

ЭМБЛЕМАТИКА СМЫСЛА

Предпосылки к теории символизма

§1

В чем смысл эстетики символизма? В чем ее идеологическое оправдание?

Символическое искусство последних десятилетий, взятое со стороны формы, ничем по существу не отличается от приемов вечного искусства; в одном случае в новых течениях встречаемся мы с возвратом к забытым формам немецкого романтизма; в другом случае воскресает пред нами Восток; в третьем случае перед нами видимое возникновение новых приемов; эти приемы при более внимательном рассмотрении оказываются лишь своеобразным сочетанием старых приемов или их большей детализацией.

Символическое искусство, взятое со стороны идейного содержания, не является для нас в большинстве случаев новым; так, например, своеобразная идеология метерлинковских драм, веяние в них неуловимого является результатом изучения старых мистиков; вспомним влияние Рюисбрека на Метерлинка; или — своеобразная прелесть гамсуновского пантеизма есть, в сущности, перенесение некоторых черт *таосизма* в реалистическое миросозерцание.

Там же, где начинается в современном искусстве проповедь новых форм человеческих отношений, мы соприкасаемся с религиозной идеологией, вряд ли новой, или, как у Ницше, нас встречают попытки практически применить древнюю мудрость к текущему историческому периоду; учение о новом человеке, о грядущей судьбе арийской культуры, призыв к созиданию личности и отказ от выветренных форм морали — все это встречает уже нас в древних, как мир, философских и религиозных, течениях Индии.

В этом неослабевающем стремлении сочетать художественные приемы разнообразных культур, в этом порыве создать новое отношение к действительности путем, пересмотра серии забытых мирозерцаний — вся сила, вся будущность так называемого нового искусства; отсюда своеобразный эклектизм нашей эпохи; я не знаю, прав ли Ницше, окончательно осудивший александрийский период античной культуры; ведь этот период, перекрещивающий различные пути мысли и созерцаний, является для нас и донныне опорной базой, когда мы устремляемся в глубину времен; смешав александризм с сократизмом в одну болезнь, в одну дегенерацию, Ницше обрек собственный путь развития на суровый, ницшеанский суд; то, что создало Ницше таким, каким мы его любим, — не что иное, как александризм; не будь он в душе александрийцем, не сказал бы он таких вещей слов о Гераклите, мистериях, Вагнере; и более того, он не создал бы "Заратустры". Созидая новое, он возвращал к старому.

То действительно новое, что пленяет нас в символизме, есть попытка осветить глубочайшие противоречия современной культуры цветными лучами многообразных культур; мы ныне как бы переживаем все прошлое: Индия, Персия, Египет, как и Греция, как и средневековье, — оживают, проносятся мимо нас, как проносятся мимо нас эпохи, нам более близкие. Говорят, что в важные часы жизни пред духовным взором человека пролетает вся его жизнь; ныне пред нами пролетает вся жизнь человечества; заключаем отсюда, что для всего человечества пробил важный час его жизни. Мы действительно осязаем что-то новое; но осязаем его в старом; в подавляющем обилии старого — новизна так называемого символизма.

И потому-то литературная платформа символизма пытается лишь суммировать индивидуальные заявления художников о их творчестве.

И потому-то идеологией символизма должна быть широкая идеология; принципы символизма должны нарисовать нам прочную философскую систему; символизм как мирозерцание возможен.

Каковы же пролегомены к такому мирозерцанию? В чем его творческий смысл?

§2

Основою наших положительных сведений о действительности мы считаем точную науку. В процессе генетического развития точная наука развилась из неточных. Философия породила естествоведение; каббалистика и магия — математику; из астрологии выросла астрономия; химия возникла в алхимии. Если считать знанием только точное знание, то генезис этого знания явит нам картину его рождения из незнания; незнание породило знание.

Как произошло из незнания знание?

Оно произошло путем ограничения объекта знания; прежде таким объектом была вселенная; потом — вселенная, изучаемая с какой-либо определенной точки зрения; точка зрения породила науку; точка зрения развилась в метод.

Впоследствии с раздроблением науки каждая отдельная отрасль разрослась в самостоятельную науку; научный метод исследования превратился во многие методы; принципы отдельной науки впоследствии развились в самостоятельную область; они стали руководить развитием отдельной науки; так возникла методология; так возникли частные логики наук.

Еще недавно мы знали, что такое научное мировоззрение; научное мировоззрение являлось синтезом из многих положительных знаний; одно время казалось, что таким мировоззрением является материализм; но оказалось, что материи, как таковой, не существует; частная наука, физика, опрокинула научное мировоззрение своего времени; некоторое время научным мировоззрением считалась система наук; О. Конт предложил одну из таких систем; эта система сходилась за научную, но частные науки развивались независимо от научных систем и мировоззрений; и система распадалась за системой. Позднее пытались в центре научного мировоззрения поставить выводы какой-либо одной из частных наук (химии, физики, механики); но тогда-то и оказалось, что выводы любой науки не касаются вовсе мировоззрения.

Так, например, говорили о том, будто энергия или работа является сущностью всякого жизненного процесса; мы имеем до сих пор убежденных энергетистов-философов, философия в их представлении — энергетика. Но такого рода попытки научно обосновать наше мировоззрение терпят фиаско; понятие об энергии — определено лишь в той области, где с этим понятием связано понятие о механической работе; в термодинамике не обойтись нам без определенного понятия об энергии; но это же понятие, вынесенное за пределы частной науки, становится понятием многосмысленным и совершенно неясным; термодинамика строит понятия об энергии при помощи ряда формул и механических эмблем, раздвигающих горизонты одной из наук, но вовсе не уясняющих нам проблемы нашего сознания; да и сам энергетический принцип определим только формулой " $K + P = \text{Const}$ ", т. е. с увеличением " K " уменьшается " P " в замкнутой системе сил. Если бы даже мы и признали за энергией роль *субстанции*, замкнутую систему сил отождествили бы со вселенной, то понятием "*энергия*"¹ только подменили бы мы понятие "*субстанции*", вовсе не уясняя его представлением о вселенной как о замкнутой системе сил; не уяснили бы мы ни "*вселенной*", ни "*силы*", а принимая "*субстанцию*" за "*энергию*", мы, в сущности, наделяем динамический принцип всеми атрибутами схоластической философии, на смену которой будто бы явилось научное мировоззрение наших дней.

Научного мировоззрения в смысле мировоззрения, выведенного из системы точных наук, не может существовать в наши дни; развитие любой науки ведет к централизации ее в определенном методе; принципы метода образуют частную логику любой науки; язык этой логики таков, что он способен истолковать все явления действительности на языке частной науки; но частных наук много; истолкований действительности столько же, сколько и методов. Научное мировоззрение в сущности есть мировоззрение, в котором мир истолкован специальным образом. Так, философию, как специальную науку, превращали в разное время в историю философии, социологию, психологию и даже термодинамику; это происходило потому, что в разное время разные методы частных наук давали ответы на вопросы о смысле жизни. И конечно, ответы были только ответами методическими; каждый ответ имел смысл, если рассматривать его в свете определенного метода. Но суммы ответов были противоречивы. Одни говорили: "*Нет мысли без фосфора*"

и были по-своему правы, как были по-своему правы и говорившие противоположное: *"Нет фосфора без мысли"*. Это были условные, эмблематические ответы, где самая жизнь подменялась либо эмблемой, либо *"понятием о жизни"*, между тем самые ответы принимались жизненно; неудивительно, что все это вело от кризиса мировоззрения к кризису. Перед нами взлетали фантастические чертоги *"научных мировоззрений"* и рушились; из обломков материализма взлетел льдистый кряж *"синтетической философии"* Спенсера — и рассыпался.

Дело в том, что наука и мировоззрение несоизмеримы; мировоззрение не может отныне лежать ни в основе частной науки, ни в ее выводе; мировоззрение не может лежать также и в основе системы точных наук; мировоззрение такого рода ныне может быть построено только на сумме погрешностей. И вот почему.

Соединяя выводы научного знания, я вовсе не проверяю путей исследования, приводящих меня к этим выводам; каждая научная дисциплина руководится собственными путями; пользуясь, например, физиологическим методом в психологии, я не могу прийти к выводу о субстанциональности души вовсе не потому, что души и нет вовсе, а потому, что в принципах физиологического исследования самые термины душевных процессов подменяются терминами процессов физических; энергия в динамическом понимании мира так же является субстанцией, как и душа в понимании анимистическом; следовательно, вопрос переносится к вопросу о субстанции; следует проследить генетическое происхождение основных понятий той или иной частной науки; и далее следует критически разобрать самую сущность генетического метода, как объединяющего известную группу наук. И только тогда энергетическое и анимистическое истолкование процессов душевной деятельности предстанет в более правильном свете.

Частные логики наук требуют общелогического обоснования. Но такого рода обоснование повергает нас в область теории знания. Теория же знания есть введение ко всякого рода мировоззрению.

Но слишком часто задачи теории знания понимались лишь в свете частной логики наук; психология, социология, естествознание ставили теорию знания в подчиненное отношение к своей собственной логике; логика одной из наук не раз в истории философии стремилась занять место логики самой науки; логика науки не может отождествляться с отдельными логиками.

Подчиняя логику науки одной из методов, мы неминуемо получаем односторонний взгляд на любой предмет знания; соединяя результаты многих методических путей и называя это соединение *"научным мировоззрением"*, мы получаем глубокомысленный, правдоподобный *"винегрет"* понятий. В основу подлинного мировоззрения должна лечь классификация наук по методам, а не по методическим результатам; но основой классификации должен служить самый принцип выведения этих методов как методов необходимых и общеобязательных.

Так вопрос о научном мировоззрении сводится к выведению науки о науках; такой самостоятельной наукой может быть гносеология; но поскольку ее задача в отыскании всеобщих и необходимых рассудочных форм, постольку мировоззрение, основанное на идеях и связи их, не входит в ближайшую ее задачу.

Ведь мировоззрение это было бы всеобщей и необходимой метафизикой; в настоящее время такой метафизики не выработала теория знания вовсе; и потому-то цельное мировоззрение — вне пределов ее компетенции. Ниже мы постараемся доказать, что самый взгляд на мировоззрение приобретает в наши дни неожиданную форму.

И если теория знания не способна нам дать цельного мировоззрения, то, конечно, не в науке или в системе наук мы это мировоззрение обречем; и потому-то догматы научных мировоззрений в лучшем случае суть утопические фантазии в стиле романов Уэльса и Фламариона; они намекают или говорят чувству; но они не говорят никогда ясным языком. Точность науки в группах связей; каждая группа может продолжаться до бесконечности, но между ней ж смежными группами — бездна; все группы вытянуты в одном направлении, образуя как бы ряд параллельных непересекающихся линий; но все линии лежат в одной плоскости; эта плоскость — причинность; и потому смешны научно-догматические решения проблемы причинности путем подстановки под понятие причины понятий вроде энергии, силы, атома, воли и тому подобных понятий; ведь тут мы имеем дело с объяснением общего целого той иной его частью; сказать, что причина есть сила, сказать, будто единица равна своей трети. "Винегрет" из предельных методических понятий, называемый научным мировоззрением, ведет к гетерономности каждого из этих отдельных понятий; рассматривая самые эти предельные понятия в процессе их исторического образования, мы, с одной стороны, постоянно подстраиваем к ним все новые и новые понятия; вчерашний предел перестает быть пределом; предельным понятием становится запредельное и в науке, и в метафизике; примеры; молекула — атом — ион; вес — сила — работа; "вещь в себе" — "я" — единое — воля и т. д. Рассматривая же эти понятия как понятия, выводные из рассудочных суждений (предпосылок опыта), мы подчиняем теории знания точную науку.

В другом отношении встречается нас та же безысходность; самая плоскость научного образования понятий не пересекает ни разу вопроса о смысле этого образования; смысл жизни постоянно нас побуждает к словообразованию; само же образование научных терминов удаляет все более и, более наше стремление к тому, чтобы понятия эти служили к утешению нас и к прояснению нам загадки нашего существования.

А именно в этом цель всякого жизненного мировоззрения.

Вот почему наука и мировоззрение не соприкасаются друг с другом нигде; насильственное присоединение к науке какого бы то ни было мировоззрения оскорбляет науку; но и обратно: оскорбляет наше сокровеннейшее стремление иметь мировоззрение, которое бы было нам и дорого, и ценно.

Есть ли знание математических, динамических и других эмблем — знание? Заключается ли оно лишь в умении применить их на деле?

Я не знаю, называть ли мне вообще науку знанием; исторически смысл знания менялся; характер этого изменения заключался в том, что смысл знания приводился к умению установить и использовать функциональную зависимость; но можно ли говорить о смысле самой зависимости? Было бы странно теперь рассуждать о смысле функций, дифференциалов и интегралов; *"дифференциал есть дифференциал"* — вот приблизительно как отвечает наука; наука изгоняет вопрос о жизненном смысле явлений; она взвешивает и связывает; говорят, будто наука в предвидении явлений; но в предвидении еще не заключен смысл жизни.

Если знание есть еще и знание смысла жизни, то наука еще не знание.

Наука идет от незнания к незнанию, наука есть систематика всяческого незнания.

§3

Критическая философия имеет дело с основными проблемами познания; она определяет основные познавательные формы, без которых

невозможно мышление; тут еще не исчерпываются задачи критической философии; требуется установить связь между отдельными познавательными формами, установить их теоретическое место друг относительно друга. Систематическое описание этих форм предполагает норму познания; некоторые гносеологи, например, Зиммель, удовлетворяются описанием познания; другие же, например, Риккерт, видят в теории знания телеологическую связь в расположении познавательных форм; норма познания систематизирует категории мышления; связь познавательных форм, рассмотренных как продукт расчленения, предполагает теорию расчленения; такую теорией и является теория познания. Определяя себя как теория познания, критическая философия занимает независимое место в ряду прочих наук; не стесняя свободы развития любой науки, она указывает разуму на то, чего можем мы ожидать от любой из этих наук; она ставит незыблемые границы для того или иного научного метода; всякая иная наука, бесконечно приближаясь к этим границам, не переступит их никогда; тут отношение ряда величин переменных к их константе; теория познания есть константа всякого знания; любая наука определима как систематическое изложение знания о любом знании. Для теории познания само знание становится предметом.

Познание не есть просто знание, оно есть, так сказать, знание о знании; науке принадлежит знание в первоначальном смысле этого слова; не против точного смысла научного знания направлено жало критической философии; оно направлено против иных способов расширения знания. Как знание о знании, познание является относительно знания чем-то запредельным; познание в этом смысле есть скорей "*после-знание*"; в установлении окончательных границ знания одна из коренных задач познания; теория знания в этом смысле как бы заключает группы наук в пределы одной окружности; отношение между ней и наукой есть отношение эксцентрической сферы к концентрическим; нам простят парадокс: эксцентричные для здравого смысла выводы критической философии эксцентричны в буквальном и переносном смысле: область этого смысла попадает между концентрическим кругом наук и эксцентрической окружностью познания; обычный здравый смысл концентрируется в науке и становится эксцентричным в теоретической философии: у здравого смысла нет своего "*Standpunct'a*", теория знания есть молот, занесенный над здравым смыслом; напрасно сосредоточивается здравый смысл на науке; наука оказывается наковальной; молот *познания* ударяет *по знанию*; и здравого смысла не оказывается вовсе.

Знание со всех сторон охватывается познавательными формами; причинность — одна из таких форм; ее приложение в науках всеобщее; существенная черта науки — в установлении причинной связи; область причинности в бытии охватывает самое бытие; действительность, отождествляясь с бытием, становится причинной действительностью; части действительности определяют ее со стороны содержания: перед нами — непрерывные ряды всяческих содержаний; всякое знание оказывается подведением частей действительности под ее общую форму; форма же эта не подводится под бытие, в этом смысле она оказывается замкнутой сферой, окружность которой — форма познания; эта форма оказывается вне бытия, вне действительности у нас связано понятие об истинности; или истина не действительна, или действительность — не бытие.

Познавательная форма подлечит двоякого рода описанию. Можно описывать форму предметов, подводимых под познавательный принцип. Эти предметы и являются содержанием; таким предметом являлась действительность, понятая как непосредственно данное бытие.

Можно определять познавательную форму до отношению к другим познавательным формам (пространству, времени). Требуется установить

связь между содержаниями этих форм; прилагая форму к содержаниям, мы видим, что области приложения форм могут смешиваться или даже друг друга покрывать; подчинение, противоположение форм: устанавливается таким образом; открывается связь познавательных категорий.

Теория познания может быть дисциплиной, выводящей понятия, под которые подводится материал содержаний; связь между принципами в таком случае устанавливается со стороны их оформленного содержания; таковы, например, законы трансцендентальной логики, устанавливающей способ отношения между формами и элементами, подлежащими оформлению; если отождествить познавательную форму с независимым от опыта понятием рассудка, а содержание с миром опыта, то задачи теории знания сводимы к задачам трансцендентальной логики; по Канту, такая логика делится на *аналитику*, рассматривающую необходимые способы мышления, и *диалектику*, задачи которой определяются Кантом отрицательно, как раскрытие относительности трансцендентальных суждений. Отрицательное определение задач познания как ограничения деятельности разума не исчерпывает предмета гносеологического исследования. Теория познания может рассматривать формы познания не со стороны только объектов, но и со стороны самих этих форм, независимо от их опытного содержания; такое рассмотрение предполагает порядок между категориями познания как особого рода норму.

Различные содержания опыта определяют формы познания в процессе развития гносеологических представлений; но генетический *"post factum"* превращает теорию знания в логический *"prius"*; переход от опыта к его логической предпосылке — вот первый период в развитии гносеологических представлений; в этом периоде лишь отчетливо ставится, но не решается вовсе познавательная проблема; тут еще мы имеем дело с диалектическим приближением к истинным границам теории знания; нельзя направление этого приближения превращать в исходный пункт теоретических построений; данная познавательная форма, рассматриваемая то как постулат опытного ряда, то как его предпосылка, является непереступаемой границей между оформленным материалом познания и познавательной нормой. Трансцендентальная проблема распадается так на две области исследования.

Одна область исследования охватывает предпосылки опыта; тут ход исследования может идти от опыта к его предпосылке или обратно, от предпосылки к опыту.

Другая область исследования стремится привести в систему предпосылки опытного исследования, т. е. найти единообразие познавательных категорий; только в этой области гносеологическая проблема превращается в подлинную теорию знания. Такая теория знания отсутствует, например, у Канта, в то же время наличность ее мы признаем у Риккерта.

Пробегая по извилистым тропам разнообразных содержаний частных наук, мы приближаемся от знания к познанию; познание в таком виде является постулатом знания, т. е. чем-то обусловленным содержанием; форма познания здесь настолько же обусловлена содержанием, насколько содержание обусловлено формой. В результате — дуализм: с одной стороны — бесформенный материал познания, лишь относительно систематизированный наукой; с другой стороны — необходимо предопределяющая этот материал форма. Разнообразные пути методического исследования, нуждаясь в определении их как истинных, *сами определяют свое собственное определение*; и потому-то они в такой постановке вопроса несводимы друг к другу.

В одном направлении перед нами ряд несводимых форм, относительно которых нельзя сказать, что они опознаны; с другой стороны — непознаваемый материал научного знания, условно приведенный в систему. Так поставлена проблема познания Кантом.

Исходя из границ знания, Кант пришел к необходимости теории знания; но теория его — только проблема. Познание у Канта условно предопределяет знание; теории знания как науки у него нет, да и быть не может. Кант не искал познавательной нормы, выводящей необходимость им указанных познавательных форм; наоборот, от данных форм он искал определяющей их нормы; гносеологическая проблема возникает из дуализма: от данности опытного материала и данности самой познавательной деятельности; лишь преодолевая дуализм, гносеологическая проблема переходит в теорию; определяя норму формой, а форму содержанием, мы придем неминуемо к системам всяческого реализма (наивного или мистического); выводя из нормы познания его форму, и далее, выводя из формы самое содержание, мы неминуемо придем к системе гносеологического идеализма; первый путь обоснования нормы отрезан для теории знания; второй путь (обоснование данного содержания) и есть путь теории знания; в таком виде как выведение содержания, так и обоснование этого содержания формой — независимы от методических форм научного знания; эти формы приводят нас к гносеологической проблеме, которая завершается в теории знания; и далее: отношение познавательных форм к материалу познания устанавливается так, как будто не существовали формы знания, недостаточность которых и породила гносеологическую проблему; иначе говоря: всякая наука переживает две стадии развития; методы ее сначала развиваются в зависимости от ее материала; потом этот материал выводится из логики науки; логика любой науки — параграф наукоучения.

Теория знания возможна лишь в том случае, если она, во-первых, есть восхождение от путей знания к формам, предопределяющим эти пути, во-вторых, есть норма или связь познавательных форм, в-третьих, есть отношение между познавательной формой и ее содержаниями, независимое от путей, внеопытной предпосылкой которых явилась данная форма. По отношению к такой теории теория знания Канта только загаданная проблема, а не решение.

Сознание дуализма, лежащего в основе проблемы Канта, вело к разнообразным попыткам преодолеть дуализм; к тому обязывала теория знания; но преодолеть кантовскую проблему не могла последующая философия; был слишком велик переворот, совершенный Кантом; докантовский догматизм, на короткое время сраженный, присоединился к критике "Критик"; с беспристрастным видом научных исследователей вольфианцы закапывали Канта. Существует убеждение, что по зубу найденного животного палеонтолог восстановит само животное; впоследствии книги Канта оказались ископаемым мамонтовым зубом; по зубу требовалось определить мамонта, по "Критикам" определить философию Канта; последующие философии, желая окрылить гигантский остов кантианства, зачастую лишь трепетно бились вокруг этого остова; но философии эти одушевляло живое стремление найти истинный познавательный принцип; попытка преодолеть Канта пошла в двух направлениях; одно направление, преодолевая дуализм, получило свое догматическое развитие у Фихте, Шеллинга, Гегеля; другое определилось в Шопенгауэре и Гартмане. И тут, и там подставляли единство; но это единство оказывалось единством метафизическим; нужно было найти гносеологическое единство или по крайней мере гносеологически разо-

брать методы образования всевозможных метафизических единств, как бы мы их ни называли ("Я", "дух", "бессознательное"). Фихте подменил кантовский дуализм телеологическим принципом; Шопенгауэр тщетно пытался найти единообразие в волюнтаризме; формой же этого единства оказывалась двойственность: распадение на субъект и объект; субъект оказался для Фихте телеологической нормой, послужив темой для шеллинго-гегелевских вариаций; субъект же, предоставив миру объекта четыре формы закона основания, проваливается у Шопенгауэра в пучину метафизической воли, от чего гносеологический дуализм Канта превращается просто в метафизическую трещину; с волей же у Шопенгауэра происходит просто скандал; она попадает в свое противоположное, оказываясь в мире представлений под формой закона мотивации. В смещении объекта с объективной действительностью кроется одна из неудач шопенгауэровской метафизики.

Единый принцип допустим в теории знания в том случае только тогда, когда самые формы познания рассматривает он как нисхождение к опыту; степени нисхождения образуют как познавательные категории, так и трансцендентальные формы; всяческое содержание в таком случае выводимо из форм. У Шопенгауэра доля истины заключалась в том признании, которое у него получил мир представляемых объектов; ошибки же вытекали из недостаточного определения субъекта как в отношении к воле, так и в отношении к представлению.

Наоборот, в метафизике Фихте мы усматриваем не самое решение кантовской проблемы, но программу решения.

§4

Причинность, в кантовском смысле, есть познавательный принцип (форма). Связь между этим принципом и иными познавательными принципами нормативна.

Нас озабочивает вопрос, является ли признание познавательной нормы необходимой метафизической предпосылкой теории знания, или же она есть трансцендентальное единство; проще говоря, трансцендентна ли норма? В последнем случае всякая попытка гносеологически преодолеть кантовский дуализм была бы попыткой метафизической; уже в "Критике способностей суждения" мы угадываем у Канта попытку завершить теорию знания метафизикой; ныне мы отчетливо видим, что гносеологическая проблема есть преддверие к новой метафизике; метафизичность самой теории знания заключается в том, что предпосылкой всяческого познания является чисто практический императив; познание должно осуществлять свои цели: оно — целесообразно; в чем же цель познавательной деятельности, направленной к уразумению самое себя? Цель ее заключается в том, чтобы познание предстало нам не как случайный компонент форм деятельности, а как стройный сам в себе замкнутый мир, где норма познания является как единство, а познавательные формы — как средства, определяющие единство познавательной деятельности; существующие отношения между нормой и формами познания практический разум обращает в метафизическую форму целесообразности; этот момент вмешательства практического разума в самую деятельность разума теоретического и является предпосылкой теоретического разума; тут неизбежна гетерономия познавательной деятельности, пока мы стоим у преддверия гносеологической проблемы; но как только мы сознаем, что эта проблема — тщетная проблема, пока

она не завершится теорией, т. е. систематикой познавательных форм, мы уже понимаем, что систематизирующая норма есть норма практического разума; в этом смысле она уже не предельная форма познания, а запредельная — не трансцендентальная, а трансцендентная; категорический императив познания есть неизбежная предпосылка познания; а этот императив самому познанию предписывает быть познанием целесообразным; долженствование в этом смысле, по Риккерт, есть трансцендентная норма; целесообразность есть метафизическое условие в самой теории познания.

Отсюда ясно, что превращение гносеологии в метафизику совершается в то роковое для нее мгновение, когда мы осознаем, что привносим в самое познание этический момент.

Фихте был прав, выдвинув телеологию; оттого-то его гносеология есть в сущности метафизика; он не показал с достаточной ясностью, что превращение гносеологии в метафизику коренится в сущности гносеологической проблемы, что самая эта проблема есть проблема этическая; возникновение ее как критики методов обусловлено практическим разумом; практический разум вмешивается здесь в науку: не ограничивая свободы развития любой науки, он ограничивает пределы истолкования результатов методического знания; он указывает на то, что без самоограничения смысл человеческой деятельности подменяется бессмыслицей; в процессе ограничения методических познаний практический разум воздвигает критическую философию, в которой он, ограничивая себя, является как разум теоретический.

Смысл такой деятельности практического разума стал нам ясен после изумительных работ современного философа Генриха Риккерта, в свете которых еще раз по-новому освещается и Кант, и Фихте.

После Риккерта в новом свете предстают нам основные проблемы познания.

§5

Чем должно быть познание?

В зависимости от решения этого вопроса находится вопрос о ценности познания.

Но прежде всего, что есть познание?

В ответ перед нами вырастает существующее познание в ряде методических серий, не сведенных друг к другу.

Существующее познание открывается перед нами в рядах знания.

Существующего познания в этом смысле и вовсе не существует. Нет познания — есть знания; но знания не познания; если бы они и были познаниями, то из отдельных познаний познание не сложится вовсе. Сумма познаний еще не познание в нашем смысле.

Существующее познание (или знание) есть познание не должное; оно определяется характером механических функций, выполняемых методами существующих знаний.

Должное познание определяется императивами практического разума; оно должно быть в этом смысле и ценным; вопрос о ценности познания должно выдвинуть независимо от того, осуществляется ли эта ценность в данных рядах знания.

Ценность познания определяет нормы истинного познания. Истинное познание, определяющее и осуществляющее свои цели, не может дробиться методическими рядами; эти ряды при посредстве трансцендентальных нормируемых принципов должны стать в подчиненное от-

ношение к познавательным ценностям; ценным является нам все то, что диктует нам практический разум.

Совокупность должных норм, целесообразно расположенных, всецело очерчивает предмет истинного познания.

Истинное познание, по Риккерт, есть познание должного и ценного.

Существует ли истинное познание?

Существующее познание определяется методическими рядами; эти ряды оформливают материал познания. Совершенство методического ряда определяется его объективностью, т. е. независимостью от чувственных влияний и волевых импульсов нашей природы. Материал, подлежащий введению в методический ряд, и является объектом методического познания. Объекты предполагаются данными независимо от нашей познавательной способности, которая сама есть данность в данностях; между тем законы ее диктуют нам определенные способы отношений к действительности.

Прежде чем отождествлять законы познавательной деятельности с нормами истинного познания, следует решить, должно ли делать такое отождествление. И поскольку направление нормативного познания определяется его ценностью, постольку ценность познания не может отождествляться с его объектом; и поскольку объектом познания является познавательная деятельность, постольку ценность познания не в познавательной деятельности; что-то иное определяет эту ценность; это иное, будучи ценностью для познания, само по себе за пределом познания. Суждение Риккерта "*истинное есть ценное*" есть в таком смысле или суждение синтетическое, или "*ценное*", является субъектом суждения; "*истинность*" в том смысле лишь предикат ценности. Ценность не может отождествляться и с кантовской "*вещью в себе*"; "*вещь в себе*" еще не есть предмет истинного познания.

Объективная эмпирическая действительность возникает благодаря способу введения предполагаемого материала в методический ряд. Так возникают объекты познания (вещи в себе); но они не могут определять нормы познания. А ведь эти-то нормы и очерчивают область трансцендентной ценности; эта ценность неопределима познанием; наоборот: она-то познание и определяет; само образование понятия о ценности невозможно; ведь познавательная деятельность образовала бы это понятие; между тем ценность образует познание; никакое гносеологическое понятие не определит ценность никак; между тем гносеологические понятия суть пределы образования понятий психологических; понятия, образованные из действительности, насквозь психологичны; самый класс гносеологических понятий получается из употребления этих понятий в некотором ином, в действительности невообразимом смысле; психологические понятия становятся эмблемами некоторых иных, невообразимых понятий, конечно, понятие о *ценности* не может стать понятием психологическим в обычно принятом смысле; но оно и не понятие гносеологическое; оно как бы эмблема эмблемы; или обратно: долженствование есть эмблема ценности; класс понятий о ценном, не будучи ни гносеологическим, ни психологическим, относится к классу символических понятий. В каком же смысле можем мы понимать символическое понятие "*ценность*" в пределах познавательных терминов? Как абсолютный предел построения гносеологических и метафизических понятий. Всякое иное предельное понятие (вещь в себе, я, дух, воля, гносеологический субъект познания) теоретически сводимо к понятию о *ценности*; самое же это понятие ни к какому понятию несводимо; между тем мы образуем это понятие, подчиняясь велению практического разума. И ес-

ли мы образуем суждение "*ценность есть символ*", мы этим хотим сказать, что 1) *символ* в этом смысле есть последнее предельное понятие, 2) *символ* есть всегда символ *чего-нибудь*; это "*что-нибудь*" может быть взято только из областей, не имеющих прямого отношения к познанию (еще менее к знанию); символ в этом смысле есть *соединение* чего-либо с чем-либо, т. е. соединение целей познания с чем-то находящимся за пределом познания; мы называем это соединение *символом*, а не синтезом; и вот почему: существительное слово "*символ*" происходит от глагола $\sigma\upsilon\mu\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$ (вместе бросаю, соединяю); символ есть результат соединения; существительное "*синтез*" производимо от глагола " $\sigma\upsilon\nu\tau\acute{\iota}\theta\eta\mu\iota$ " (вместе полагаю); когда я полагаю разнородное вместе, то еще не предрешено, соединяю ли я вместе положенное; слово "*синтез*" предполагает скорей механический конгломерат вместе положенного; слово же "*символ*" указывает более на результат органического соединения чего-либо в чем-либо; пользуясь выражением "*органическое соединение*", я не забываю, что пользуюсь им в фигуральном смысле: но образность выражения — удел символических понятий; символизм выражений характеризует низины познания; но и на вершинах познания мы прибегаем к понятию образному; определяя истинность познания его ценностью, мы пользуемся представлением о ценности как о чем-то нам ведомом изнутри; между тем данные нашего переживаемого опыта уже не поддаются психологическому анализу, потому что к ним мы обращаемся, давно оставив за собой психологический метод; там, где имеют силу символические понятия, ни психология как наука, ни теория знания не имеют силы; та и другая дисциплина упираются в класс символических понятий, как в тупик.

Выше мы указываем на то, что самый взгляд на мировоззрение приобретает в наши дни неожиданную форму; теперь станет понятным, если мы выскажемся в том смысле, что теоретического мировоззрения и не может существовать; выше видели мы, что наука его не дает; теоретическая философия вопрос о мировоззрении подменяет вопросом о формах и нормах познавательной деятельности; она ответит, пожалуй, на вопрос, как нам строить мировоззрения; но в этом вопросе самый смысл мировоззрения пропадает, — тем более что способы построения различных мировоззрений теоретический разум отделит от догматов мировоззрения; мировоззрение в таком виде является нам не живым импульсом к деятельности, но мертвым принципом; на вопрос о том, как мне понимать смысл моего существования, теоретическая философия ответит: если *понимать смысл* так-то и так-то (всегда условно), то возможны такие-то методы построений. Алчущему смысла вместо хлеба теоретическая философия подает камень.

Но если смысл определить ценностью, то падают твердыни теоретической философии; мировоззрение становится творчеством; философские системы приобретают символический смысл; в познавательных терминах символизируют они представление о ценности и смысле жизни; нечего в них искать теоретической значимости; теоретическая значимость остается только за гносеологией; сама же теория знания в своей метафизической форме есть ликвидация твердынь чистого разума; в результате такой ликвидации мировоззрение как теория переходит в творчество.

§6

Критическому отношению к проблеме ценности и объектам познания обыкновенно предшествует догматическое принятие понятия познания; оно часто не в состоянии быть основой классификации норм

и форм; самоуверенная узость в установлении границ познания — следствие такого догматизма: агностицизм, релятивизм, скептицизм, гостеприимно принимаемые наукой (так сказать, с черного хода), проникают в парадные чертоги познания; некоторые талантливые ученые тогда прибегают к уловке; они указывают на существование познаний, не совпадающих друг с другом ни в одном пункте; так, например, Гаральд Геффдинг указывает на характерное различие статического познания (научные формы) от динамического (религиозные символы переживаний), в зависимости от того, подводим ли мы содержание знания к условным понятиям науки или условным образам (символам) переживания; почему бы не назвать *динамическое познание* Геффдинга "*не познаваемое*"? Называя "*не познавание*" познанием, мы воскрешаем лишь учение о двойной истине. К чему такой схоластический ритуфель?

Основная проблема познания в строгом разграничении познавательной ценности от объекта; объективное познание ведет к признанию некоторого материала познания (вещи в себе), независимого от воспринимающей способности; материал познания уже рассматривался в истории философии как объект; если это так, то познавательная способность, не могущая всецело ввести в поле своего зрения данного ей материала (в противном случае объект не был бы "*вещью в себе*"), сама становится в зависимость от материала познания; она есть вывод из этого материала, его продукт; так возникает серия метафизических воззрений, удобно сплетающая свои послышки с послышками "*научных мировоззрений*": в зависимости от расположения материала возникает материализм, эмпиризм, позитивизм, скептицизм.

С другой стороны, объективное познание отделяется от объекта; познавательная способность признается данной с одной стороны, объект познания — с другой; всякая зависимость между познанием и объектом признается преждевременной; так возникает критическая проблема у некоторых кантианцев; но выведение опыта из его предпосылок лишает объект познания всякой предметной значимости: содержание выводится из формы; и подобно тому, как научный детерминизм лишает познание всякой самостоятельности, выводя его из простых, объективно данных движений, трансцендентализм лишает объект всяких признаков, оставляя за ним право быть непознаваемой "*вещью в себе*", отрицательно мыслимой, как предельное понятие. Еще шаг в критической философии — и объект познания, вещь в себе, оказывается только мыслимым понятием; так улетучивается в пустоту объективно данный материал познания; изучение законов образования понятий является в то же время изучением законов объективного бытия; бытие становится формой мысли; обоснование этого положения в современной теоретической мысли принадлежит Риккерту. Бытие, по Риккерту, есть форма экзистенциального суждения; истина суждения вовсе не в его бытии, не в совпадении его с предметом; истина суждения есть норма практического разума, предопределяющая и строящая мир объекта; объект есть продукт познавательного творчества; этот вывод делаем мы, и мы не можем его не сделать, иначе стройное построение Риккерта обрушивается в пустоту. Познавательная ценность не может становиться продуктом познавательного процесса; наоборот: познавательный процесс исходит из этой ценности; познавательная ценность не заключается в процессе познания, так же как ценность познания не заключается в его объекте. Познавательная ценность заключается в творчестве идей-образов, опознание которых образует самую объективную действительность; познавательная ценность — в творческом процессе символизации.

Вот тут-то обнаруживается связь между крайним выводом теоретической мысли и лозунгами современных новаторов символистов, выставивших на своем знамени примат творчества над познанием; вот тут-то и открывается плодотворная почва для обоснования символизма. Художник и философ, встретившись завтра, одинаково спросят друг друга: "Куда мы идем? Какие ослепительные горизонты нам светят? Как измерить глубину бездны, развернувшейся под ногами?" И оба согласятся, что пути их отныне — вместе. Отныне художник не может не сознавать, какая провиденциальная тайна заключена в его творчестве; в творческом служении он подчиняется велениям не им созданного долга; он не может не знать, каково обоснование этого творчества в теоретической философии; теоретическая философия через метафизику все более и более переходит в теорию творчества; искомая нашей эпохой теория творчества была бы, в сущности, теорией символизма.

Художник и философ, встретившись в поступательном пути своего развития, уже завтра не разойдутся вовсе; оба знают, что им не идти обратно. Куда возвратятся они? В мир эмпирической действительности? Но такого мира не существует ныне; существуют многие методы знания, выводящие мир из неделимых частиц, сил, ионов и т. д. Но все эти частицы, силы и ионы с необходимостью предстают нам как продукты познавательной деятельности; сама же деятельность — продукт ценности. А в чем ценность? Она не в субъекте, и она не в объекте; она — в жизненном творчестве. Но вместе с тем нам открывается, что единая символическая жизнь (мир ценного) не разгадана вовсе, являясь нам во всей простоте, прелести и многообразии, будучи альфой и омегой всякой теории; она — символ некоей тайны; приближение к этой тайне есть все возрастающее, кипящее творческое стремление, которое несет нас, как бы восставших из пепла фениксов, над космической пылью пространств и времен; все теории обрываются под ногами; вся действительность пролетает, как сон; и только в творчестве остается реальность, ценность и смысл жизни.

Тут возвращаемся мы к деятельности, к этому символическому, т. е. познанием нераскрываемому единству; от объективного данного нам бытия мы взлетаем на края познания, где бытие лишь познанию снится, и оттуда опять взлетаем мы к символическому единству; тогда мы начинаем понимать, что и познание — сон этого единства; во сне просыпаемся мы ко сну; сон за сном срывается с наших глаз; смысл сменяется смыслом; и все-таки — мы во сне; и мы не знаем бодрствующих, пока не сознаем, что самый процесс пробуждения от сна ко сну и есть деятельность, но деятельность творческая; что-то в нас творит свои сны; и потом их преодолевает; то, что творит наши сны, называем мы ценностью; но эта ценность — символ; то, что творится в снах, называем мы действительностями; все действительности эти и красочны, и богаты; но законы действительностей — одни; действительности, воспринятые в законах, являют нам образ объективной действительности; но это так, пока мы вне деятельности; деятельность (понятая как творчество) в мире данном воздвигает лестницу действительностей; и по этой лестнице мы идем; каждая новая ступень есть символизация ценности; если мы ниже этой ступени, она — зов и стремление к дальнему, если мы достигли ее, она — действительность; если мы ее превзошли — она кажется мертвой природой.

Возвращаясь к деятельности, мы узнаем ту самую действительность, от которой уплыли когда-то по морю познания, теперь мы опять к ней вернулись — вернулись на родину; на родине отныне мы пребываем

во веки, потому что все ступени действительностей — только неисчерпаемое богатство родины нашей, цветы и плоды древа жизни; родина наша — когда-то потерянный и возвращенный рай; небо познания, как и земля жизни, отныне — твердь, в которой земля и небо смешиваются в единстве; и потому-то прав Ницше, призывая нас оставаться верными земле; земля здесь — символическая земля Адама Кадмона; герметическая мудрость недаром определяет символический состав этой земли: в нее входит Луна, Солнце, Венера, Юпитер²; ее образует Зодиак; сам человек оказывается Адамом Кадмоном; деятельность недаром заставляет нас видеть мистику в жизни, где странствование за исканием смысла уподобляется искусам неопита, подвергаемого опасностям смерти в земле, в воде и в огне³; смысл — в деятельности; деятельность неразложима, цельна, свободна и всемогуща; чистое познание, прикасаясь к деятельности, наделяет ее терминологической значимостью; термины чистого знания и познания — только символы деятельности; но когда в терминах этих мы подходим к деятельности, мы можем говорить о ней лишь в символических образах; она сама — живой образ, неразложимый в термине; но мы мыслим в терминах; и потому-то наши слова о деятельности — только символ.

Сама трагедия нашего познания есть искус и преддверие к мистике жизни; сначала ищем мы смысла жизни в терминах знания; и этот смысл от нас ускользает; потом ищем мы этого смысла познанием; и его не оказывается вовсе; тогда вопрошаем мы познание, в чем смысл этого познания. И смысл открывается вне познания; самопознание оказывается одной из сторон деятельности; и смысл и ценность деятельности этой в деятельности; если бы мы применили к деятельности условную форму метафизического мышления и спросили: "Что есть объект деятельности?" — деятельность наша ответила бы нам: "Он — это ты"; если бы мы спросили, что есть субъект этой деятельности, то единство нашей деятельности, открывающееся в нас, нам ответило бы: "Я — это ты"; мы идем от себя, как ничтожной песчинки бытия, к себе, как Адаму Кадмону, как к вселенной, где я, ты, он — одно, где отец, мать и сын — одно, по слову священной книги "Дзиан": "Потому что отец, мать и сын стали опять одним" (1-й станс). И это одно — символ нераскрывающейся тайны.

Преодоление тайны — в деятельном пути; на пути просвечивает завеса тайны семицветным светом.

И потому-то близки теперь нам древние слова мудрости: *"Ищи путь, отступая все более внутрь; ищи путь, выступая смело наружу. Не ищи его на одной определенной дороге... Достигнуть пути нельзя одной только праведностью, или одним религиозным созерцанием, или горячим стремлением вперед... Ищи путь, пробуя всякие испытания, чтобы понять рост и значение индивидуальности"*.

§7

Современная теория знания претерпевает кризис; она уже осознала себя метафизикой; более того: современная теория знания должна исчезнуть или стать теорией творчества.

В свете этого кризиса, в свете искания новых путей философского мышления художники, философы и ученые одинаково озабочены пересмотром отношений, существующих между знанием, верой, познанием, творчеством; всех одинаково кровно касаются эти вопросы.

Связь, устанавливающая и нормирующая эти отношения, не может соподчинение религии, науки и искусства превратить в подчинение;

между тем наивное мышление именно так и поступало, и поступает; в результате — ряд естественных заблуждений; заблуждения эти кристаллизованы в многообразных религиозных и философских концепциях; но мы видам теперь всю глубину оснований, на которых эти заблуждения возникали.

Необходимость целесообразности в расположении познавательных принципов друг относительно друга наивное мышление подменяет и биологической, и метафизической телеологией; тут одинаково грешат и Аристотель, и Фихте; целесообразность переносится в действительность; так норма познания становится объектом; и возникает учение об идеях как объективных сущностях, независимых от принципа нашего восприятия действительности; еще шаг, и наивное сознание наделяет эти сущности индивидуальными свойствами нашей природы; или сущности эти становятся носителями физических сил; так образуется мир богов; так телеология превращается в онтологию и космологию.

Искони предмет познания символизировался живым, вечно сущим началом — божеством; а продуктом познания оказывался мир, покрывалом своим занавешивающий бога; предмет познания становился причиной, продукт — действием этой причины; оборачивая причинность, приходили к телеологии: мир становился средством вернуться к божеству.

Но поскольку откровение божества совершается в нас и для нас, постольку условием возвращения к божеству признавалось углубление и очищение личности; отсюда необходимо нравственный оттенок последующих религий; мифологический момент в религии все более и более заменяется мистическим; так "Веды", в классификации Дейссена, переходят в "Веданты", завершаясь "Упанишадами", т. е. собранием правил жизни пустынножителя; еще шаг, и божество отождествляется с нами; Бог — это я, освобожденный от покрывала Майи; здесь адепт становился "Анупадакой" т. е. безначальным (оторванным от рабства), безмирным; в этом пункте обоснованием мистицизма является метафизика; метафизика Шопенгауэра, например, является теоретическим преддверием к "Веданте"; отношение между "я" и "не-я" многократно обсуждается в метафизике; "я" частью отождествляется с субъектом, "не-я" — с объектом.

Греческая философия многократно обсуждала в наивных терминах противоположение между ценностью и миром бытия в школе элейцев

— Платона и неоплатоников; у Парменида и Зенона этой ценностью является божественное единство бытия; и здесь телеология подменяется онтологией у элейцев и космологией у физиков.

Зависимость познавательной способности от объекта преломляется разнообразно то в религиозно-мистических учениях милетцев, то в текущем вихре Гераклита, то в механике Эмпедокла, Анаксагора и Демокрита; объект становится первоначалом и бытия, и познания: огонь, воздух, вода являются этим первоначалом; физика тут соединяется с мистикой в теософию и натурфилософию, воскресая позднее даже у Шеллинга; магия, астрология, алхимия предполагают единство познания и бытия. В "беспредельном" Анаксимандра еще неразрывно сливается метафизика познания с космологическим освещением его как первоначала; *первоначало* здесь не столько принцип логический, сколько образ хаоса, породившего богов и людей; и как ни странно, в наши дни философия *беспредельного* воскресает по-новому в Гартмане, как воскресает в Ницше — Гераклит.

Противоположение между вечной сменой явлений (миром бытия) и неподвижной сущностью (предметом познания) совмещается в пифаго-

рейском числе, которое одновременно и мера вещей, и мера гармонии мира; противоположение продукта познания его предмету — философский нерв всей религии Греции: оно — и в ее исторической эволюции (в борьбе хтонических божеств с олимпийскими), и в примирении этой борьбы трагедией-мистерией.

С другой стороны, названное противоположение отразилось в понятии ценности как этической нормы, а бытия как природного закона; в подчинении бытия норме суть сократовского учения, целесообразное приведение познавательных форм к познавательной норме наделило формы самостоятельным бытием (Платон); мир бытия, поддерживаемый идеями, вот живой образ платонизма; бытие идей, отделяя их от познающего, замыкается в непознаваемом мире объекта (вещь в себе) или отождествляется с объективной действительностью; первое решение платоновского вопроса подчиняет этот вопрос вопросу религиозному; второе решение выдвигает значение эмпирических знаний: Платон воскрешает в Аристотеле.

В настоящее время мы видим всю красоту и всю прелесть этих высоких заблуждений; сила их не в решении познавательных проблем, а в творческом созидании; все эти системы для нас — способы символизировать мир ценного. И потому-то мы свободно читаем символический жаргон этих философов; и потому-то мы свободно свертываем во все закоулки познания, не боясь потеряться. Ведь с нами слова мудрости: *"Ищи путь, отступая все более внутрь; ищи путь, выступая смело наружу"*. Мы ищем в этих системах деятельного эзотеризма и помним, что внешность философии, ее объективная значимость есть только видимый ее покров, обоснование — в умении *приоткрыть, показать*; всякий же вывод, преподносимый нам в виде догмата, пустая сама по себе оболочка ценного; мы должны смотреть не на вывод, а *мимо вывода, сквозь вывод*; чем формальнее он, тем драгоценнее; содержательность вывода в теоретической философии является нам как его нечистота: *сквозь запачканное стекло ничего не увидим; мы должны протереть стекло, через которое смотрим; и потому-то в теории знания, где выводы формальны, а потому и чисты, мы убеждаемся в полноте и богатстве того, что открывается за теорией; не давит теория знания — освобождает от философии; после нее — только творчество, только путь, только свобода.*

§8

Знаменательны итоги наших исканий чистого смысла на путях знания; отыскивая смысл, мы проходим определенные зоны познаний, как бы ряд плоскостей, расположенных одна над другою; каждая плоскость разворачивает перед нами путь бесконечных исканий, пока не осознаем мы, что в ней не открывается смысл; мы как бы выдавливаем смысл из каждой плоскости, перенося его на следующую; но и там его не находим; такими зонами восхождений в настоящее время перед нами являются следующие дисциплины: естествознание, психология, теория знания, метафизика, этика; пять ступеней проходим мы снизу вверх; и едва мы вступаем на каждую из ступеней, смысл наших исканий переносится в следующую; пять основных методических групп оказываются пустыми. Вот перед нами картина природы, влияющая на нас. Мы хотим отыскать ее смысл; и наука разлагает ее на ряд объективно данных частичек; далее эти частички дробятся на атомы, ионы; далее, и картина природы уже для нас эфирное марево; далее это силы; далее картина

природы — продукт работы (шула шарира⁴); и мы останавливаемся; и смысл окончательно нас покидает; внутренние чувства (линга шарира⁵) остаются для нас критерием наших суждений о том, что мы видим: тогда сознаем, что уже стоим на следующей ступени; а когда мы узнаем, что и внутренние чувства подчинены формальным условиям времени, мы поймем, что содержание нас пленившей картины — результат известным образом сложившихся познавательных форм; безличное рассуждающее сознание по всеобщим и необходимым законам предопределило условия опыта так, что в результате получили мы представление о картине природы. Мы сознаем, что уже опять перед нами новая плоскость; но и отсюда выдавливается смысл; рассуждающее сознание предопределено долженствованием (прана⁶); долженствование есть и норма теоретического, и норма практического разумов (манас⁷); когда же познаем мы, что ценность познания вне познания и что самая эта ценность есть символ, осуществляющийся в деятельности, образ которой, в свою очередь, символически, мы начинаем понимать, что в соединении познания с чем-то вся сила; древняя мудрость нас учит, что любовь есть символ этого соединения⁸; древняя мудрость называет эту зону пути особым термином (buddhi*). Чистый смысл выдавливается из познавательного ряда, создав пирамиду из методов, трансцендентальных форм, категории и нормы; пирамида познания, основание которой есть мир, оказывается или висящей в пустоте, или соединенной в вершине своей символическим, запредельным единством; и только в раскрытии этого единства мы приближаемся к смыслу; это единство — не норма познания; символическое единство (ценность) есть как бы норма самой нормы; единая норма оказывается еще глубже, чем то мы видим в метафизике теории знания; но ее раскрытие — в творческой деятельности.

Так невольно в теории знания совершается перелом; она должна стать теорией ценностей; для этого она должна описать и систематизировать проявленные ценности; так невольно приходим мы к изучению творческих памятников со стороны их формы, содержания и взаимной связи. Но и тут встречается нас лестница восхождений; останавливаясь на искусстве, мы видим, что все в нем — одна форма; смысл искусства точно так же выдавливается из собственной сферы; он оказывается смыслом религиозным**.

Рассматривая искусства с точки зрения материала его образующего, мы устанавливаем в творческом процессе лишь закон сохранения энергии и закон сопротивления материала; мир искусств явится перед нами как продукт энергетического процесса, где творчество — столкновение потенциальных энергий (художника и грубого вещества), переходящих в энергии кинетические.

Рассматривая искусства с точки зрения чувств, возбуждаемых нами, классифицируя образы искусств, мы не найдем никаких подлинных принципов классификации, кроме элементов пространственности и временности. Мы узнаем, что образы искусств стремятся к гармонии, а гармония есть музыкальный принцип, подчиненный мелодии; далее узнаем мы, что музыка, искусство чистого движения, подчинена времени, а время — форма внутренних интуиций***, мы ничего не узнаем на этом пути.

* Buddhi в *Тайной Доктрине* есть оболочка Атмы, а Buddha — увенчанный этим знанием; Bôdha — внутреннее понимание этого знания. Bôdhi — название транса, во время которого мы достигаем высшего понимания.

** Подробно этот вопрос разобран в статье "Смысл искусства".

*** См. статью мою "Формы искусства".

Систематика форм подчинит искусство гносеологическим принципам; но и эти принципы predeterminedены метафизикой; и мы обратимся к образам, возникающим в искусствах, с точки зрения проявления в них единства; и вершины художественного творчества явят нам совершенные образы человечества, повлекут нас к вершинам долга.

Но самая метафизика переходит в теорию ценностей; ценность символизуется живой, индивидуальной деятельностью; и эмблемами ценности в искусстве окажутся образы сверхчеловеков и богов. Такова Беатриче у Данте, таковы образы Христа, Будды; искусство переходит здесь в мифологию и религию; в центре искусства должен стать живой образ Логоса, т. е. Лик.

Классификация Ликов венчала бы систематику искусств; но тут встречается нас новый вопрос: что есть Лик? Лик есть человеческий образ, ставший эмблемой нормы. Эстетика здесь является нам как бы этикой; мы встречаемся с гетерономией творчества, точно так же как лестница познаний привела нас к признанию гетерономии познания; определяя ценность познания, мы принуждены основополагать его в творчестве; определяя ценность творчества, мы основополагаем его в познаний; формальная этика оказывается непереступаемой границей между познанием и творчеством; нам понятна обусловленность познания этической нормой; нам понятна такая же обусловленность творчества. Нам непонятно только одно: как совмещается в этической норме и норма познания, и надиндивидуальный предмет эстетического познания; пирамида познаний, как и пирамида творческих, разделяется этикой; норма этических принципов есть трансцендентальная норма; содержание этих принципов — наша жизнь; если мы не превратим норму в идеал, т. е. в трансцендентное существо, адекватное норме, этическая жизнь окажется целесообразностью без цели. Превращение же нормы в существо и явят нам символический Лик этой нормы; при таком превращении быстро соскальзываем мы в религию и эстетику; между тем предел религиозно-эстетического творчества совершенно обратным путем заставляет нас основополагать самый Лик в норме; основополагая так, мы соскальзываем в этику, т. е. в ту же целесообразность без цели; отыскивая далее "*Standpunkt*", мы видим, что решение этой проблемы невозможно без критики самой проблемы познанием; и этическая норма ставится в зависимость от познавательных норм; мы соскальзываем обратно в познание; словом, мы в новом цикле противоречий.

И на этот раз противоречие, по-видимому, безысходно; сущность познания, как и сущность творчества, в их смысле; смысл же отсутствует и тут, и там; или же отыскание смысла и ценности жизни подкидываются: со стороны познания — в творчество, со стороны творчества — в познание; познание и творчество вытаскивают друг друга из одной бездны, в которую тем не менее оба они погружены.

Познание оказывается мертвым познанием; творчество оказывается мертвым творчеством; вселенная становится катакомбой, в которой заключены мы — мумии; и потому-то все выходы в запредельное (со стороны познания — в творчество, со стороны творчества — в религию) суть фиктивные выходы: наше стремление показывает ряд фокусов, основанных на передержках, чтобы оправдать себя, как стремление живое; тем не менее оно — мертво. Тут вторично и, по-видимому, окончательно оправдывается скептицизм подлинной гносеологии при попытках решить проблемы познания трансцендентной реальностью, оправдывается и нежелание подлинного художника признать за творчеством религиозный примат; художник и гносеолог как будто противятся

желанию их обморочить грезами о запредельном; и в этом сказывается здоровый инстинкт.

Так ли?

Попытки монистического решения познавательной проблемы увенчивают кантовский дуализм; попытки монистического решения проблемы творчества увенчивают эстетику ее религиозными предпосылками; на обоих путях нас встречают два цельные мирозозерцания; но, сталкиваясь уже над преодолеваемым дуализмом, мирозозерцания эти приводят нас к новому дуализму, который этика примиряет лишь тем, что усаживается между двумя несоизмеримыми безднами; в сущности, этика не соединяет, а разделяет.

В глубине познавательной бездны встречает нас ряд метафизических единств; в глубине другой бездны ряд универсальных, надындивидуальных Ликов.

Единственно, что остается нам, это параллельно расположить Единства и Лики без всякой возможности их соединить; этой-то параллелью занимались тайные доктрины всех веков; в настоящее время это — области теософии; расположению метафизических единств по степени юс запредельности должно соответствовать в теософии расположение центральных символов религии, тоже по степени их запредельности; соответствие часто принимается за синтез; но синтез и здесь оказывается лишь параллелью; если не выдерживается здесь честный дуализм и, соскальзывая в монизм, мы начинаем серию предельных творческих символов выводить из предельных метафизических понятий, то мы впадаем в отжившую ересь религиозного гностицизма; обратно: соскальзывая в монизм, мы самые эти понятия рассматриваем как продукт действенных, сущих символов; тут мы впадаем в ересь магии и теургии; мы говорим в том и другом случае, что такие соскальзывания с пути суть ереси; говоря так, мы вовсе не умаляем значения гностики магии и теургии; наоборот, современное человечество лишь вступает в период, когда проблемы гностицизма, магии и теургии вырастают во всем их значении; мы говорим, что это ереси, лишь потому, что в обоих случаях свертываем мы с прямого пути решения основной проблемы ценности; теософия должна возноситься над гностикой, магией и теургией; но теософия, как таковая, не решает проблемы: у нее нет средств ее решить; честно, открыто должна она смотреть в оба ряда пределов, сознавая, что нет объединяющего эти пределы единства и что она глядит в пустоту.

Высочайшие исторические религии, поднимаясь к вершинам теософии, принимают либо форму гностицизма, переходящего в мистический критицизм, либо форму теургии, граничащей с магией; в первом случае они имеют мужество, отрицая примат творчества, разлагать его орудием ими отрицаемого познания; во втором случае религиозным творчеством пропитывают они (как магия) познание или пытаются разрушить его (как теургия) при помощи тайнодействий. Характерно, что буддизм слишком часто принимал оттенок мистического критицизма, а христианство — теургическую форму мистерий в учении о таинствах.

Теософия есть систематика систематик; она — как бы внемирный взгляд на мир и природу человека; она ничего не преобразует, не преодолевает, ее смысл в завершении; она завершает бессмыслицу: систематизирует сумму бессмысленно возникших образов, форм и норм. Существующая теософия является нам то в виде гностических синтезов, то в виде отпрысков когда-то бывших магий, теургии и религиозных систем; действенность ее лишь в том, что она еще не возвысилась до

задач истинной теософии; в настоящую эпоху теософия есть лишь преддверие к серии воскресающих то новых, то старых, в современности еще не окрепших течений; оттого-то скрыт от нас ее страшный, душу ледящий смысл: увенчать в систему драму наших познаний без цены и страданий без смысла; еще она идет к своему царству — туда, где закрываются очи, опускаются руки, останавливается сердце...

Поднявшись по лестнице познаний, мы видим, что лестница эта полна глубочайшей ценности хотя бы уже потому, что она определяет искание этой ценности в *другом*; но основополагая ценность в *другом*, мы ничего не видим, кроме творчества, основополагаясь же на вершинах этого творчества, мы быстро соскальзываем по лестнице творчества вниз. И обратно: поднявшись по этой лестнице, мы видим, что она полна глубочайшей ценности хотя бы уже потому, что определяет искание ценности в *другом*; отыскивая это *другое*, мы приходим к познанию, и в свою очередь оказываемся без ценности, подменяя проблемы познания, т. е. идя в обратном порядке от познания к знанию; так вертимся мы в роковом колесе: обе лестницы сохраняют свою силу и ценность лишь в том случае, если они — продукты ценности: какая-то ценность должна их объединить; но в условиях познания нет начала, объединяющего оба ряда, как и в условиях творчества не оказывается такого начала; это начало — постулат, объединяющий *то и это*; здесь на высотах, где и познания, и творчества оказываются под нами, мы остаемся в полном уединении и покинутости; от нас зависит принять последнюю эту бессмыслицу, как смерть, или как последний искус; но, помня ряд снов, которые с нас спадали, пока поднимались мы на высоты в деятельности познания и творчества, мы не можем не думать, что тут — искус; самая свобода нашего решения отсутствием каких бы то ни было критериев истинности, долга, ценности заключается в подчинении себя ценности, самый гносис служит нам гарантией того, что постулируемое единство действительно; но у познания нет уже никаких форм, чтобы выразить это единство; и от того-то единство наше — непознаваемый, нерукотворный символ; норма, единство, субъект суть символы этого символа в терминах метафизических; *безусловное, бездна, парабраман* суть символы этого символа в терминах мистических доктрин; самое творчество, поднимая нас по лестнице творчеств к высотам теургии, должно было нас зажечь тройственным огнем любви, надежды и веры, чтобы ждать в пустынях бессмыслия действительного нисхождения непознаваемого единства; магия экстаза должна соединиться со льдом гносиса, чтобы постулируемое единство свободным утверждением превратить в самое условие познания и творчества; мы должны принять символ как воплощение; если познание наше еще не замерзло, как лед, творческий экстаз не превратил нас в пламя, а мы уже поднялись к вершинам последнего искусства, живая вода познания затопит тлеющий в нас творческий уголь, а этот уголь превратит воду в пар; в парах и в золе пропадет для нас смысл существования, и единственный ответ, который получим мы здесь, будет таков: "*Горе, горе на земле живущим*"... Здесь, в последних пустынях бессмыслия совершается в нас над миром и нами воистину Страшный Суд.

Вот куда теперь переместилась искомая ценность; она оказалась вне бытия, вне познания, вне творчества; но это потому, что все, что мы знаем о бытии, еще не ценность; все, что узнаем мы при помощи познания, не ценность вовсе; все, чего добиваемся мы в творчестве, само по себе не имеет ни смысла, ни ценности. Обыденная наша жизнь? Но ее распыляет наука. Пылинки жизни? Но они игра нашего познания. Позна-

ние? Но оно — в долге. Долг? Но долг в творчестве. Творческая форма? Но ее ценность — в понимании процесса созидания. Созидание форм? Но оно в созидании себя. Созидание себя? Но оно в превращении себя в образ и подобие богов. Боги? Но они — эмблемы иного. В чем же это *иное*?

Тут слетают с нас все сившиеся нам сны: бытие, наука, познание, искусство, религия, этика, теософия — пролетает все; все ценно лишь постольку, поскольку нам намекает; мы остаемся в абсолютной пустыне, погружаемся в Нирвану небытия; и по мере нашего погружения безмолвие посылает нам голос: "*Это — я*".

Единство жизни в процессе нашего в нее погружения; только по мере того, как пересекаем мы зоны познаний и творчеств, несказанная глубина нашей жизни наполняется звуками, красками, образами.

Перевал, переживаемый человечеством, заключается в том, что бьют ныне часы жизни — познанием, творчеством, бытием — великий свой полдень, когда глубина небосвода освещена солнцем. Солнце взошло: оно давно уже нас ослепляет; познание, творчество, бытие образуют в глазах наших темные свои пятна; ныне познание перед глазами нашими разрывает темные свои пятна: оно говорит нам на своем языке: "Меня и нет вовсе". Творчество ныне перед глазами нашими разрывает темные свои пятна; оно говорит: "Меня и нет вовсе". Обыденная наша жизнь перед глазами нашими разрывает темные свои пятна; она говорит: "Меня и нет вовсе".

От нас зависит решить, есть ли что-либо из того, что есть.

В нашей воле сказать: "Нет ничего." Но мы — не слепые: мы слышим музыку солнца, стоящего ныне посреди нашей души, видим отражение ого в зеркале небосвода; и мы говорим: "Ты — еси".

§ 9

На высотах познания (A_3), как и на высотах творчества (C_3), мы принуждены постулировать некоторым единством (B), символами которого являются и метафизические единства (A_3), и единства образов творчества (C_3); единство метафизическое не может определяться ни нормой познания, ни познавательной формой, ни формами научных методологий; оно само их определяет; единство творческих форм в свою очередь неопределимо образом Музы, формами символизации, формами образов и их содержаний; но оно выражается "В"; "В" — это символ, определяемый со стороны познания и творчества; наоборот, определяясь посредством "В", познание и творчество — символы этого символа; символ "В" поэтому называем мы воплощением; в более широком смысле символ графически изобразим как треугольник, образованный вершинами познания, творчества и их постулатом (A_3BC_3); в центре этого триединства — ценность и смысл жизни; насколько лежит этот символический треугольник смысла и ценности бытия глубже, нежели принято его полагать, показывает приводимый графический чертеж (1). Разберемся же в этом чертеже.

Треугольник A_1BC_1 лежит четырьмя этажами выше науки и двумя этажами выше теории знания; это значит, что символ ценности является предпосылкой предпосылки теории знания. Символическое триединство (A_1BC_1) венчает собой другой треугольник (A_3BC_3), в углах оснований которого находятся гносеология и религиозное творчество; это значит, что ценность деятельности соединяет огонь религиозного творчества и лед гносеологических исследований: теория знания, этика, теология,

Линия высоты, пересекая пирамиду до середины верхнего треугольника, графически указывает, на какой ступени деятельности кончается дуализм между познанием и творчеством; теория символизма должна отправляться от единой цельности, а для этого ей необходимо отыскать теоретически место этой цельности, чтобы отсюда уже дедуцировать деятельности, изображенные в виде системы подчиненных и соподчиненных треугольников. Всякий треугольник, изображенный на чертеже и находящийся в вершине, господствует над нижними треугольниками; так: эстетическое творчество господствует над примитивным творчеством символов, мифотворчеством и идолотворчеством; религиозное творчество господствует над всеми этими творчествами, а кроме того, еще над творчествами техники, быта, права, и далее — над бытием. Теургическое творчество имеет силу преобразовать не только все эти деятельности вместе с религией, но оно еще изменяет психологию, технику, бытовую мораль, теологию, этику; чтобы узнать, на какие деятельности простирается власть метафизики, достаточно перечислить деятельности, находящиеся под ней; так, из деятельностей, подчиненных теургии, у метафизики отнимется примитивный символизм, мифотворчество, эстетическое, правовое и религиозное творчества; но к ней прибавится теория знания, гносеология, психология и т. д.; этика, например, видоизменяется в зависимости и от метафизики, и от теургии; потому-то, пока Символ не увенчает пирамиды деятельностей, мы обречены в этике на дуализм; этот дуализм отразится в психологии наших чувств, в технике, в формах быта, в творчестве этих форм; отразится в бытовой морали; отразится в самом переживании и сознании бытия.

Все это мы выводим из нашей диаграммы, которая представляет собой эмблему цельной символической теории. Рассматривая многообразно приведенную диаграмму, мы получим цельное представление о том, как должна быть построена теория символизма.

§ 10

Единство есть Символ.

На этом положении должны мы остановиться. Как определим мы Символ в метафизических терминах? Метафизическое определение Символа — наша ближайшая задача (графически в символический треугольник входит и метафизическое единство).

Прежде всего символическое единство есть единство того, что называли мы в теории знания содержанием и формой.

Символическое единство есть единство формы и содержания.

Такое определение единства еще условно, как условно самое понятие о Символе.

Следует остановиться на характере условных понятий.

Первоначально мы полагаем, что в понятиях отображается представляемая действительность: истина в таком случае есть совпадение предмета с представлением о нем; условные понятия отличаются от понятий действительных; действительные понятия совпадают в процессе представивания с самими предметами действительности; условные же понятия не совпадают ни с каким предметом действительности; они тогда являются продуктом бесцельной игры понятий, оторванных от предметов; если это так, условные понятия коренным образом отличаются от понятий действительных; действительные понятия отображают истинное; в условных понятиях такого отображения нет; в этом смысле условные понятия суть понятия ложные; и если понятие о Символе

условно, то с образованием класса символических понятий мы удаляемся одинаково и от действительности, и от истины. Мир символов есть мир фикций; всякая символизация есть ложное обозначение предметов, существующих в терминах, которым ничто не соответствует; символизм в этом освещении разлагает мир действительности.

Суждение "*единое есть Символ*" равнозначно тогда суждению "*единое есть то, чего нет*"; мы остаемся с текущей множественностью; мы тогда говорим: "Все — течет" (*πάντα ρεῖ*).

Таковы обычные нападки на символизм; всякие попытки обосновать символизм разобьются об эти простые суждения.

Но это — не так.

Отношение между понятиями условными и действительными есть отношение зависимости, а не противоположения; либо понятия действительные являются классом понятий условных, либо условные, понятия являются классом понятий действительных.

Условное понятие не прямо опирается на отображаемый предмет; между этим понятием и предметом лежит ряд переходных понятий; эти понятия — понятия действительные; условные понятия в таком случае суть не прямые действительные понятия; но прямыми действительными понятиями не исчерпываются умственные построения; всякая научная теория с этой точки зрения есть классификация понятий действительных или даже одного рода этих понятий — понятий о действительности; основанием же классификации не может быть понятие о действительности; и если оно располагает понятиями о действительности в известном порядке и в этом смысле является действительным, то, с другой стороны, оно одновременно и условное понятие, потому что в действительности нет предмета, ему соответствующего; если же оно — основа классификации понятий о действительности, то оно понятие истинное; но истинное понятие, есть понятие, соответствующее действительному предмету; если же этого предмета нет в действительности, то или истина не есть совпадение предмета с представлением о нем, или предмет не есть предмет действительности, или основа классификации есть понятие ложное.

В таком смысле основой всяческой классификации понятий о действительности является условное понятие.

Далее: мы видели необходимость обработки теорией знания понятий науки; гносеологические понятия не опираются на действительность; наоборот: они — предпосылки самого возникновения процесса представления действительности; основание научной классификации опирается на предпосылку действительности; более того: теория знания — рычаг, перевертывающий действительность; гносеологическое понятие, будучи понятием условным, предопределяет опыт, организация которого впоследствии рождает класс понятий о действительности; в таком освещении условные понятия для рассуждающего сознания оказываются более действительными, чем понятия о действительности; условные понятия оказываются особого рода классом действительных понятий; или даже более того: понятия, первоначально принятые за действительные, оказываются непрямыми условными понятиями.

В этом освещении понятиями символическими оказываются и общие понятия в науке, и понятия о всеобщем в теории знания; теория знания отвлекается от всяческого психизма; все же понятия о действительности суть понятия психологические; но в процессе исторического образования понятий все понятия добываются из действительности; в этом смысле все они психологичны; гносеология, пользуясь психологическим поняти-

ем ("форма", "норма" и т. д.), тем не менее стремится придать этому понятию особое, в психологии не содержащееся значение, пытаясь замаскировать этим значением его психологический смысл; в таком смысле гносеология насквозь условна; необходимость же ее коренится в том, что она предопределяет опытные науки; поэтому условные понятия ее знаменуют то, чего не может содержаться в действительности; условные понятия о действительности суть понятия эмблематические; эти же последние лежат в основе как понятий действительных, так и понятий, которые первоначально называли мы условными; данность нам мира действительности и мира сознания одинаково объединяет действительность и сознание в образ имманентного бытия; понятия эмблематические имеют дело не только с сознанием или с бытием, но и с данностью того и другого в содержаниях; нормативные понятия, опираясь чрез посредство этики на образы ценности и выводя, в свою очередь, методические понятия науки, перекидывают мост между миром образов и миром терминов; эмблема принимает вид аллегории, когда она истолковывает известное единство образов в метафизических терминах; и эмблема становится понятием нормативным, когда она предопределяет известную систему понятий; в том и другом случае она — единство этих систем; в метафизике и этике эмблема становится аллегорией; в теории знания она — норма. Аллегория есть *связь* в сознательно выбранной и расположенной системе образов; норма есть связь познавательных форм; но мы уже видели, что норма и образ ценности взаимно обусловлены; аллегория есть метафизическое истолкование этого образа; эмблема есть некоторая схема, посредством которой норма становится аллегорией⁹.

Но между образом действительности, понятым как образ ценности, и образным понятием (аллегорией) еще нет единящего начала; образ всей действительности, данный в отвлеченном термине, есть метафизическое понятие; эта действительность, данная в образе ценности, есть явленный Лик мирового единства.

Понятие менее отвлеченное по сравнению с понятием более отвлеченным есть образ; между понятиями существуют степени наглядности; существуют понятия более или менее образные; понятие научное есть один предел в этом ряде; наоборот: я могу систему строгих научных понятий заменить системой понятий более образных, так или иначе облекающих научные понятия; аллегории в этом смысле являются понятиями, приближающими условные, научные и гносеологические понятия к образам действительности (так, образ хаоса может быть аллегорией дурной бесконечности, сама бесконечность — образ, аллегория числового ряда); аллегорические понятия не возвращают условные понятия науки к понятиям о действительности, из которых в истории генетически сложились эти понятия; наоборот: аллегорические понятия еще более удаляют условные понятия от понятий о действительности; между тем аллегорические понятия суть понятия выводные из группы образов, так или иначе опирающихся на действительность; в этом смысле аллегорические понятия суть не прямые образы, но они, однако, уже не понятия условные; условное понятие соединяет в себе черты данной в понятиях действительности с чертами образов, не всегда данных в действительности; аллегория произвольно соединяет образы действительности в комплекс, не данный в действительности; этот комплекс есть образ новой действительности, отличающейся от дайной так, как отличается ценность от бытия; и потому-то преобразование образов действительности (творчество) либо является предпосылкой самой аллегии, либо образ-

ным ее выводом; аллегория с одной стороны опирается на познание, с другой стороны опирается на творчество; но творчество не может всецело опираться на познание, как и познание не может всецело опираться на творчество; аллегория сводима к эмблеме; итак, эмблема, т. е. схема, оказывается основой классификации понятий условных, действительных и аллегорических; *все три группы понятий суть понятия эмблематические.*

Эмблема есть всегда эмблема некоторого единства; вершину классификации эмблематических понятий должно занять такое понятие, которое самый эмблематизм понятий выводит из единства; это единство само по себе уже не есть эмблема, а то, что побуждает наше понятие строить систему эмблематических понятий; выше мы видели, что таким единством не может быть метафизическое единство; следовательно, самое понятие о метафизическом единстве есть эмблема.

Потому-то самое понятие единства дано в эмблематических терминах; эмблему эмблем, как абсолютный предел для всяческого построения понятий, мы и называем со стороны познания Символом.

В этом смысле мы говорим: *"Единство есть Символ"*.

При этом мы уже лишаемся права как бы то ни было определять единство в терминах науки, психологии, теории знания, метафизики; определение понятия Символа как понятия условного условно: такое определение совершаем мы в терминах условных понятий; понятие о Символе как единстве есть самое условие эмблематизма понятий; понятия же условные и действительные суть подтипы общего типа эмблематических понятий.

§ 11

Символическое единство есть единство формы и содержания.

Прежде всего мы должны сказать, что такое определение есть определение условное; единство проецируем мы в плоскость метафизики; тут уже видим мы, что объект истинного познания является вместе с тем и познавательным продуктом; познавательные продукты — содержания познаний; субъект познания отождествляется с формой; далее: видим мы и то, что субъект познания надындивидуален; следовательно, продукты субъекта в генетическом развитии индивидуального познания являются объектами этого познания; надындивидуальный субъект проявляется в рассуждающем сознании; вот почему это проявление субъекта как рассуждающего сознания заключается в самоограничении; путем самоограничения продукт надындивидуального субъекта является как объект; мы предносимся сами себе как продукты деятельности; наше развитие заключается в том, чтобы путем превращения продуктов в объекты подняться до надындивидуального сознания (т. е., говоря языком мистиков, в себе самом открыть подлинное "я"); во всяком случае, нравственный императив предписывает нам такое отношение к познанию, обуславливая его, предопределяя форму его нормой; но предопределение возможно лишь в том случае, если оно — целесообразно; чтобы целесообразность была действительной целесообразностью, мы должны предположить, что познание субъекта является нам как цель, а познание объекта как средство, ведущее к этой цели; но если это так, между субъектом и объектом существует взаимодействие; элементы содержания (средства) носят уже в себе элемент целесообразности (т. е. форму) и обратно. Форма и содержание суть проявления некоего единства. Читатели да простят мне фихте-шеллинговские перепевы; но филосо-

фия Фихте и Шеллинга, не имея прямого гносеологического смысла, имела смысл глубоко этический; без этих переживаний не обойдется любая метафизика; между тем необходимость такой метафизики — постулат теории знания.

Наоборот, в гносеологии и психологии такое отношение формы к содержанию невозможно; гносеология и психология отправляются от данности; в первом случае предполагается данность материала познания и данность познавательных принципов; во втором случае признается данность физического и психического ряда.

Теория знания конструирует содержания (объекты) из познавательных форм; но тогда форма ее повисает в пустоте; через представление о форме как норме теоретический разум становится практическим, а идея разума превращается в идеал; идеал же есть существо, адекватное идее, т. е. нечто, заключающее форму и содержание в неразложимом единстве. Требование единства ведет к метафизическому определению его как единства, заключающего в себе форму и содержание.

Мы уже знаем условность такого определения; мы знаем и гносеологическую его несостоятельность; но мы знаем еще большую условность того, что называют действительностью научного определения; знаем гносеологическую несостоятельность самой гносеологии; клин вышибаем мы клином; но мы помним, что этот метафизический клин неизбежен, что он определяет искание ценности в *другом*; и мы его принимаем как эмблему, приближающую нас к *Символу*.

Так мы понимаем неизбежность метафизической проблемы; мы понимаем и неизбежность для метафизики вращаться все в том же роковом круге противоречий, из которых единственный выход — к понятию о Символе¹⁰.

Мы видим широковещательность бывших метафизических систем; мы видим последующий крах метафизики; но мы обязаны совершить неприятную для самолюбия разума переправу через метафизику, помня, что узкие врата приводят нас к спасительной свободе.

§ 12

Символическое единство есть единство ряда познаний в ряде творчеств; но уже при метафизическом определении этого ряда мы раскалываем единство.

Все то же единство венчает лестницу творчеств, являясь нам в образе и подобии человека; вот почему лестница человеческого творчества оканчивается уподоблением человека этому единству; говоря языком религий, творчество ведет нас к богоявлению; мировой Логос принимает Лик человеческий; вершина творчества указывается словами Апокалипсиса: "Побеждающему дам сесть со Мною на престоле Моем, как и Я победил и сел с Отцом на престоле Его". И потому-то, определяя теургию со стороны метафизики, мы скажем, что задача ее — метафизическое единство явить в образе человеческом (в Лике) — слово (принцип) претворить в плоть (в содержание нашей деятельности); на образном языке это значит: Слово претворить в Плоть. Вот как об этом говорит апостол: "В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог". И еще: "О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали, и что осязали руки наши, о Слове жизни".

Лестница творчеств, Символ являя во Плоти, самые метафизические определения подчиняет теургической практике.

Как только мы пытаемся эмблематически представить единство в ряде познаний и в ряде творчеств, оно уже является нам двойственным; самое выражение "*Слово, ставшее плотью*" обрекает нас на двойственность; всякое вообще суждение о единстве невозможно; всякое суждение состоит из субъекта и предиката. В суждении "*Слово есть Плоть*" глагол "*есть*" оказывается связью: двойственность предполагает единство; и потому-то единство, распадаясь на двойственность, являет первую триаду единства; триадность есть первое определение единства; она символ этого единства; потому-то мы символическое единство и называем Символом, что изображаем его как триаду.

Эта триада (Есть, Слово, Плоть) — Символ. То, что утверждается Символом, есть единство Слова и Плоти; отсюда метафизически понятно, что во всяком суждении мы встречаемся, по Риккерту, с четырьмя элементами: 1) субъектом, 2) предикатом, 3) связью, 4) категорическим императивом (утверждением). Суждение *Слово есть Плоть* в сущности принимает следующую форму: "*Да будет Слово — Плотью*". Символическое обозначение первоначального единства именно в "*Да будет*"; а потом уже единство распадается на двойственность: "*Слово — Плотью*".

Все же суждение есть эмблема как символического единства ("*Да будет*"), так и двойственности ("*Слово — Плотью*"), и тройственности ("*Слово будет Плотью*"), и четверичности ("*Да: — Слово будет Плотью*"); в последнем суждении связь "*есть*" есть связь между единством ("*Да*") и двойственностью (*Слово — Плоть*). "*Есть*" одинаково относимо и к "*Да*" ("*Да — есть*") и к "*Слово — Плоть*" (*Слово есть Плоть*)¹¹.

Вот почему со стороны метафизики единства становится понятным, что теория знания Риккерта отмечает три конститутивных формы познания: норму (*Да*), категорию данности (*есть*) и трансцендентальную форму (*Слово — Плоть*); и понятно, почему трансцендентальными формами являются и данные нам формы познания (слово, принцип); и данные нам образы действительностей (плоть). Норма, категория данности и трансцендентальные формы суть только необходимые эмблемы теории знания, в которых символизируются единство, двойственность и тройственность; но это — символы. Вся символика единства, какую встречаем мы у Фихте, была попыткой включить это единство в плоскость метафизики. "Философия тождества" Шеллинга так же поступала с двойственностью; метафизика Гегеля обосновывала тройственность в виде закона диалектического развития; основания метафизик Фихте, Шеллинга, Гегеля понятны; но положения этих систем, как систем только метафизических, обрекли попытки Фихте, Шеллинга и Гегеля на полную неудачу: вместо того, чтобы понять символизм всяческой метафизики, они всяческий символизм, наоборот, выводили из метафизики; последствия такой подмены не могли не оказаться чудовищными в свете науки и в свете творчества.

Точно так же, принимая вершину всякой творческой символизации (Богоявление) за нечто само по себе действительное и утверждая эту новую действительность в мире бытия познанием (тогда как она действительна лишь для творчества), разлагали теургическое единство в норме символизации (религии) и в норме морали; в таком освещении область теургии распалась на область творчества религиозных символов (религию), область утверждения этих символов как догматов (теологию) и область этики; попытки систематизировать первую из этих областей вели к всевозможной серии учений о Софии, душе мира и о прочих

эмблемах гностической теософии; вторая область превратилась в споры о "*Filioque*"; третья область превратилась в учение о нормах поведения.

Точно так же неудачи, преследовавшие все виды метафизических единств, разложили метафизику окончательно; и только необходимость ее как связи познавательных форм видоизменила самую метафизику в гносеологию, теорию знания и этику.

Этическая деятельность оказалась, таким образом, с одной стороны, в зависимости от творчества; она превратилась в вид творчества; с другой стороны, этику могли бы предопределить и познавательные нормы; этику можно рассматривать и как особый вид познания; этику перерезала линия раскола между познанием и творчеством; этика предопределена символическим двуединством.

Символическое триединство в дуализме раскалывается на два триединства: на метафизику и теургию. В области первого триединства познавательный символизм под всеми эмблемами конструировал триадность (бессознательное — воля — представление; или: единство — субъект — объект).

В области второго триединства символизм творчества отображался многообразно: я — ты — он, я — Бог — мир, тело — душа — дух.

Но два триединства, в свою очередь, неминуемо распадаются на новые ряды триединств: метафизика распадается в гносеологии, теории знания и этике; теургическое триединство распадается в религиозной символике, догматике (теологии) и этике.

Гносеология. Здесь имеем мы триединую эмблему (форма познания, содержание познания и норма); у Канта, например, эта эмблема принимает следующий вид: познавательная деятельность, категории, синтетическое единство самосознания.

Теория знания. Здесь эмблема триединства принимает уже иной вид: норма познания, норма поведения, форма морали.

Этика. Здесь эмблема триединства такова: форма морали, содержание морали, норма.

Теология. Здесь триединство принимает вид: содержание морали, норма поведения, норма религиозного творчества (троичность)¹².

Религия. Здесь мы имеем эмблему: содержание морали, форма творческих символизации (вершина искусств), норма творчества (или Дух, Сын, Отец); характерно, что именно в форме творческих символизации происходит совпадение искусства с религией; Аполлон-Мусагет является эмблемой религиозного символа "*Сына*".

Если мы вернемся теперь к нашему графическому изображению пирамиды эмблем, то мы поймем необходимость символизации верхнего треугольника рядом описанных треугольников; сумма треугольников составляет первый большой треугольник. Большой треугольник есть символ нашего триединства; триединство же есть символ единства. Единство является нам в виде символа; и потому-то, касаясь его в терминах познания или в терминах творчества, мы говорим о нем языком символов; в этом смысле должно понимать суждение: "*Единое есть Символ*".

Пока не найдем мы области смысла и ценности в пределах этого треугольника, все виды символизации условны; и потому-то мы имеем право говорить им наше "*нет*".

И когда формы познания, оковав науку со всех сторон, пытаются заковать вместе с ней и свободу нашей деятельности, мы говорим наше "*нет*" в ответ на все гносеологические трактаты; когда же хотим мы мотивировать это "*нет*" на языке, доступном гносеологии, мы говорим,

что ее завершение в теории знания; когда же норма предпишет целесообразность нашему практическому и теоретическому разуму, мы и этой целесообразности скажем *"нет"*; и форма отрицания целесообразности есть указание на метафизические предпосылки самой теории знания. Точно так же отрицаем мы смысл этики, указывая на ее зависимость, с одной стороны, от творчества, с другой стороны, от метафизики.

Точно так же свобода наша отрицает религию и теологию; и когда нам говорят в терминах догматики об Отце, Сыне и Духе, мы трижды отрекаемся от этих имен; мы отрекаемся от имени Отца, потому что Отец в Сыне; мы отрекаемся и от Сына, потому что Он в Духе и Истине; мы отрекаемся и от Духа, потому что Дух — в нас, потому что все содержит в себе Единый Лик, который вечно грядет к нам: в нас и вокруг нас.

Но мы говорим наше *"нет"* и этому Лику, как говорим мы *"нет"* всем метафизическим, единствам; и тогда остаемся мы в совершенной пустыне, где и совершаем выбор между нашим *"Нет"* и *"Да: есть"*.

Принявший *"Да, есть"* получает дар лучом своего зрения видеть область этого *"Да"* сквозь все низшие треугольники; принявший *"Да"*, сохраняя весь скепсис, начинает понимать, что собственно хочет сказать метафизика при помощи своих условных единств и что хочет сказать *творчество*, когда оно утверждает: *"Побеждающему дам сесть со Мною на престоле Моем, как и Я победил и сел с Отцом на престоле Его"*. Все виды догматов и все виды дисциплин переливаются тысячецветной радугой; в каждом цвете поет ликующее: *"Да, да и да"*.

Обретая утверждение, я не теряю права отрицать и смеяться над всеми догматами там, где догмат утверждается как ценность; но мой единственный догмат — не догмат познания; и вовсе он не троичность; моим догматом не становится ни *"Слово, ставшее плотью"*, ни *"Плоть, ставшая Словом и Зрением"* (многоочитые серафимы). Догмат мой только в одном: *"Да, да и да"*.

Когда я хочу развивать этот догмат, я имею право прибавить: *"Да, да, — есть"*. И далее: измеряя поток времени, над которым я встал, вижу я, что и во времени *это — будет*; & я говорю с улыбкой: *"Да, да — будет"*. А когда взором измеряю я далекое прошлое, я вижу предстоящее великолепие окружающей действительности; в настоящем — все тысячелетнее прошлое человечества; оно говорит со мной улыбками окружающих, оно улыбается мне историей, памятниками религий, искусств, мое прошлое; и я отвечаю ему: *"Да, да, — было"*.

Большого мне и не надо.

А что будет, что есть, что было — это уже язык эмблем; на этом языке говорят со мной догматы: я отвечаю им моим *"Да"¹³*.

Как только я поднимаюсь в области моей радости тайной, дух мой утопает в центре вершины; его окружают стороны треугольника, а линия времени описывает вокруг этого треугольника окружность; бывшее в начале становится будущим, как и будущее становится бывшим в начале: свет ослепительный пронизывает все.

Изображенный выше чертеж принимает тогда иной вид; мы видели, что малый треугольник вершины символизировался большим верхним треугольником, который в свою очередь распадался на два больших нижних, перекрещивающихся углами в *"бытии"*. Верхний треугольник мы описали: в него вошли гносеология, теория знания, этика, теология, религия, метафизика, теургия, теософия; и его увенчала ценность.

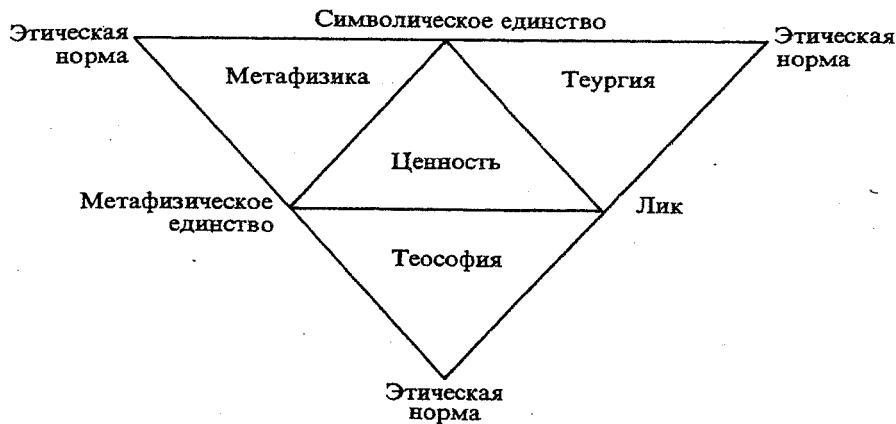
В процессе восхождения к ценному обесценивался смысл всего, что не ценность; теперь же вершина становится центром и освещает нам все,

что прежде казалось пустым. Мы уже знаем, что в этой области форма и содержание неделимы; оставляя треугольники метафизики и теургии в соединении с треугольником ценности и, вместе с тем, соединяя норму познания с нормой творчества в символическое единство, мы располагаем три нижних треугольника вокруг верхнего.

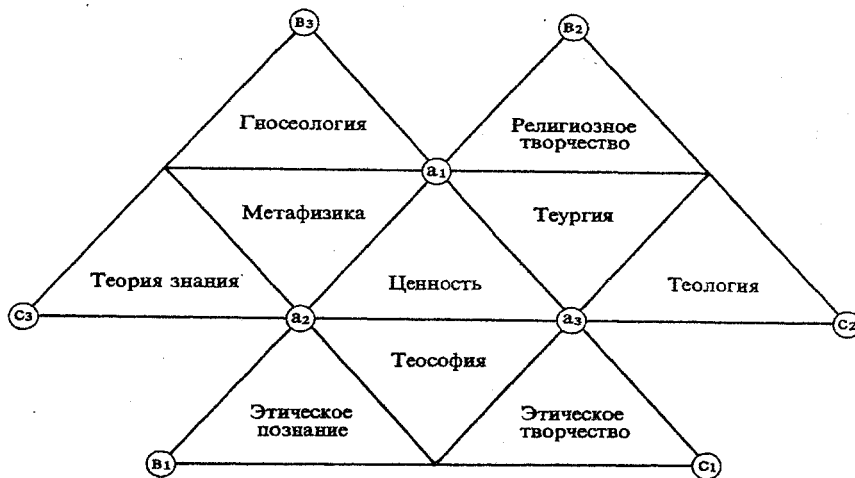
Эта фигура (см, чертеж 2) знаменательна; в вершинах нового треугольника легли этические нормы; они легли потому, что на чертеже I углами своими теософия, теургия и метафизика сошлись в этической норме. Этическая норма есть то общее, с чем мы имеем дело в теургии, теософии, метафизике; поэтому, располагая треугольники сообразно нашим правилам (так, чтобы нормы познания и творчеств совпали), мы и получаем новый треугольник, вершины которого занимают этические нормы, углы которого составляют метафизика, теософия, теургия, а центр — ценность; полученную эмблему мы называем эмблемой этической¹⁴; смысл этой эмблемы тот, что этика есть внешнее определение ценности, или, наоборот, ценность есть внутреннее определение этики. То, что одна из вершин этики расширяется внутри треугольника в теургию, указывает на то, что этика есть внешняя форма некоторых по существу творческих деятельностей; и поскольку религия и теургия являются предпосылками самого художественного творчества, постольку эстетическая ценность может принимать и этическую форму.

Если теперь мы обратимся к чертежу 1, то увидим, что на месте теософии находится графическое место этики; помня двойственный характер самой этики (этика как символ познания и этика как символ творчества), мы можем раздвигать этический треугольник и передвигать его вокруг теософии то в область метафизики, то в область теургии; поступая в дальнейшем нашем построении так же, как поступали на чертеже 2, мы получим новый чертеж (см. чертеж 3).

Рассматривая полученную эмблему, мы видим, что она образует три треугольника ($a_1b_1c_1$, $a_2b_2c_2$, $a_3b_3c_3$), взаимно сливающихся в части ($a_1a_2a_3$); часть " $a_1a_2a_3$ " образует треугольник, в центре которого — ценность. Это означает, что ценность освещает три пути деятельности; деятельность пути познавательного, этического и творческого. Познавательный треугольник ($a_3b_3c_3$) через посредство метафизики ведет к ценности; в этом смысле можно говорить о метафизической ценности как об одном из видов символизации; точно так же религиозный путь ($a_2b_2c_2$) посредством теургии приводит к той же ценности; в таком же смысле можно говорить о теургической ценности: теургия — один из способов символизировать ценность; наконец, можно говорить об этической ценности, которая символизируется теософией. Тройственность этого пути символизируется в психологии как тройственность деятельностей сознания: ума, чувства, воли; продолжая далее наш эмблематизм, скажем, что ум есть эмблема познания, чувство есть эмблема религии, воля есть эмблема этики. Такое расположение принимают графические треугольники, обозначающие место высших деятельностей познания и творчества, если мы представим их в свете объединяющего начала; пристально всматриваясь в чертеж 3, мы начинаем понимать, что в него входят три пары треугольников, перпендикулярно опрокинутых друг к другу; вершина каждого из треугольников опирается в основание опрокинутого; мы говорим тогда, что Символ выражается в символизациях; а символизацией в данном случае является метафизика, теософия, теургия; утверждая Символ в символизациях, мы имеем возможность передвигать графические места символизации (например, *теософию*) так, чтобы место символизации отчасти совпало с местом Символа; в таком



Чертеж 2



Чертеж 3

случае мы получим три шестиконечных звезды; нам становится понятным, почему шестиконечная звезда занимала такое важное место среди прочих мистических эмблем, в нашей эмблеме шестиконечная звезда обозначает проявление символического единства в символизациях. Мы видели, что можно говорить о том, что ценность условно выразима в познании, этике и религии.

Если мы теперь отнесемся к теургическому творчеству как к ценности, мы можем так же ориентировать вокруг теургии и под ней лежащие треугольники, как теургию мы ориентировали вокруг ценности. Если бы мы поступили так, мы получили бы чертеж, аналогичный чертежу 3, где теургия оказалась бы вершиной пересечения трех путей

творчеств: эстетического, этического и творчества бытового; между прочим, в догматике, религиозном творчестве и этике символизировались бы ее ценности. Религиозное творчество оказалось бы нервом творчества эстетического; и далее: ориентируя вокруг эстетики примитивные формы творчеств, мы увидели бы, что можно говорить об эстетических ценностях.

Пирамида познаний и творчеств (см. чертёж 1) оказалась бы системой всяческих символизаций: выражаясь образно, скажем: символическое единство, освещая изнутри все виды деятельности, превращает эти деятельности в ряды ценностей.

Задача теории символизма: во-первых, указать теоретическое место, из которого следует строить систему, во-вторых, вывести из основного понятия о ценности ряд методических ценностей.

Наша задача заключается лишь в том, чтобы наглядно показать, почему теория символизма не может быть построена только из естествознания, или только из психологии, или только из теории знания, права, быта; далее, она не может быть выведена из мифотворчества, эстетики, этики, религии; теория Символизма не есть вместе с тем ни метафизика, ни теургия, ни теософия.

Чем же она является?

§13

Под терминологией разумею я несуществующую почти науку о терминах; такая наука должна была бы проследить генетическое развитие терминов (впрочем, терминологией занимался Эйкен); такая наука классифицировала бы их; она знакомила бы нас с правилами употребления терминов; ведь большинство теоретических споров вращается не вокруг смысла идей, а вокруг смысла, придаваемого идеям терминала. Смена философских систем есть главным образом смена терминологий; термин первоначально ясный с усложнением аппарата понятий затемняется; он требует тогда нового уяснения; Канта читали наши деды; и понимали; а мы, читая "Критики" по многу раз, все еще спорим о терминологическом смысле "*вещи в себе*". Если бы сущность развития философии не заключалась в терминологии, Наторп не превращал бы Платона в доброго когенианца. Пренебрегая терминологической неясностью, попытаемся понять, что хотел сказать Лейбниц своей "Монадологией".

Вот что говорит Лейбниц: "*Монада*, о которой мы будем здесь говорить, есть не что иное, как *простая* субстанция, которая входит в состав *сложных*; *простая*, значит — не имеющая частей... А где нет частей, там нет ни протяжения, ни фигуры, и невозможна делимость. Эти-то монады и суть истинные атомы природы, — элементы вещей... Каждая монада необходимо должна быть отлична от другой... Изменения монад исходят из *внутреннего начала*"»...

Не будем обращать внимания на терминологический смысл понятий "субстанция", "атом", "элемент"; вникнем в то, что хотел бы разуместь Лейбниц. Монада — вне протяженья, делимости, частей; очевидно, под монадой Лейбниц разумеет *единство*. Мы видели, что это единство сводимо к символическому единству; *монада есть единство*.

С другой стороны, Лейбниц говорит о внутреннем начале монады; *если* монады суть простейшие индивидуумы, то внутреннее начало каждой монады есть не что иное, как *норма ее изменения*; если монада имеет внутреннее начало и если она изменяется, то монада тем самым уже не первичная простота: говоря о внутреннем начале монады, мы разумеем

и то, что не есть ее внутреннее начало: мы *говорим о двойственности*. Следовательно, монада Лейбница еще не предел всяческой делимости; есть единство, ее предопределяющее, монады тогда суть индивидуальные комплексы, определяющие внутреннее начало; внутреннее начало монады — символическое единство; его графическое место — в вершине нашей пирамиды; и оно же есть сумма графических треугольников; внутреннее начало монады определимо образно еще так: оно есть макрокосм в микрокосме; и обратно. Внутреннее начало монад определяет монады; монады, определяемые единством, вступают в различные соотношения; внутреннее начало монад, как скоро мы его определяем, требует диадической эмблемы, т. е. оно, оставаясь нормой монадического изменения, является также и нормой отношений двух монад.

Обратимся теперь к чертежу 1. От вершины треугольника идут две линии, графически изображающие монадическое проявление единства; символическое единство проявляется как диада и как триада; каждый из треугольников пирамиды образует триаду; но любая из монад, не нарушая триады, может вступать и в более сложные группы монад; так метафизическое истолкование монады как единой сущности познания указывает на то, что ее стремление — быть в более сложном комплексе; она входит в состав тетрады; этическое истолкование монады как единства этической деятельности определяет ее, как входящую в состав гексады, и т. д.

Но в принятии единства как Символа мы переступаем пределы всяких монадологии; наоборот, понятие о монаде как неделимой сущности выводимо из понятия о Символе.

Суждение "*единое есть Символ*" — суждение синтетическое; наоборот, суждение "*Символ есть единое*" — суждение аналитическое: понятие о единстве уже содержится в Символе; точно так же содержится в понятии о Символе понятие о "*нечто*".

Исходя из понятия о Символе, нам ясны символические воззрения древних религий: к понятию о Символе приближаются представления индусов о Парабрамане¹⁵ как беспричинной причине всего сущего; Парабраман в *том и этом, в Авидье и Видье*; "*то*" есть несуществующее; из его эманации возникает Брама; "*это*" есть "*само*", "*одно*" (Символ как "*единое*"); оно — не творит (положение символического единства над рядом творчеств)*; не творящее единство отождествимо с первым Логосом. Из первого Логоса выпадает второй Логос (форма — метафизическое единство, Пуруша) и всяческое содержание (Пракрита); из второго Логоса выпадает третий Логос, отождествимый с нормой познания (Махат) и с мировой душой. Такую надстройку из трех логосов мы встречаем в учении современных оккультистов.

Поднимаясь по лестнице творчеств, ученик, достойно преодолевший йогу, получал способность внутренне соединяться с Алайей (душой мира), потому что Алайя, будучи изнутри неизменной, меняется в разнообразных зонах бытия; так учит нас Ариосанга; высокоразвитый йог мог пребывать в состоянии Паранишпанны, т. е. в абсолютном совершенстве, тогда душа его называлась Алайей; тогда уже он делался "*Анупадака*", т. е. безначальным, олицетворяя своим образом явленный в мире Логос.

Как часто мы видим в истории, что символ изображается условными образами; в понятие о нем необходимо вводится образное содержание

* См. чертеж 1.

при помощи средств художественной изобразительности; Символ не может быть дан без символизации; потому-то мы олицетворяем его в образе; образ, олицетворяющий Символ, мы называем символом в более общем смысле этого слова*; таким символом, например, является Бог как нечто существующее (про Символ же нельзя сказать ни того, что он существует, ни того, что он не существует, как, например, нельзя этого сказать про норму долженствования; с точки зрения философии Востока, идея вещи может перестать существовать, но она не перестает быть; как согласился бы с этим воззрением Риккерт!).

Действительность, сотворенная Богом, есть действительность символическая; о такой действительности нельзя сказать, что она проявляется в нашей действительности; но о ней можно сказать, что она — есть; о ней нельзя, однако, сказать, что *она есть бытие*; говоря так, мы долженствование предопределяли бы бытием; теория знания приходит к обратному; но нельзя сказать про символическую действительность и того, что ее — нет; тогда ценность не предопределяла бы долженствование.

Мы должны преодолеть все формы безрелигиозного, но мы должны так же преодолеть все формы религиозного; характер преодоления форм религиозной культуры есть религия *sui generis*; образное выражение этой религии в эсхатологии; религия Символа в этом смысле есть религия конца мира, конца земли, конца истории; христианство поднимается к религии конца в Апокалипсисе.

§14

О символической действительности можно сказать, что она есть "*нечто*"; в нашем смысле это нечто есть *Тао Лао-Дзы*.

Гносеологический анализ имманентного бытия (содержания сознания) рисует нам бытие со стороны его конкретной неразложимости: бытие в этом смысле есть нечто индивидуальное, иррациональное; но это вовсе не значит, что оно — бессознательно; конкретность, индивидуальность характеризует и мир действительности, если мы будем смотреть на действительность вне научных методологических форм; в теории знания действительность предопределяется конститутивными формами; такими формами являются, по Риккерт, норма (да), категория (есть) и трансцендентальная форма; но действительность не берется как сущность; "вопрос о сущности "содержания действительности", — говорит Риккерт, — не есть вопрос, так как действительность не имеет одного содержания".

В этих словах кроется для нас одна важная черта, определяющая характер действительности. Символы определяли мы со стороны метафизики как единство форм и их содержаний; символическое содержание, являя нам разнообразие единого, находится в противоречии с содержаниями имманентной действительности; эта последняя является новой в каждом индивидуальном комплексе; мир с этой точки зрения есть собрание индивидуальностей; мы называем временную форму индивидуального содержания *мгновением*; мгновение является нам вовсе не как предел делимости времени, а как совокупность моментов, объединенных индивидуальным единством содержания; это единство протекает пред нами как замкнутый сам в себе мир; погружение в этот мир есть процесс переживания; *пережить мгновение* — пережить индивидуальный процесс как процесс, замкнутый со всех сторон.

*Для ясности будем обозначать это различие при помощи букв: будем писать это слово в одном случае с большой буквы, в другом случае с маленькой.