась въ сферу призрачнаго, нереальнаго бытія и какую силу въ ней приобрѣли отрицательныя, меоническія начала. Удастся ли ей преодолѣть этотъ кризисъ? Одно несомнѣнно: чутье реальности, какъ свидѣтельствуютъ духовныя и религіозныя теченія послѣднихъ лѣтъ и сознаніе укорененности всей культуры въ нѣкоторой болѣе глубокой, внѣ ея лежащей реальности, вновь оживаетъ и крѣпнеть. И въ этомъ сказывается возрожденіе глубочайшихъ бытійныхъ мотивовъ Сократовскаго самопознанія.