

"Кто хочет познакомиться с содержанием, — говорит Риккерт, — не обращая внимания на методологические формы, тот должен попытаться возможно многое пережить". В этих словах кроется еще одна важная черта, определяющая сущность индивидуального содержания: этой сущностью оказывается наше переживание; но, упорядочивая переживания, развертывая мы их в один непрерывный ряд; углубляя индивидуальное переживание, мы видим, что переживание наше проходит ряд ступеней, открывающихся нам в одном индивидуальном комплексе; процесс углубления переживания как бы конденсирует его: переживание становится острее; мы получаем возможность им заражать других; глубина переживаемая сказывается вовне, как сила; индивидуальное переживание становится индивидуально-коллективным (переживания художников, поэтов); индивидуально-коллективное переживание впоследствии может стать и универсальным (переживание христианства). Это потому, что из глубины легче охватываем мы поверхность переживания; потому-то глубина переживания проявляется как его сила. Целые группы индивидуальностей, скользящих по поверхности переживаемого содержания, когда эти поверхности изнутри попадают в сферу воздействия индивидуума, оказываются вовлеченными в индивидуальный процесс; индивидуальное переживание стремится стать универсальным; единство индивидуальных процессов становится символом целого ряда единств; переживание индивидуальное становится как бы нормой для ряда переживаний; такая *"переживаемая норма"* есть один из видов творческой ценности; индивидуум становится символом ценности; такой индивидуум должен стремиться к своей норме; он пересоздает свою личность; переживаемое мгновение охватывает его жизнь; в прошлом предносится ему образ его самого до переживаемого мгновения; в будущем перед ним некий неведомый Лик, сходящий к нему в душу: пределом переживания становится предел соединения с Ликом; в "я" личном переживается "я" вечное: "Будете, как боги", — говорит книга Бытия.

Мировое вечное "я", с точки зрения теории знания, есть лишь аллегория надындивидуального субъекта; поэтому религия, рассматриваемая со стороны теории знания, есть переживание в имманентном бытии надындивидуального; Бог становится символом субъекта.

"Я уже не в мире, а они в мире: но я и Он — одно" — так скажет тот, кто мгновение превратит в вечность.

§15

Собственно эстетическими переживаниями мы называем такие, формой которых взяты образы из имманентного бытия, и которые осуществлены в некотором вещественном материале; в зависимости от материала перед нами вырастают формы искусств; отношение между формами эстетического творчества и творчества религиозного эквиваленты отношению, существующему между конститутивной и методологической формой; первые (религиозные формы) суть формы индивидуумов; вторые суть всеобщие формы; эстетические и религиозные формы объединяются в мистерии: с одной стороны, в мистерии нас встречает синтез всеобщих форм; с другой стороны, форма переживания в мистерии есть форма индивидуума; форма индивидуума* становится индивидуумом здесь в более тесном смысле этого слова, т. е. личностью; между

* *Индивидуумом* Риккерт называет всякий индивидуальный комплекс.

индивидуумом и эстетической формой мы наблюдаем ряд переходов; индивидуум может быть нормой эстетического творчества, как, например, в греческой скульптуре; далее: в драме предполагается миф, т. е. связь событий, постигающих индивидуума; но эту связь (норму) он носит в себе: индивидуум управляет в том смысле своею судьбою.

Мистерия есть расширенная драма; вместе с тем наша индивидуальная жизнь при попытках определить ее со стороны эстетики есть расширенная мистерия; наконец, такой мистерией является вся история человечества; наша жизнь поэтому есть предмет эстетической символизации; но она же есть предмет символизации религиозной; эстетическая символизация дробит нашу жизнь в формах искусства; символизация религиозная являет данную нам жизнь как неразложимое содержание некоторой формы. Тот и другой способ символизации предопределены творческой нормой.

Символ определим и гносеологически. Тогда он является как норма символизации; символизация в религиозном творчестве связана с поведением индивидуума. Норма символизации есть вместе с тем и норма поведения; вот почему, говоря о Символе условным языком нормативной философии, мы можем построить суждения о нем в трех формулах категорического императива. "Каким образом чистый разум может быть практическим? — спрашивает Кант в "Метафизике нравов". — Для этого человеческий ум оказывается совершенно бессильным, и всякое усилие и труд найти объяснение ему — бесплодно".

Содержание императива не зависит от его формулировки. Символическое содержание в той же мере есть содержание императива, как и всякое содержание имманентного бытия, потому что содержание последнего в нашем смысле столь же символично; мы не станем касаться того, что в определении практического разума как воли уже кроется гетерономия воли, на что указывает Зиммель; отношение морали Канта к морали Ницше не есть отношение противоположения.

Теургическая символизация сама по себе не знает моральных норм в кантовском смысле, ибо ее норма — Лик Символа. Ее цель — приблизиться к этому Лику, в этом стремлении — мораль теургического творчества; говоря "мораль", я помню, что выражаюсь при помощи эмблем, предопределенных Символом.

Но нормы, осуществляющие теургическое стремление, произвольно совпадают с формами морали, выражаясь в трех кантовских императивах; нормы морали в свободе, а свобода — лишь в Символе; символизация, т. е. связь переживаний *в мгновении*, выражается в образах (символах); со стороны познания символизация является "*причинностью из свободы*". Символизация начинает действовать там, где познание переступило все возможные пределы ограничения, т. е. вернулось к самому себе; и в формах знания, и в формах познания, и в нормах практического разума определение свободы — гетерономно; термин "*гетерономный*", относимый Кантом к воле, мы вправе теперь относить к символизации; символизация опирается на переживание; но переживание восходит к тому же единству, к которому восходит и разум. Гетерономией свободы оказывается ее автономия при попытках определить эту свободу как в терминах практического разума, так и в терминах творчества; и только в Символе дается свобода. Отношение к действительности как к действительности символической дает *махитит* свободы; этот *махитит* свободы подчиняет норму самому Лику, к которому направлено творчество; понятие о Символе как некотором единстве произвольно связано с пониманием его как принципа всяческой авто-

номии; вот почему эмблема долженствования, отнесенная к ценности, становится эмблемой свободы. Вот почему останавливают нас слова одного молодого теоретика символизма: *"Символ "я хочу" превращает в "я должен", но и "я должен" превращает в "я хочу"*. Выводя все роды познаний как эмблемы ценностей, я вскрываю в познании источник автономного познания; точно так же, понимая все роды творчеств как символы ценностей, мы вскрываем источник автономного творчества, Символ есть предел всем познавательным, творческим и этическим нормам: Символ есть в этом смысле предел пределов.

§16

Наши поиски смысла и ценности жизни оказывались тщетными всякий раз, пока мы не догадывались, что в той или иной познавательной сфере они не могут увенчаться успехом; тогда принимались мы искать смысл в следующей сфере; и так же тщетно; лестница наших восхождений росла; все, что оказывалось за нами, оказывалось мертвым; поднимаясь к вершине нашей графической пирамиды, мы убеждались, что вся пирамида знаний — мертва; и только на вершине познаний открывалось, что смысл и ценности нашей деятельности в творчестве жизни. Но когда мы хотим пережить опознанную нами жизнь, мы встречаемся с хаосом, хаос подстиляет всякое творчество; желая опереться на образ воплощенного космоса как на Лик, мы видим, что красота этого Лика есть пена на гребне религиозного творчества; обращаясь к религии, мы видим, что она рождается из эстетической потребности; религия — пена на гребне эстетической волны; обращаясь к стихии прекрасного, мы в свою очередь видим, что это прекрасное — пена на гребне темной волны первобытного творчества; первобытное же творчество — пена на гребне хаоса. Стоя на круче сознания и познанием же определяя творчество как нечто, что мы должны пережить, мы видим, что Лики этого творчества — игра солнечных лучей над океаном бушующего хаоса. Мы оказываемся в неизбежности броситься в хаос жизни, если не хотим замерзнуть на ледяных кручах познания; ценность теперь являет нам свой хаотический лик: таково первое наше испытание; если мы его одолеем, если бесстрашно бросимся в воронку крутящегося Мальстрема, мы увидим, что какая-то сила вновь будет нас поднимать: мы увидим, что хаос переживаний — не хаос вовсе: он — космос; музыкальная стихия мира звучит в реве хаотических жизненных волн; она — содержание какой-то силы, заставляющей нас творить прекрасные образы; тогда нам начинает казаться, будто некий образ посещает нас в глубине жизненного водоворота и зовет за собой; если мы последуем за зовущим образом — мы вне опасностей: искус пройден; окончена первая ступень посвящения.

Так начинается восхождение наше в ряде творчества; образ, зовущий нас выше, все выше, каждый раз ускользает, когда мы к нему приближаемся; творческий образ преодолеваем мы творческим рядом, пока не очутимся на вершине теургического творчества: но там образ, зовущий к себе, оказывается лишь нормой: звездное небо оказывается потолком; вторично умираем мы в творчестве, как некогда умирали в познании: творчество оказывается столь же мертвым; тут мы у преддверия второго посвящения.

Выхода нам уже нет: пирамида познаний пройдена, как и пирамида творчества; не на что нам опираться; жизнь мира проносится пред нами, и мы вспоминаем все, что уже познавали, и все, что творили; от нас

зависит, сказать нашему прошлому "да" или "нет". Тут же мы понимаем, что в нашем странствии, за смыслом и ценностями символически отразилась жизнь вселенной; в себе самих должны мы найти силу сказать этой жизни наше "да" и "нет".

Если мы говорим наше "нет", мы погибли; если все существо наше, противясь бессмыслице, наперекор "здравому смыслу", убеждающему нас в бессмыслии, произносит "да", перед нами вспыхивает свет последнего утверждения; и мы слышим вечную Осанну вселенной.

Миновал второй искус: мы прошли второе посвящение.

Теперь, оглядываясь назад, за собою мы видим мертвую жизнь; все имена слетели с вещей; все виды творчеств распались в прах, пока мы стояли у преддверия; стоя во храме, мы должны, как первозданный Адам, дать имена вещам; музыкой слов, как Орфей, заставить плясать камни. Стоя в магическом ореоле истинного и ценного, мы созерцаем лишь смерть вокруг этого ореола; перед нами — мертвые вещи. Давая имена дорогим мертвецам, мы воскрешаем их к жизни; свет, брызнувший с верха треугольника пирамиды, начинает пронизывать то, что внизу; все, умерщвленное нами в познании и творчестве, вызывается к жизни в Символе.

Теперь, как маги, мы спускаемся вниз по пирамиде, и там, где ступаем мы, возвращается право — познанию быть познанием; возвращается право — творчеству быть творчеством.

Мертвая пирамида становится пирамидой живой; *знание* жизни, *умение* воскресить носит в себе посвященный в третью ступень.

Нисходя в область теософии, мы даем ей право устанавливать параллель между эмблемами Метафизики и символами творчества; те другие эмблемы — эмблемы ценного¹⁶.

Нисходя в область метафизики, мы освещаем все виды метафизических единств; мы требуем лишь одного: метафизическое единство должно правильно выводить норму познания и норму этики, ибо оно — мост, аллегорически соединяющий норму теоретического познания с нормой познания этического; вокруг этих норм и этого единства ориентируем мы метафизику; так рождается в нас уверенность, что возможна некая единая метафизика, предопределяющая как наше познание, так и наше поведение.

Нисходя далее в область гносеологии, мы видам, что символическое единство, дав эмблему этого единства для метафизики, выводит новую эмблему для гносеологии; эмблемой ценности в теории знания становится норма познания, распадаясь то в формах познания, то в формах морали; норма познания в теории знания становится единством, соединяющим теоретический и практический разум. И потому все виды существующих гносеологических построений с точки зрения теории ценностей должны быть ориентированы вокруг схемы, указанной нами в чертеже 1; такую схемой должна служить норма познания, предопределяющая как познавательные категории, так и категории морали.

Нисходя далее в область психологии, мы видим, что символическое единство, дав эмблемы этого единства для метафизики и гносеологии, строит новую эмблему для психологии; эмблема ценности в психологии есть познавательная форма, объединяющая психическое и физическое (внутреннее и внешнее) в понятии об имманентном бытии, психологическое единство распадается на физическое истолкование психических факторов и на внутреннее истолкование физических обнаружений организма; психофизический монизм приближается к нашей психологической схеме, которая, как и все наши схемы, есть триада (форма познания,

психическое, физическое); но психофизический монизм есть постулат параллелизма; мы освещаем здесь право психологии стать психофизической. Все виды психологических построений, с точки зрения теории ценностей, должны быть выведены из единства и ориентированы вокруг психологической схемы.

Нисходя далее в область точной науки, мы видим, что символическое единство, дав эмблемы этого единства для метафизики, гносеологии, психологии, выводит новую эмблему для механики; эмблема ценности в области точных наук есть принцип физического истолкования природы, объединяющий число как схему измерения (времени) с физиологическим процессом жизни; и поэтому схемой точной науки является рассмотрение процессов жизни посредством изменения их во времени в физических (или механических) терминах. Все виды точных наук (ботаника, зоология, физиология) определимы их зависимостью от физических и математических констант.

Каждая эмблема, выведенная из ценности, предстает нам в виде триадической схемы, как то изображено на чертеже 1.

Теория символизма, определив место единства (как Символа), должна дедуцировать из этого единства ряд эмблематических дисциплин; в пределах каждой из дисциплин даются условные выводы относительно смысла и ценности бытия.

Точно так же нисходим мы и по лестнице творчеств и видим, что символическое единство в теургическом творчестве являет Лик самого божества; Символ дает свою эмблему в Лике и Имени Бога Живого; в теургии этот Лик есть эмблема ценности. Сообразно с триадностью всякой схемы Лик является единством, предопределяющим и норму поведения, и женственную стихию религиозного творчества; эта стихия символизируется в образ Вечной Женственности, Софии или Церкви Небесной; все виды теургического творчества должны быть ориентированы познанием в теургической схеме и рассмотрены в отношении их к символам Софии и Логоса¹⁷. Так видим мы, что со стороны познания имеется возможность говорить о нормах теургического творчества; мы не должны, однако, забывать, что здесь говорим мы на языке эмблем.

Нисходя далее в область религии, мы видим, что символическое единство, дав эмблему этого единства теургии, выводит новую эмблему — и на этот раз эмблему религиозную; этой эмблемой является образ Софии-Премудрости как начала, соединяющего человека к единствам; эмблемой ценности в религии становится церковь как связь верующих (Церковь есть как бы образ Софии Премудрой); но и это единство является нам как двоица, распадаясь на содержание наших моральных переживаний и форму религиозных символизации; все религии могут быть ориентированы в их отношении к религиозному единству; схемой: такого ориентирования может служить отношение переживаний и символизации друг к другу и к обуславливающему единству; триадность схемы сама собой рождает представление о тройственном начале божества, где Отцом является единство, Сыном — форма обнаружения единства, а Духом — содержание религиозных форм.

Нисходя далее в область эстетики, мы видим, что символическое единство, дав эмблему свою в теургии и религии, строит новую эмблему для эстетического творчества; определяя это творчество со стороны высшего творчества, мы видим, что религиозный Символ Сына отображается в эстетическом творчестве в образе то Аполлона (форма образа), то Диониса (содержание образа); образ же Софии-Премудрости отражается в виде Музы; отношение Музы к Аполлону в эстетике есть

отношение женственной стихии теургического творчества (Софии) к мужскому (Лику Логоса); определяя эмблему эстетического творчества со стороны познания, мы неизбежно дедуцируем эту эмблему как единство форм символизации. Форма символизации есть эмблема ценности в эстетическом творчестве; но она же является как двоица, распаясь в художественном образе как его форма и как его содержание; единство формы и содержания образа есть схема построений всяких эстетик, эти эстетики мы должны ориентировать вокруг схемы, как вокруг нормы эстетического построения.

Далее, нисходя к содержанию образов, пленяющих нас в искусстве, мы видим, что символическое единство, дав эмблемы свои в теургии, религии и искусстве, новую выводит эмблему для примитивного творчества; содержание образов есть единство мирового хаоса и музыкальной стихии души; оно распадается в двоицу — на дух музыки и на безобразный хаос нас окружающего бытия; образ ложится над бездной хаоса, закрывая его от нас как бы щитом; но содержанием своим он сростается с хаосом; так определимо примитивное творчество со стороны более высокого творчества — эстетического; со стороны же познания оно определимо как закон, управляющий источниками всяческих творчеств; глухие физиологические процессы, управляемые ритмом кровообращения, вызывают в нас стремление к деятельности; и этот темп нашей крови мы переносим на творчество образов. Содержание образа есть эмблема ценности в примитивном символизме.

Так освещаем мы в свете ценности пирамиду воздвигнутых познаний и творчеств; в углах оснований пирамиды ложится хаос и управляющее им число; в числе и в хаосе разорвано бедное наше бытие; и только символическое единство бытию возвращает и ценность, и смысл; преобразуется бытие — возносится бытие.

Теперь рассмотрим бегло описанную пирамиду эмблем: графическое положение триад в ней предустановлено единством; называя единство именем безусловным, мы превращаем все виды познаний и все виды творчеств в эмблематику чистого смысла; всякий раз, как только в пределах любой триады мы начинаем обосновывать нашу жизнь, мы получаем ряд условных понятий и ряд условных творчеств: но в силу слабости нашего познания условные понятия о познании и творчестве мы рассматриваем как действительные.

И оттого-то в пределах наших познаний всякий раз единство превращаем мы в Символ.

Первое определение единства есть определение его как Символа.

Эмблематика чистого смысла, таким образом, распадается на три части: в первой части выводится теоретическое место для понятия, которое должно лечь в основу системы эмблем; во второй дедуцируются сами эмблемы, независимо от путей, по которым мы восходили; и только потом уже, в третьей части, мы можем систематизировать все эмблематические места познаний и творчеств в любой дисциплине. Мы можем дать систему творческих ценностей в методах механического миропонимания: нетрудно видеть, что теургическое, религиозное, эстетическое и примитивное творчество в пределах механического миропонимания примет вид взаимного превращения различного рода энергий. Мы можем дать систему творческих ценностей в пределах психологии: нетрудно видеть, что мы получим; в итоге классификацию и соотношение творческих переживаний. Мы можем дать системе творческих ценностей гносеологическое обоснование: нетрудно видеть, что в итоге получим мы учение о формах и нормах творчества. Мы можем дать систему

творческих ценностей в пределах метафизики: нетрудно видеть, что такая система примет вид учения о метафизических сущностях, предопределяющих творчества: таково, например, учение Шопенгауэра об идеях в искусстве. Наконец, мы можем дать систему творческих ценностей, исходя из самого понятия о ценном: нетрудно видеть, что такая система и будет эмблематикой чистого смысла, т. е. теорией символизма.

И обратно.

Мы можем дать систему познавательных ценностей в образах примитивного символизма: нетрудно видеть, что в результате получим мы космологии и онтологии, где метафизика, гносеология, психология и механика примут мифологические образы: такова философия древних греков, например, в школе физиков. Мы можем дать систему познавательных ценностей в образах эстетического творчества; нетрудно видеть, что самые построения метафизики, знания психологии получают свое объяснение как эстетические феномены познания; мир предстанет пред нами как эстетический феномен: такова, например, теория Ницше о культуре Греции как продукте слияния двух творческих сил. Мы можем дать систему познавательных ценностей в терминах религиозного символизма: нетрудно видеть в итоге нашей работы все виды гностицизма и все виды схоластики: этим гностицизмом окрашен александрийский период греческой культуры; и этой схолистикой полны средние века. Мы можем далее систематизировать познавательные ценности в образах теургического творчества, и вот перед нами — различного рода магии, каббалистика, алхимия, астрология. Мы можем, наконец, дать систему познавательных ценностей, исходя из самого понятия о ценности: нетрудно видеть, что такая система и будет системой символизма.

Теория символизма утверждает все виды ценностей; она только требует строгой ориентировки. Эмблемы ценности в пределах любой триады не должны оспаривать эмблемы все тех же ценностей в пределах каждой из следующих триад; эмблемы же не должны выноситься из пределов схемы. Степень ценностей определяется положением триады относительно основной триады, т. е. верхнего треугольника.

§17

Современная гносеология вплотную подходит к проблемам, решение которых есть точка отправления в построении теории символизма.

В представлении бытия как формы суждения, в утверждении, что любое суждение осуществимо не как истинное, но как должное, в совпадении истины с долженствованием и ценностью мы уже покидаем строгую почву гносеологического анализа; теория знания сближается здесь с метафизикой единства.

Остановимся на характере суждения: *"Истинное есть ценное"*.

Фрейбургская школа философии объединяет этим суждением собственно два суждения:

"Истинное есть должное",

"Должное есть ценное".

Откуда следует:

"Истинное есть ценное".

Нас озабочивает ряд вопросов, на которые фрейбургская школа не дает ответа¹⁸.

Во-первых, где в приведенном суждении субъект и где предикат? Суждение может быть прочитано и наоборот: ценное есть истинное.

Во-вторых, есть ли приведенное суждение, суждение синтетическое или суждение аналитическое в кантовском смысле, т. е. относится ли

сказуемое к подлежащему как нечто, в нем заключающееся, или оно находится вне понятия подлежащего?

В-третьих, если суждение "*истинное есть ценное*" — суждение аналитическое, то является ли понятие об истинном понятием субъекта, так что предикат уже содержится в нем, или наоборот: является ли понятием предиката ценность, а истина уже выводится из нее? В первом случае ценность есть один из атрибутов истинности; во втором случае истинность есть лишь атрибут ценности.

Наконец, в-четвертых, суждение "*истинное есть ценное*" может быть составлено и так: "*должное есть ценное*"; оно же может принять вид: "*истинное есть должное*". Как относятся друг к другу содержания трех этих суждений? Кроме того, мы знаем, что долженствование есть норма суждений; суждение "*истинное есть должное*" является суждением, утверждающим самое долженствование; содержание этого суждения заключается лишь в утверждении нормы всяких иных утверждений. Содержанием данного суждения является самая норма суждений в категории данности; получается странная картина. Некоторый гносеологический *prius* ("*да*") всякой данности подводится под данность ("*есть*"); норма данности становится лишь трансцендентальной формой; категория "*есть*" не может прилагаться к норме (долженствованию); а она в данном суждении прилагается.

Здесь должны мы заметить, что суждение утверждения самой нормы утверждений не может носить строго гносеологического характера; здесь трансцендентная норма посредством категории данности ("*есть*") необходимо утверждается как нечто существующее: мы можем мыслить трансцендентную норму лишь как метафизическую реальность. Долженствование превращается в этом суждении в метафизическое единство. "*Истинное есть должное*", независимо от того, где субъект и где предикат суждения, превращается в утверждение существования: *истинное — есть, должное — есть*. Вот что мы мыслим, когда утверждаем "*истинное есть должное*". На основании тех же суждений мы должны утверждать и относительно ценности: "*ценное — есть*". Независимо от характера суждения (аналитическое оно или синтетическое) мы утверждаем его как суждение *существования*. Отсюда следует крайне важный вывод относительно всяких гносеологических суждений: всякое гносеологическое суждение предстает нашему познанию как суждение метафизическое; особенностью же метафизических суждений является их онтологический характер; признавая онтологическую проблему недоказуемой при помощи теории знания, мы, в сущности, само наше познание наделяем бытием; познание есть уже онтология.

Первое гносеологическое возражение, которое мне предъявят, будет таково: нормой суждения, утверждающего существование долженствования, останется норма долженствования. И с гносеологической точки зрения возражатели будут правы; но необходимость утверждать основные гносеологические суждения в метафизической форме является *prius'om* всякого гносеологического анализа.

Или мы должны отказаться от составления гносеологических суждений, или, составляя эти суждения, мы самые нормы содержаний утверждаем в форме содержаний сознания.

Изгоняя из слова всяческий психологизм, мы самое слово наделяем *suī generis* бытием; слово становится Логосом; самая логическая деятельность есть *suī generis* онтология; все попытки теории знания отрешиться от всяческого содержания сводятся к тому, что ее формы становятся содержаниями при попытках выразить их членораздельно (т. е. При

помощи суждений); тут эмблематизм гносеологических понятий особенно бросается нам в глаза. На этом-то основании мы утверждаем теорию знания как метафизику, т. е. признаем онтологический ее характер.

Не возвращаемся ли мы к психологизму? Не принуждены ли мы самую теорию знания выводить из содержаний, как того хочет Липпе, Штумпф и другие?

На этом вопросе стоит остановиться.

Когда мы употребляем термины "*психологизм*", "*психологический*", мы должны твердо условиться разуметь под этими терминами определенный, раз навсегда условленный смысл; иначе не имеют никакого смысла всяческие определения терминов. Мы должны разобраться, разумеет ли мы под психологией науку, изучающую процессы душевной жизни, разумеет ли просто науку о душе, или разумеет описание нашей душевной жизни в терминах символических.

Если под психологией мы разумеет науку, изучающую процессы душевной жизни, то, во-первых, форма психологических изысканий есть форма методологическая, а методологические формы знания предопределяются связью их; гносеология, выводя самые эти формы из данной нам познавательной деятельности, раз навсегда ограничивает область научно-психологических методов; и если теория знания приводит нас к мысли о том, что самые ее выводы предопределены содержанием суждений о гносеологических понятиях, это не значит, будто такое содержание есть содержание психологического опыта как опыта научного. Во-вторых, если бы это и было так, понятие о процессе душевной жизни привело бы нас к необходимости установить понятие о процессе как *термин*; в последнем случае или понятие о процессе становится образной аллегорией неразложимого в науке единства переживания, или понятие о процессе принимает вид формулы; в формулу эту входит, между прочим, понятие о работе и силе; а последнее понятие через понятие о деятельности приводит нас к причинности, как динамическому основоположению (в кантовском смысле); в последнем случае мы опять благополучно причаливаем к теории знания; став на точку зрения гносеологии, мы приходим к психологии; приводя в отчетливость психологические понятия, мы приходим вновь к ее гносеологическим предпосылкам.

Если под психологией хотим разуметь мы науку о душе, то ведь всякая метафизика есть в то же время и наука о душе; с другой стороны, *душа и наука* — понятия противоречивые; с понятием о душе мы связываем данность психического содержания, переживаемого как "я"; с понятием о науке мы связываем данность приема исследования; *прием знания* есть *данность*, несоизмеримая с психическим содержанием; кроме того, самый термин "*психологический*" мы подменяем термином "*психический*"; психология, как она развивалась в XIX столетии, окажется тогда несуществующей наукой; смысл работ Локка, Юма, Гербарта, Бенеке, Фехнера, Бэна, Вундта и других одним росчерком пера мы сводим к нулю.

Если же под психологией мы разумеет описание содержаний, то описание это носит чисто символический характер; "Содержания сознания, — говорит Липпе, — не могут быть определены; вместо них можно употреблять лишь иные выражения. Содержания сознания — это то, что я непосредственно открываю или переживаю, что для меня непосредственно налично, что предносится мне; это — образы, имеющиеся у меня". Липпе различает три рода познания: познание о вещах, имеющее источником чувственное восприятие; познание о "я", т. е. внутреннее воспри-

ятие этого "я"; познание о других. Но где же единство психологии как науки в изучении процессов трех несоизмеримых познаний? Психология такого рода распадается; психология чувственного восприятия неминуемо превращается в теорию ассоциаций, т. е. подлежит тем же упрекам: психология второго рода есть своего рода мистика, где критерием простоты и неразложимости берется "я", т. е. нечто подлежащее в психологии определению как сложность; психология третьего рода есть учение о восприятии других "я"; тут развивает Липпс свою теорию "*вчувствования*" (Einfuhlung); но теория вчувствования есть своего рода теория символизма. "Психология" Липпса есть замечательное произведение — но это не "Psychologie", а "Einfuhlung's Lehre"; если мистику и символизм Липпса назвать психологией, то рушится психология в том смысле, в каком мы считаем эту дисциплину как дисциплину научную; психология становится не логией, а интуицией. Мы признаем точку зрения Липпса замечательной; но эта точка зрения предполагает цикл теории знания завершенным, о чем еще рано говорить. Наконец, точка зрения Липпса в отличие от опытной психологии, понимаемой как наука, есть точка зрения мистического реализма.

Все три типа понимания психологии не подходят к той точке зрения, на которую становимся мы, утверждая зависимость гносеологии от содержания основных гносеологических суждений.

Скорее можем мы назвать эту точку зрения гносеологической метафизикой; она отличается от всякой иной метафизики; содержанием ее становятся основные гносеологические суждения, формой — принцип целесообразности, а выводом — признание за логическим суждением характера онтологического бытия.

§18

В предыдущем параграфе установили мы одно важное положение: основные гносеологические понятия возможны под условием их существования.

"Истинное — есть "

"Должное — есть "

"Ценное — есть "

Связью между этими понятиями оказалась категория данности; но метафизическое условие ее есть существующее единство; когда мы говорим "*существующее*", мы разумеем некое невообразимое бытие; в этом смысле и утверждаем мы, что *единое* есть *Символ*.

Это символическое бытие, отображаемое в теории знания, как категорический императив суждения ("*Да — есть, будет, было*"), — метафизическая связь трех форм утверждения данностей как истинных (познание), должных (этика), ценных (творчество).

Три названных понятия находятся во взаимном соподчинении; чтобы установить характер этого соподчинения, следует выяснить, в каком отношении понятие о должном и истинном находится к понятию о ценном.

Истинность суждения есть критерий всякой его теоретической значимости; долженствование оказывается нормой истинности; суждение "*истинное есть должное*" есть суждение синтетическое; суждение "*должное есть истинное*", наоборот, есть суждение аналитическое, потому что в понятии о долженствовании уже содержится понятие об истинности долженствования; нам остается решить, как быть с суждением "*должное есть ценное*".

Если бы познание не носило характера эмблематики и только эмблематики, мы оставались бы в недоумении относительно разбираемого суждения; но мы видели, что приматом образования основных гносеологических суждений является утверждение этих суждений как суждений онтологических; гносеологическое суждение здесь утверждается как метафизическая (т. е. эмблематическая) реальность; самое же утверждение гносеологического суждения как сущего не может быть отождествлено с утверждением всяческих суждений как должных; символическое бытие суждения утверждает суждение как должное; ценность суждения в его бытии, а не в его долженствовании. Повторяю: бытие суждения есть бытие трансцендентное; евангельский текст выражает образную сущность такого бытия: "В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог". Бытие суждения в символе называем мы его ценностью.

Теперь понятно, что суждение "должное есть ценное" принимает следующий вид: "ценное есть должное", т. е. ценность есть субъект суждения, а долженствование — его предикат. При обратном чтении данное суждение есть суждение синтетическое.

Онтология основных гносеологических суждений принимает следующий вид: есть только ценность суждений, проявляющаяся в долженствовании и истинности; долженствование, истинность суть атрибуты ценности. Мы имеем следующую иерархию основных суждений гносеологической метафизики:

Символ есть единое.

Единое есть ценность.

Ценность есть долженствование.

Долженствование есть истинность.

Суждение первое ложится в основу гносеологической метафизики.

Суждение второе является условием данности этой метафизики.

Суждение третье полагает эту метафизику в основу теории знания.

Суждение четвертое есть основное гносеологическое суждение.

Все четыре суждения суть суждения аналитические: припоминая ход образования понятия о Символе, мы должны заключить, что понятие о единстве уже содержится в Символе; понятие о ценности содержится в понятии о символическом единстве, когда мы наделяем это понятие-бытием в силу ограниченности познания; понятие о долженствовании уже содержится в понятии ценности; истина содержится в долженствовании.

Наоборот, в процессе образования понятий эти суждения являются синтетическими.

§19

Отрешаясь от всяческого психологизма как содержания суждения, мы приходим к необходимости утверждать за формой суждений нечто, эквивалентное их бытию; трансцендентальная логика в этом моменте ее рассмотрения является нам как некоторый организм, творящий самое бытие; говоря "*организм*", мы переносим на логику нечто, известное нам в мире бытия; мы откровенно строим эмблему, но без эмблем познанию не обойтись никогда; познание приобретает (оно само в себе) замкнутый смысл; оно — Логос. Содержание суждений, как и содержание нашего бытия, объединяется категорией данности; это — эфирная пневма стоиков; а самая форма суждений есть гераклитовский Логос — закон всех вещей, одушевляющий мир и тождественный с миром в своем содержа-

нии (бытие как форма суждений); в современной теории знания при метафизическом понимании ее задач должны воскреснуть черты стоицизма; в телеологии фрейбургской школы философии мы узнаем учение о стоической целесообразности вещей; эта целесообразность, по кн. С. Н. Трубецкому, "вытекает из идеи универсального Логоса и развивается стоиками в связи с традициями аттической философии".

Идея о символическом единстве, распадающемся на двойственность, в пифагорействе выразилась в учении о двух началах мира — единице как действующей причине и двоице как начале материи; существа суть произведения единицы и двоицы; так метафизика единства подменяется метафизикой чисел; единица иногда приравнивается к монаде: "Линия является истечением точки, плоскость — истечением линии, тело — истечением плоскости". И далее: "Единица символизирует точку, двоица — две точки, а следственно, и линию между ними".

Этот эмблематизм соединяется с символами народной религии; орфические гимны непроизвольно выражают слияние черт философии стоиков, пифагорейцев и Гераклита с символами религии; совершенно верно замечает проф. Новосадский, что основы аллегорического представления о божествах тем не менее не сходны у орфиков и стоиков; стоики приводили божества к силам отвлеченным (эмблематизм понятий ложился в основу образа); орфики же рассматривали эти силы как проявления божества (образ символизации ложился в основу логической эмблемы). В обоготворении же материи как символа сходилась и орфизм, и стоицизм. Тут мы имеем наглядный случай, в котором отчетливо отразилась гетерономность познания и творчества; творчество жизни в мистериях есть *prius* всяческого познания (орфики); мировой разум как источник познания есть *prius* всякого творчества (стоики); исходная же точка обеих школ (стоиков и орфиков) — одна; бытие как символ познания (стоики); бытие как символ творчества (орфики).

Мы отчетливо понимаем процесс возникновения метафизики Логоса из потребности преодолеть антиномию познания; эта метафизика видимо завершает проблему познания; утверждая норму (да), категорию данности (есть) и трансцендентальные формы как конститутивные формы познания, фрейбургская школа неминуемо переходит в метафизическое учение о Логосе.

Но как возникает метафизика творчества, приводящая в деятельность самый логический образ (Логос)?

Для решения этого вопроса возвратимся к Риккерт.

Конститутивные формы познания противопоставляет он методологическим. Методологическая форма есть общая форма логической деятельности; анализ методологических форм относится к задачам общей логики; общая логика далее рассматривает способы применения логических форм к частным наукам: специальная форма суждения зависит от того, под какой категорией (в кантовском смысле) мыслится данное содержание (оперируя с категорией количества, мы приходим к числу).

С одной стороны, перед нами ряды научных методов; эти ряды оканчиваются внеопытным постулатом ряда; всякий такой постулат подводится к условию опытного ряда; всякий такой постулат, обработанный логикой, может явиться и как продукт чистой деятельности рассудка; категории рассудка и суть формы методологические, т. е. общие формы познания; они — правила научного опыта; но опыт и деятельность рассудка не подлежат выведению; то и другое — данности. Опыт не может быть дан без обуславливающей его категории; условие опыта *дано* для опыта; в том и другом случае мы встречаемся с данностью.

Конститутивные формы познания суть формы самой этой *данности*; и если методологическая форма есть общая форма, то, конститутивная форма, т. е. форма данности, наоборот, есть форма *"общего"*; но она же есть форма *"индивидуального"*. *"Индивидуальное"* и *"общее"* подводятся под одну категорию: *то и другое* дано.

Как же дано нам всеобщее и индивидуальное?

Оно дано при помощи нормы (утверждения), категории и формы. Область теории знания есть, прежде всего, область выведения конститутивных форм, область науки есть область применения форм методологических.

В теории знания всякое методическое содержание выводится из формы (методы); наоборот, отрешаясь от всякой научной формы в выведении конститутивных форм, мы содержание этих форм рассматриваем как их имманентное бытие; *"общее"* и *"индивидуальное"* являются нам не как формы, а как содержания. Мир бытия есть мир содержаний; содержаний столько, сколько форм; форма берется тут как образ; образ сменяется образом; мы переживаем образы как нечто иррациональное, неразложимое.

Имманентное бытие как хаос противопоставлено конститутивным формам познания; эти формы так же утверждают хаос в данности, как утверждают они и методические формы наук; форма образа и форма метода, выводящего содержание образа, теперь независимы друг от друга. Падает ценность научного мышления; мир образов, как хаос, прилипает к нашим глазам.

Методологические формы познания являются мостом между содержанием познания и его конститутивной формой; восходя к этим формам, познание выводит их из себя; познание оказывается вещью в себе; мост между ним и миром содержаний рушится; содержание становится вещью в себе.

Методологические формы познания суть производные между содержанием познания и его нормой. Норма и содержания суть *"вещи в себе"*; как только выяснится производный характер научного знания, познание становится Логосом; содержания же, не обработанные в методических формах, являются множественностью индивидуальных сущностей; содержания, противопоставленные норме, суть хаос сущностей, пока мы содержания эти не пережили; как скоро мы их начинаем переживать, нам кажется, будто мир полон *"богов, демонов и душ"*; переживаемый хаос уже перестает быть хаосом; переживая, мы как бы пропускаем эти содержания сквозь себя; мы становимся образом Логоса, организующего, хаос; мы даем хаосу индивидуальный порядок; этот порядок вовсе не есть порядок логический; это — порядок течения в нас переживаемых содержаний; гносеологическое познание тут как бы в нас погасает; мы познаем, переживая; это познание — не познание; оно — творчество. И первый акт творчества есть наименование содержаний; именуя содержания, мы превращаем их в *вещи*; именуя вещи, мы бесформенность хаоса содержаний претворяем в ряд образов; мы объединяем образы эти в одно целое; целостностью образов является наше "я"; наше "я" вызывает из хаоса богов; бог — это скрытый от меня корень моего "я", заставляющий меня воздвигать и пирамиду символов, и символический образ меня самого в образе и подобии человека, поднимающегося к вершине пирамиды; *"для чего"* здесь еще отсутствует.

Эта творческая деятельность в первых стадиях своих есть фетишизм: все содержания суть вещи в себе; они рвутся мне в душу; как вещи в себе, содержания суть души; наименование содержаний, как душ, первый акт

моего творчества; переживая первое содержание, я говорю: "Я — есмь"; переживая ряд содержаний, я говорю: "Есть Бог"; так говоря, я творю миф; из мифа рождается история; первое лицезрение хаоса есть время; созерцание содержаний как *вещей в себе* есть пространство; вот почему в логическом распорядке это первое созерцание отображается как *последовательность*; а второе созерцание есть положение содержания; пространство — положение содержаний; все это — стадии падения в бездну хаоса, противопоставленную норме познания как Логоса; все это — стадии падения познания в творчество; первое переживание познания, первое его содержание в творчестве есть создание "я"; "я — есмь" — бессознательный лепет новорожденного; переживая ряды содержаний, я вижу порядок в течении их; все содержания, проходя чрез меня, как положения в последовательности, становятся содержанием, продиктованным детскому моему "я" каким-то иным "я"; я говорю:

"Есть — Бог". Мир для меня сказка; детское "я", подчиняясь неведомому велению, творит мифологию; появляется мир; появляется его история; так создается творчеством мир. Теогония рождает космогонию; "θεός" является как "κόσμος" Хаос создал все виды религий, все виды действительностей, все виды предметов действительности.

На вершине творчества мое детское "я" уже вмещает в себе кипучее море содержаний. Оно сознает свое творчество; оно становится Логосом.

Только с вершин логического познания открывается вид на хаос, дается нам право переживать хаос; хаос становится критерием действительности.

Только в воронке хаотического смерча самый хаос становится образом и подобием логического познания; дознание оказывается пронизанным хаосом; хаос оказывается самой действительностью познания.

Отсюда: или все течет в вечном сне и нет ничего, ни хаоса, ни Логоса, ни познания, ни творчества; либо хаос и Логос суть сны действительности. Но действительность эта неопределима во сне; образ сна — цельность логической действительности, предопределяющей действительность бытия; и другой образ того же сна — цельность творчества, рисующего в образах самую логическую действительность и этой действительностью предопределяющего бытие.

Если это так, то действительность есть только Символ в языке наших снов.

Метафизически мы подходим к тому же.

Ценность предопределяет истинность; ценность условно содержится в истине; истина — понятие символическое; она символ ценности; но истина, понятая как долженствование суждению, превращает течение мира в течение силлогизмов; мир — это огромный силлогизм; но силлогизм не есть ценность; чем должна быть ценность?

Долженствованием ценность не определится; ценность только то, что она есть; говоря, что она есть, мы утверждаем ее существование; ценность определяет бытие познания; образом ценности может быть лишь эмблема; такой эмблемой является, с одной стороны, познание; с другой стороны, бытием является то, что не познание; *непознание* — имманентное бытие; взятое со стороны переживаемых содержаний, оно — творчество. Творчество есть эмблема ценности; ценность соединяет в себе две крайние эмблемы; как соединение эмблем она есть *Символ*.

Мы не называем Символ именем безусловного; понятие о безусловном легко подменяется понятием об условии всяческого бытия и всячес-

кого познания; условием бытия легко подменяется творчество: условие же творчества есть скорее эмблема; далее, называя Символ безусловным, мы легко отождествляем безусловное с божеством; в понятии о Символе мы самое божество обуславливаем символами.

- 1) Символ есть единство.
- 2) Символ есть единство эмблем.
- 3) Символ есть единство эмблем, творчества и познания.
- 4) Символ есть единство творчества содержаний переживаний.
- 5) Символ есть единство творчества содержаний познания.
- 6) Символ есть единство познания содержаний переживаний.
- 7) Символ есть единство познания в творчестве содержаний этого познания.
- 8) Символ есть единство познания в формах переживания.
- 9) Символ есть единство познания в формах познания.
- 10) Символ есть единство творчества в формах переживаний.
- 11) Символ есть единство в творчестве познавательных форм.
- 12) Символ есть единство формы и содержания.
- 13) Символ раскрывается в эмблематических рядах познаний, и творчеств.
- 14) Эти ряды суть эмблемы (символы в переносном смысле).
- 15) Символ познается в эмблемах — образных символах.
- 16) Действительность приближается к Символу в процессе познавательной или творческой символизации.
- 17) Символ становится действительностью в этом процессе.
- 18) Смысл познания и творчества в Символе.
- 19) Приближаясь к познанию всяческого смысла, мы наделяем всяческую форму и всяческое содержание символическим бытием.
- 20) Смысл нашего бытия раскрывается в иерархии символических дисциплин познания и творчества.
- 21) Система символизма есть эмблематика чистого смысла.
- 22) Такая система есть классификация познания и творчеств, как соподчиненной иерархии символизации.
- 23) Символ раскрывается в символизациях; там он и творится, и познается.

Таковы предпосылки всякой теории творчества; Символ есть критерий ценности всякой метафизической, теософской и теургической символики.

§ 20

Мы должны отличать понятие о Символе как пределе всяческих познаний и творчеств:

- 1) От самого Символа (Символ непознаваем, несотворим, всякое определение его условно).
- 2) От символического единства.
- 3) От нормативного понятия о ценности.
- 4) От методологического понятия о ценности.
- 5) От образа Символа (Лик).
- 6) От центральных Символов религий.
- 7) От символических образов наших переживаний.
- 8) От художественных символов.

Сам Символ, конечно, не символ; понятие о Символе, как и образ его, суть символы этого Символа; по отношению к ним он есть воплощение.

Понятие о символическом единстве должны мы в свою очередь отличать от синтетического единства самосознания (гносеологического единства), от категории единства и от числовой эмблемы (единица); гносеологическое единство, категория и числовая эмблема суть эмблемы метафизического понятия о Символе как единстве.

Понятие о Символе не есть еще понятие о ценности; понятие о ценности есть понятие нормативное; или же понятие о ценности распадается на серию методических понятий; так, ценность методического понятия в его гносеологической истинности; ценность гносеологического понятия в степени его отрешения от психологизма; ценность нормативного понятия в долженствовании; ценность долженствования в чем-то, обуславливающем долженствование; это условие долга есть понятие о ценности как Символе.

Образ Символа — в явленном Лике некоего начала; этот Лик многообразно является в религиях; задача теории символизма относительно религий состоит в приведении центральных образов религий к единому Лику.

Наконец, мы называем символами образы наших переживаний; мы разумеем под образом переживания неразложимое единство процессов чувствования, воления, мышления; мы называем это единство символическим образом, потому что оно неопределимо в терминах чувств, воли и мышления; это же единство олицетворяется в каждом мгновении индивидуально; мы называем символом индивидуальный образ переживания; мы улавливаем далее единый ритм в смене наших переживаний, олицетворяя смену со сменой мгновений; образы переживаний располагаются друг относительно друга в известном порядке; этот порядок называем мы системой переживаемых символов; продолжая систему, мы видим, что она охватывает нашу жизнь; жизнь, осознанную в ритмических образах, называем мы индивидуальной нашей религией; ритм отношения наших переживаний к переживаниям других расширяет индивидуальное понимание религии до коллективного; в том процессе познания, который называет Липпс *"вчувствованием"*, мы видим *непроизвольно религиозный корень, и поскольку "вчувствование" (Einfuhlung)* лежит в основе эстетических переживаний, постольку художественное творчество получает свое освещение в творчестве религиозном.

§21

Наконец, выражение образа переживаний в различного рода пластической, ритмической форме приводит нас к построению из того или иного материала схем, выражающих соединение образа видимости с образом переживания; такие материальные схемы суть художественные символы; художественный символ есть, поэтому чрезвычайно сложное единство; он — единство в расположении художественного материала; изучая средства художественной изобразительности, мы различаем в них, во-первых, самый материал, во-вторых, прием, т. е. расположение материала, единство средств есть единство расположения, предопределяющее выбор; далее: художественный символ есть единство переживания воплощаемого в индивидуальном образе мгновения; наконец, художественный символ есть единство этих единств (т. е. единство переживания в приемах работы); художественный символ, данный нам в воплощении, есть единство взаимодействия формы и содержания; форма и содержание тут лишь средства; самое воплощение образа, есть цель. И потому-то, анализируя художественный символ со стороны его формы, мы увидим лишь ряд условных определений; форма в грубом смысле предопределена в символе приемом работы; прием работы предопределен

условиями пространства и времени; элементы пространства и времени предопределены формой творческого процесса; форма творческого процесса предопределена формой индивидуального переживания; это переживание дается посредством нормы творчества. Анализируя художественный символ со стороны его формы, мы получаем ряд убегающих в глубину непознаваемого форм и норм; кажущееся содержание есть лишь порядок в расчленении формы; содержанием художественного образа оказывается *непознаваемое единство*, т. е. единство символическое.

И обратно: отправляясь от кажущегося содержания, мы начинаем видеть, что оно — смутное наше волнение, но от него зависит форма творческого видения, т. е. образ, возникающий в нашей душе; и далее: предопределен самый выбор элементов пространства и времени, т. е. выбор ритма и средств изобразительности; и ритм, и средства изобразительности суть расчленения самого содержания; говоря о *пиррихиях* в ямбе Пушкина, мы, в сущности, говорим об особенностях художественного волнения у Пушкина; и далее: ритмом и приемом предопределена самая форма творчества; например, в поэзии форма предопределена то как лирика, то как драма, то как новелла; более того: *волнение* содержания определяет самую форму искусства; я мну глину, а не пишу стихов лишь потому, что волнения мои таковы, что глина их выразит более чем перо. Отправляясь от кажущегося содержания, мы тщетно будем искать формы; самая глина превратится в предел распространения содержания; форма окажется непознаваемым единством моей работы, т. е. единством символическим. Художественный символ есть прежде всего волнение, данное в средствах изобразительности; и наоборот: средства изобразительности даны в волнении.

Существует ряд эстетических воззрений, указывающих на раздельность формы и содержания в искусстве; эти воззрения не имеют под собой почвы, пока под формой и содержанием художественного образа мы разумеем действительные, а не условные понятия; методические определения искусств суть формальные, а потому и однобокие определения. Эстетика должна выработать свой собственный метод, покоящийся на изучении нераздельной цельности художественных образов; единство формы и содержания символов искусства провозгласила символическая школа поэзии; этот лозунг находится в полном соответствии с предпосылками теории символизма.

"Форма дается в содержании", "содержание дается в форме" — вот основные эстетические суждения, определяющие символ в искусстве.

На основании суждений, приведенных в § 17, мы заключаем, что оба эти суждения — суждения выводные; они выводятся из суждения *"форма есть содержание"*.

Есть ли это суждение синтетическое или аналитическое?

Понимая *"содержание"* как субъект суждения, мы превращаем суждение *"есть содержание форма"* в суждение аналитическое; понятие формы выводится из содержания: в таком случае работа над материалом, с одной стороны, и работа представительства образа фантазии, с другой, объединяются содержанием творческого процесса; но, изучая процессы творчества, мы становимся перед дилеммой: заключается ли изучение их в описании или в анализе? Другими словами: процесс творчества есть ли объект научного изучения или художественного описания? Описывая образы переживания, возникающие в душе из безымянного содержания, я их творю; эстетика в последнем случае есть творчество; или в другом случае я располагаю возникающие образы в порядке этого возникновения: классификацией образов творчества

и должна заняться эстетика; но классификация без принципа невозможна. Наоборот, изучая процессы творчества, мы изучаем лишь форму процессов, и притом мы изучаем эти процессы с помощью различных методов: изучение такого рода дает ряд терминологических определений, которым эстетика могла бы руководиться как сырым материалом, не более.

Понимая "форму" как субъект суждения, мы превращаем суждение "*содержание есть форма*" в суждение обратное: "*форма есть содержание*". В таком виде основное суждение эстетики символизма есть суждение аналитическое; понятие "*содержания*" выводится из формы: работа представления образа и работа над материалом объединяются в основной форме всяческого материала творчества; этой формой является отношение материала к элементам пространства и времени; но, изучая элементы пространства и времени в художественных формах, мы опять-таки стоим перед дилеммой: заключается ли задача наша в изучении геометрических и ритмических пропорций форм или же в классификации форм в порядке пространства, или времени? В первом случае получаем ряд терминологических определений математики, механики, психофизики; во втором случае мы описываем самую форму символов в порядке их возникновения, не более; в первом случае эстетика становится прикладной задачей математики и механики; во втором случае эстетика становится: этнографией и историей искусств. В обоих случаях смысл эстетики пропадает.

Суждение "*форма есть содержание*" — суждение символическое; предопределяя форму содержанием, мы принуждены искать это содержание вне искусства; предопределяя содержание формой, мы не отыскиваем вовсе единой формы искусств. *Эстетика символической школы должна искать обоснования эстетики вне эстетики.*

Без выяснения своего отношения к теории символизма такая эстетика не имеет собственного смысла; а между тем лозунги, ею выставленные, пополняют и углубляют лозунги формальных и психологических эстетик недавнего прошлого.

Сторонники символической школы так же, как и противники ее, постоянно смешивают ряд понятий, вследствие чего в полемических статьях мы отмечаем полную неразбериху.

Понятие о Символе как пределе смешивается с понятием о символе как образе.

Мы предлагаем следующую номенклатуру: определяя символический образ как единство переживания, данное в средствах изобразительности, будем называть это единство художественным символом; единство же переживания, принимающее форму образа в нашей душе, будем называть *символическим образом переживания*; символический образ переживания может ведь и не быть дан в средствах изобразительности; он — образ нашей души и, как таковой, занимает место в системе подобных же образов; осознанная система символических образов переживания есть система религиозная; она получает в религии свое завершение.

Символический образ переживания ближе к религиозному символизму, нежели к символизму эстетическому; *образ переживание не есть художественный символ, но он входит в художественный символ*; входя в этот символ, образ переживания тогда берется не в системе переживаний, но в отдельности; из средства, ведущего к цели, он превращается в цель; и потому-то взгляд на искусство как на целесообразность без цели подчеркивает обусловленность художественного творчества творчеством религиозным.

Мы предлагаем единство средств изобразительности (например, взаимную обусловленность ритма, словесной инструментовки, материала художественных троп) называть стилем в противоположность стилизации; в расположении этих элементов есть произвольное единство, определение которого всегда символично; *художественный символ* не есть это единство, хотя и оно входит в него.

Называя художественным символом образ переживания, мы далее продолжаем впадать в ошибки, когда самое переживание истолковываем в терминах чувств, воли или познания; мы хотим дать себе отчет в том, что означает это единство; но истолковывая образ переживания в рассудочных терминах, мы самый образ превращаем в аллегория, т. е. в аналогию между образом и пониманием его в терминах рассудка.

Следует раз навсегда запомнить, что аллегория не символ.

Наконец, всякое определение художественных и иных символов в терминах познания мы называем эмблемами; самое определение Символа как не данного единства в терминах познания мы называем эмблемой.

Обыкновенно смешивают символизм как творческую деятельность с символизмом как известным строем мыслей, принципиально допускающим символы; иногда считают, что символизм есть метод; но это неверно; теория символизма есть теория, выводящая ряды методических дисциплин как ряды эмблем Символа; теория символизма не есть и метод, ибо теория символизма, перечисляя эмблематизм познавательных методов, сохраняет за каждым методом право быть тем, что он есть; теория символизма по отношению к искусству и религии есть теория творчества; таково ее более частное определение; *символизм же есть самое творчество.*

Обыкновенно смешивают символизм с символизацией; следует в двух словах охарактеризовать терминологическую разницу этих понятий.

Творчество имеет определенные зоны, которые оно пробегает, оставаясь неизменным во внутреннем устремлении; примитивное творчество есть единство ритмических движений в первобытном хаосе чувств; это единство имеет своей формой музыкальную стихию души, т. е. ритм; такого рода единство выражается в символическом образе переживаний; символический образ переживаний, вынесенный из души и запечатленный в материале изобразительности, дает более сложное единство — *художественный символ*; попытка оживить это сложное единство так, чтобы символ заговорил языком человеческих поступков, образует еще более сложное единство: единство символа религиозного; это достигается тем, что художественной формой становится сам художник и его окружающие; формой художественного творчества жизни являются формы поведения; образом содержания — эстетический символ. Нераздельное единство формы и содержания здесь — религия; и далее: религиозный символ, т. е. прекрасная жизнь человека, взятая как норма всяческого поведения, превращает единство человеческой природы в двуединый образ Богочеловека; так восходим мы к творчеству теургическому.

Тут мы видим, что высота творчества определяется охватом все больших и больших сфер человеческой деятельности; примитивное, художественное, религиозное и теургическое творчество суть этапы все того же творчества; *определяя творчество с точки зрения единства, мы называем его символизмом; определяя ту или иную зону этого творчества, мы называем такую зону символизацией.*

Итак:

Символ дается в символизме.

Символизм дается в символизациях.

*Символизация дается в ряде символических образов.
Символ не понятие, как и символизм не понятие.
Символ не метод, как и символизм не метод.*

§22

Здесь мы остановимся. Наша задача — указать лишь вехи для будущей системы символизма; она должна считаться с этими вехами; иначе ей грозит тот или иной догматизм; как справится будущая теория символизма с антиномией между познанием и творчеством — покажет будущее; ей придется встретиться с роковой альтернативой: во-первых, с необходимостью самую теорию знания базировать на метафизике, а метафизику выводить из творчества; во-вторых, с необходимостью правильности построения проверять теорией знания; может ли быть теория символизма теорией в собственном смысле, или задача ее должна заключаться в теоретическом отрицании всякой теории? В последнем случае теория символизма сведется попросту к перечислению ряда творчеств; либо она будет основой особого рода творческого опыта; в последнем случае теория символизма будет новой системой среди существующих систем индусской философии: веданты, йоги, мимансы, санкьи, вейшешики и других; вероятнее всего, теория символизма будет не теорией вовсе, а новым религиозно-философским учением, предопределенным всем ходом развития западноевропейской мысли. На поворот сознания европейского человечества в сторону Востока указывал еще Вл. Соловьев в своем "Кризисе западной- философии"; великое значение индусской философии признает такой знаток этой философии, как Дейссен. Ошибка Вл. Соловьева заключалась лишь в том, что поворотным пунктом в развитии европейской мысли признал он малоубедительную метафизику Гартмана; между тем поворотный пункт в развитии европейской мысли назревает скорее в неумении современного кантианства выйти из дуализма и притом сохранить гносеологическую базу своих исследований нетронутой; все выходы из дуализма суть выходы метафизические или психологические; теория в гносеологическом смысле слова перестает быть теорией, раз мы привносим метафизический, психологический или этический момент в теоретические построения разума; с другой стороны, мы вольны себя спрашивать: может ли теория оставаться теорией, раз условием ее возможности является необходимость признания дуализма между миром ноуменов и миром феноменальным? Вместо того чтобы определять состоятельность любой предлагаемой теории, мы должны поставить вопрос, чем должна быть теория: должна ли она выводить из единого познавательного принципа условия возможности опыта, или она должна описывать внутренне переживаемый необходимо вложенный в нас процесс построения всевозможных теорий? В таком случае теория должна сохранить- смысл, заключенный в греческом слове, которым мы пользуемся: она должна быть божественным $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ видением $\omicron\rho\acute{\alpha}\omega$. Но тут нам возразят: теория символизма, как система описанного и в порядке изложенного мистического и эстетического опыта, превратится в своего рода описательную психологию. Если мы не дорожим термином "психология", то мы, пожалуй, назовем, теорию символизма нео-психологией будущего; но опасно играть с приставкой "нео"; она всегда некоторый "х"; называя описание и перечисление процессов символизации психологией будущего, мы рискуем внести еще большую путаницу понятий, чем если мы

назовем это перечисление теорией; странно было бы называть поучения Серафима Саровского, Исаака Сириянина или Шанкараачария *"трактатами по психологии"*.

Я не знаю, почему мы не можем классификацию творческих процессов не называть теорией.

Наоборот: если согласиться с современными гносеологами в том, что теорией может быть только теория, выведенная из основных гносеологических предпосылок, то построение всякой теории лишь подчеркнет ненужность и даже вредность ее для всего живого и действенного, что составляет смысл нашей жизни; современные гносеологи, любезно заигрывающие с жизнью и вместе с тем желающие оставаться последовательными до конца, с добродушным комизмом признаются в трагедии, которую они переживают: они тянутся к ценности жизни, а гносеология гарантирует им ценность в жизни не прежде, нежели они умертвят жизнь; рассказ о трудности их положения, однако, не мешает им сохранять веселые; остается" думать одно из двух: или трагедия познания фиктивна, и познание не слишком стоит за свой примат; или же заигрыванье со всяческим смыслом жизни — опасное заигрыванье. Да и кроме того: поборники гносеологизма заражаются манией преследования: всюду преследует их грозный призрак психологизма; неокантианцы стремятся изгнать всяческий психологизм; они вздыхают о том, что самые гносеологические понятия имеют психологический смысл, как, например, Риккерт; наконец, находятся некоторые (поклонники Когена), которые видят в самом Риккерте "жалкого психологиста"; наконец, самого гносеологического *папу*, Когена, упрекают в психологизме.

Скоро последовательный гносеолог, из боязни впасть в ересь, должен будет единственным способом доказать свою правую веру, а именно: абсолютным молчанием; всякое изреченное суждение повергнет его в пучину психологизма.

Молчание — вот единственный выход для гносеолога, желающего остаться вполне последовательным; другой выход — шутка над своим нелепым положением в этом мире психологизма.

Я не знаю, почему в таком случае не поставить вопрос над-смыслом, который вкладывается гносеологом в слова *"теория"*, *"теоретический"*, *"чистый смысл"*.

Неужели всякая теория, учитывающая несостоятельность гносеологии в вопросе о смысле и ценности бытия, есть уже *"нечистая теория"*?

§ 23

Всякое искусство символично — настоящее, прошлое, будущее. В чем же заключается, смысл современного нам символизма? Что нового он нам дал?

Ничего.

Школа символистов лишь сводит к единству заявления художников и поэтов о том, что смысл красоты в художественном образе, а не в одной только эмоции, которую возбуждает в нас образ; и вовсе не в рассудочном истолковании этого образа; символ неразложим ни в эмоциях, ни в дискурсивных понятиях; он есть то, что он есть.

Школа символистов раздвинула рамки наших представлений о художественном творчестве; она показала, что канон красоты не есть только академический канон; этим каноном не может быть канон только романтизма, или только классицизма, или только реализма; но то, другое и третье течение она оправдала как разные виды единого творчества; и оттого-то в пределы недавнего реализма вторглась романтическая

фантастика; и обратно: бескровные тени романтизма получили в символической школе и плоть, и кровь; далее символизм разбил самые рамки эстетического творчества, подчеркнув, что и область религиозного творчества близко соприкасается с искусством; в европейское замкнутое в себе искусство XIX столетия влилась мощная струя восточной мистики; под влиянием этой мистики по-новому воскресли в нас *средние века*. Новизна современного искусства лишь в подавляющем количестве всего прошлого, разом всплывшего перед нами; мы переживаем ныне в искусстве все века и все нации; прошлая жизнь проносится мимо нас. Это потому, что стоим мы перед великим будущим.

КОММЕНТАРИИ

¹ Вопрос о субстанции и акциденции — основной вопрос, вокруг которого вращалась мысль средневековых схоластиков; разбирая сущность этих споров, Оствальд пытается объяснить противоречие между понятием *субстанции* и понятием *акциденции*, объединяя то и другое в понятии *энергии*; но такое объединение есть, в сущности, возвращение к схоластике, слегка замаскированное современной научной терминологией. Метафизическое понятие *энергии* как основы явлений ничем не отличается у Оствальда от всяких иных метафизических понятий, ибо его понятие об *энергии* приобретает неустойчивый смысл; это ни механическая *энергия*, ни психическая *энергия*; монизм объяснения множественности феноменов достигается монизмом словопроизводства; в сущности *энергии* Оствальда суть не совпадающие друг с другом сущности.

² Астрология как наука находилась в тесном соприкосновении со всем строем каббалистических и магических учений. По учению Гермеса-Гота, *Слово* создало мир; *Мысль* и *Слово* создают всемогущество; из него исходят семь духов, проявляющихся в семи сферах; в этих сферах проявляются все существа вселенной; проявления семи духов в семи сферах образуют судьбу: эти сферы суть концентрические круги по отношению к Божественной мысли; как видно, здесь в основе астрологии уже ложится учение о Логосе; человек создан по образу и подобию Бога; после смерти его душа поднимается по семи кругам; вместе с тем уже в самом человеке заложены семь ступеней развития; *астрология* здесь неотделима от *антропологии*; *макрокосм* переходит в *микрокосм*; каждый человек (Адам земной) есть в некотором смысле Адам-Кадмон (Космос); семь духов-покровителей *суть* семь Элогимов каббалы, семь архангелов Апокалипсиса, семь ангелов халдеев (Габриэль, Рафаэль, Анаэль, Михаэль, Самаэль, Захаризель, Орифиэль), семь первых ангельских ступеней (Ангелы, Архангелы, Начала, Власти, Престолы и т. д.), семь планетных гениев (Пи-Ио, Пи-Гермес, Пи-Зевс, Сурот, Пи-Рей, Эртози, Ремфа); каждая из планет есть подножие планетного гения и вместе его эмблема; мир есть соединение микро- и макрокосмических идей; бытие есть символ творческой мысли (сравни риккертовскую философию). В основании астрологии лежала прекрасная символическая система, согласная с гетевским *"все преходящее есть лишь подобие"*; эта символическая система, взятая как система переживаний, развертывалась в мистерии; эта же система, примененная к магии, развертывалась как каббалистика; ее приложение к антропологии являлось основанием *теории гороскопа*; в этом смысле *астрология* была венцом системы метафизических, каббалистических и теургических наук; опытные науки перекрещивались в ней с науками тайными в одну неделимую цельность; поэтому в Египте к занятию астрологией могли приступить только те из неопитов, которые достойно прошли искуc в мистериях; метод обучения здесь был устный под руководством жреца.

Соответственно с семью последовательно проявляемыми принципами человеческого развития, сосуществующими, однако, потенциально в микрокосме человеческой души, символизировались и семь сфер планет; человек, как и Космос, — символ некоего единства; вся история человеческого развития претерпевает семь временных исторических фаз: семь исторических рас сменяют друг друга по учению современных теософов, заявляющих, что они наследники тайного знания

древних; эти расы: преадамитская, лемурийская, гиперборейская, раса атлантов; пятая раса — наша; каждая раса имеет семь подрас: для нашей расы теософы называют семь этапов развития, связанных с различными странами; первая подраса связана с Индией; вторая с Центральной Азией; третья с Египтом; четвертая с Грецией; пятая подраса есть наша подраса; в ней просыпается Египет; шестая подраса связана будет с Персией; седьмая с Индией. Все это учение о расах гармонически разворачивается из *астрологии*; каждая раса имеет своего духа-покровителя, воплощающегося, как Мессия; соответственно и малые периоды времени находятся под покровительством планет (т. е. планетных духов); эти периоды продолжаются 36 лет; планеты следуют друг за другом в следующем порядке: Луна, Сатурн, Юпитер, Марс, Солнце, Меркурий; в таком порядке сменяются 36-летия; в пределах 36-летий каждый год имеет своего покровителя; так, если первый год 36-летия Юпитера будет находиться под знаком Юпитера, значит, следующий год находится под знаком Марса; и т. д. Дни недели были распределены следующим образом: понедельник — Луна; вторник — Марс; среда — Меркурий; четверг — Юпитер; и т. д. Первый час пополудни в понедельник посвящен Луне; значит, второй час соответственно посвящен Сатурну; для элементарных условий возможности составления *гороскопа* необходимо знать год, день и час рождения. Планетам были посвящены металлы и минералы: Сатурну — свинец, ониксы, гранаты; Юпитеру — олово, топаз, сапфир и аметист; Марсу — железо, рубины и яспис красный; Солнцу — золото, гиацинт и хризолит; Венере — медь, изумруд; Меркурию — ртуть, корнелины; Луне — серебро. Каждая планета имела свою эмблему; для Сатурна такой эмблемой являлась змея, кусающая меч; для Солнца — змея с львиной головой, увенчанной короной; для Венеры — лингам; для Меркурия — скипетр, окруженный змеями; для Луны — срезанный круг.

Кроме указанных светил двенадцать созвездий Зодиака и их расположение относительно светил играли большую роль в астрологии; к этому присоединилось еще представление о человеке как кресте (крестообразно раскинутые руки) и *круге*; каждое созвездие соответствовало известной части человеческого тела; и каждое созвездие влияло на него; Рак, например, покрывал сердце, Скорпион соответствовал органам воспроизведения. Де-Мирвилль в словах Иакова, обращенных к двенадцати сыновьям, видел зодиакальные эмблемы; по Блаватской, есть указания на то, что двенадцать колен Израилевых имели эмблемами зодиакальные знаки; эмблемой колена Рувимова является *Водолей*; на это есть указание в Библии ("Но ты бушевал, как вода"); эмблемой колена Иудина — *Лев* ("Молодой лев, Иуда", кн. Бытия, 49); эмблема колена Завулонова — *Рыбы* ("Завулон при берегу морском будет жить"; кн. Бытия, 49); *Скорпион* — Данова ("Дан будет... аспидом на пути"); *Единорог* — Неффалимова ("Неффалим — серна стройная"); *Стрелец* — Иосифова ("Огорчали его, и стреляли, и враждовали на него стрельцы; но тверд остался лук его" и т. д.); *Близнецы* — Симеон и Левий (Ибо к ним Иаков обращается одновременно), и т. д. Крейцер полагал, что *теогонии* были связаны с Зодиаком и что значительная часть мифов связана с положением созвездий; этот взгляд на *теогонии* совпадает с астрологическими представлениями халдеев, греков и египтян.










Знаки планет

Солнце	☉
Венера	♀
Меркурий	♿
Луна	☾
Сатурн	♄
Юпитер	♃
Марс	♂

Знаки Зодиака

Овен		Весы	
Телец		Скорпион	
Близнецы		Стрелец	
Рак		Козерог	
Лев		Водолей	
Дева		Рыбы	

Знаки Зодиака

Овен		Весы	
Телец		Скорпион	
Близнецы		Стрелец	
Рак		Козерог	
Лев		Водолей	
Дева		Рыбы	

Положения планет по отношению к знакам Зодиака являлись основанием, из которого строили *сложную* теорию гороскопа. Для составления гороскопа нужно было знать год, день и час рождения; для определения положения созвездия нужно было перевести астрономический календарь на календарь астрологический; основанием астрологического календаря являлось положение Луны в центре созвездия Овна; этот день есть первый день астрологического месяца; 2-й день Луна пробегает 15° в созвездии Тельца и т. д.; впоследствии были выработаны особые методы перечисления нашего календаря на календарь астрологический, позволяющие без помощи инструментов восстанавливать картину звездного неба в момент рождения. Раз установлены положение Луны в час рождения и ее фазы, можно было приступить к составлению гороскопа. Для этого круг делился на двенадцать частей (соответственно Зодиаку); эти части гороскопа обозначались знаками созвездий, так что над первой частью (считавшейся с середины левого бока круга и обозначенной цифрой) ставился зодиакальный значок того созвездия, в котором находилась Луна в час рождения, и соответственно над остальными частями гороскопа (счет шел справа налево, так что цифра гороскопического места была постоянной, а значок созвездия менялся) ставились значки соответственных зодиакальных созвездий. Внутри же пространство круга делилось на четыре перекрещивающихся треугольника, так что каждый угол треугольника попадал в одну из 12 частей гороскопа; особые гороскопические таблицы (мы пользовались извлечениями, если не изменяет память, из таблиц Юнктина Флорентийского) располагали планеты в 12 частях гороскопа; эти двенадцать частей гороскопа делились на четыре группы (по три части в группе), соответственно вершинам треугольников; *первая триада* состояла из 1-го, 5-го и 9-го места гороскопа; *вторая* — из 2-го, 7-го, 10-го; *третья* — из 3-го, 7-го, 11-го; *четвертая* — из 4-го, 8-го, 12-го; каждая триада символизировала в *гороскопе рождения* период предстоящей жизни новорожденного; некоторые места имели особое значение (так: первое место было местом рождения; десятое — местом судьбы; двенадцатое место — место несчастья и т. д.); средневековая астрология не обходилась без многообразных каббалистических вычислений над суммами чисел букв, годов и мест рождений; известное разложение чисел давало отправной ключ к гороскопическим таблицам, благодаря которым устанавливалось положение планет в созвездиях; так как созвездия венчали каждое из мест гороскопа (индивидуально для разных лиц), то планеты попадали в разные места гороскопа. Способ, каким вычислялись года, имена и места рождения, заключался в переведении их на алфавит магов; в мистериях Египта объяснялись 22 основных иероглифа, имевших тройственное обозначение: каждый иероглиф выражался в начертании, в числе и в магическом слове; кроме того, каждое обозначение имело тройственный смысл, соответственно трем планам развития (духовного, умственного, физического). Так, например, магическое слово "*Mataloth*" соответствует нашей букве "М"; его число = 40; его иероглифическое обозначение — скелет, косящий головы; его смысл: 1) на плане духовном — вечное, божественное дыхание (движение), 2) на плане умственном — вознесение к божественным сферам, 3) на плане физическом — естественная смерть. После расположения

планет в гороскопе эти планеты рассматривались с точки зрения 1) нахождения их в знаке Зодиака, 2) в месте гороскопа (1-м, 2-м, 3-м и т. д.), 3) с точки зрения соотношения их друг к другу, 4) с точки зрения их расположения относительно их мест господства (дневного, ночного), изгнания, крушения и т. д. Так, например, место дневного господства Сатурна находилось в *Водоле*; место его ночного господства в *Козероге*, место изгнания в *Раке*, место гибели в *Тельце*. Нахождение планет в местах их дневного или ночного господства усиливало те предзнаменования, которыми они наделяли жизнь новорожденного; присутствие их в местах изгнания и гибели умаляло значение этих предзнаменований. Иногда планеты, находясь в одном из мест гороскопа, посылали лучи в другие места (обозначаемые графически стрелками); это означало, что предзнаменования этого места преломлялись предзнаменованиями планетных лучей (благоприятное предзнаменование ослаблялось, если луч шел от зловещей планеты, или наоборот). Каждое соединение каждой планеты с зодиакальным значком имело особое значение; каждое соединение планеты с каждым местом гороскопа (первым, десятым и т. д.); независимо от зодиакального знака имело свой смысл; наконец, расположение планет друг относительно друга опять-таки имело свой смысл; главные типы расположений были следующие: *соединения* (планеты в одном доме), *секстиль* (одно место разделяют две и более планеты), *квадратура* (разделяют два места), *тригон* (разделяют три места), *оппозиция* (разделяют пять мест): главные места гороскопа считались — первое, четвертое, седьмое и десятое. Всевозможное переложение и сочетание этих положений бесконечно индивидуализировало астрологические предсказания. Зловещими планетами считались *Марс* и *Сатурн*; благополучными — *Солнце*, *Венера*, *Юпитер*; *Меркурий* и *Луна*, в зависимости от соединения с другими планетами считались то благодатными, то угрожающими планетами.

Вот краткая схема астрологических действий; на самом деле было еще множество вычислений, обозначений и правил, значительно осложнявших приведенную схему; объяснить эти действия невозможно; только знакомство (хотя бы элементарное) с методом астрологических вычислений дает подлинную картину этой спорной, но во всяком случае прекрасно разработанной дисциплины тайного знания. Составление гороскопа требует большой усидчивости, навыка и внимательности; ничтожная ошибка в вычислении уничтожает работу многих дней. Одно время мне пришлось познакомиться с элементарными сведениями по астрологии; эти элементы, тем не менее, пришлось штудировать более недели с утра до вечера — сплошь; когда же я попытался приступить к составлению своего гороскопа рождения, мне пришлось просидеть восемь дней над его составлением; получился не гороскоп, а скорей сырой материал к гороскопу; и все же я никогда не забуду этих часов, которые я посвятил астрологии; я научился понимать эстетическую прелесть ее метода, точность и отвлеченность техники составления гороскопов, независимо от спорности и непроверенности с точки зрения нашей науки основных мистических положений, на которых она держится. Большинство астрологических сочинений (материал, находившийся в моем распоряжении, был скудный) затемнены, благодаря тому что астрологические значки Венеры и Меркурия намеренно спутаны во многих местах: *подлинное изучение астрологии возможно лишь в устной передаче.*

³ Огонь, вода, земля, воздух — четыре стихии, игравшие большую роль в теософском и религиозном символизме. Философия Фалеса говорит нам о том, что все произошло из воды; вода есть текучая стихия, в которой плавают мир; Анаксимен отождествил *беспредельное* Анаксимандра с воздухом; Гераклит — философ огня; средневековые мистики и алхимики признавали существование низших духов: этими духами были духи земли, воды, огня и воздуха; первые назывались гномами; вторые — ундинами; третьи — сильфами и четвертые — саламандрами; современный оккультизм, присоединяя к этим четырем родам духов еще и духов эфира, относит их к обитателям астрального мира, называя *"естественными элементами"* (в отличие от "искусственных"); по выражению А. Безант, они — проводники божественной энергии в каждой из областей природы; каждый род духов имеет своего предводителя; у индусов предводитель духов огня — Агни, воздуха — Павана, воды — Варуна, земли — Кшити. Учение о огне, земле, воздухе было развито в средневековой алхимии, как развивается

оно и в современной (да!) алхимии. Среди выдающихся алхимиков прошлого мы должны отметить Раймонда Люллия (XIII век), Николая Фламелья (XIV век), Беригарда из Пизы, Гельвеция, ван Гельмонта (XVII век), Генриха Кунрата, Иосифа Кирхвегера и других. [...]

⁴Шула шарира есть план материальных • оболочек; к материальным оболочкам относятся семь модификаций или последовательных разрядов вещества; эти семь состояний вещества суть следующие: 1) твердое, 2) жидкое, 3) газообразное, 4) эфириобразное (первый эфир), 5) второй эфир, 6) третий эфир, 7) четвертый эфир. Эти четыре стадии разрядки эфира суть комбинации по степени сложности первичных эфирных атомов; эфирный атом науки есть, в сущности, еще сложное целое из первичных атомов; физический атом, в свою очередь, есть комбинация еще больших сложностей; физическое тело состоит из физического тела в нашем смысле, т. е. из комбинации первых трех стадий модификации материи + еще эфирный двойник; эфирный двойник как бы проникает физическое тело; то, что мы называем призраком, есть, в сущности, эфирный двойник; он серого, туманного цвета с лиловатым или голубоватым оттенком; эфирный двойник есть звено, соединяющее грубо физические элементы материи с элементами чувственного (или астрального) мира; эфирный двойник может отделяться от тела; он может выступать за пределы тела, расширяясь в виде ореола над видимым телом; этот ореол есть так называемая *аура*; у людей праведной жизни аура более интенсивна; она как бы преобразует видимое тело (нимб святых); окончательный разрыв между видимым телом и эфирным двойником наступает со смертью; после смерти эфирный двойник разрушается.

⁵Линга шарира — это ступень (оболочка, форма) жизни чувственного мира; так называемые низшие духи обитают в этой сфере; сюда [относятся] духи огня, воды, земли, воздуха и эфира; знание законов чувственного мира подчиняет обитателей этого мира человеческой воле; таково основание магии (см. Stanislas de Guaita "Le Serpent de la Genese", 1897). Соответственно стадии чувственного мира и человек имеет форму проявления в этом мире — так называемое астральное тело; человек, в мире чувств, проникает в астральный мир, который имеет семь подразделений, как и физический мир; эти семь ступеней суть как бы семь концентрических кругов, которые мы пересекаем; эти стадии суть таковы: 1) стадия *Кама-рупы* (тяжелая, печальная атмосфера); образы, здесь обитающие, имеют угрожающий вид, это — чудовища; 2) на второй стадии мы испытываем чувственные вожделения; после смерти и разрушения физического тела мы не имеем возможности эти вожделения удовлетворить; 3) и 4) мучительные стадии, хотя и менее мучительные, нежели предыдущие; 5) это стадия чувственных блаженств, выражающихся в райских образах* образы этой стадии обладают духовной телесностью; Безант указывает, что здесь место успокоения примитивно настроенных религиозных людей: здесь — "*Елисейские поля*" древних греков; здесь — Валгалла; 6) ступень уже несколько более утонченная; 7) седьмая ступень составляет уже переход к высшему плану. Эти семь ступеней астрального мира образуют область, называемую *Камалока*; сюда попадает астральное тело человека после смерти; низшие ступени соответствуют Аду, средние — чистилищу.

В этой области отпечатлеваются наши желания, отделяясь от нас и преследуя нас как самостоятельные существа; эти созданные нами формы называются в теософии "искусственными элементами". Безант пишет: "Взрыв злобы создаст определенно очерченную сильную молнию красного цвета, с острыми или крючковатыми углами, приспособленными к тому, чтобы нанести вред" ("*Древняя Мудрость*"). Вся астральная атмосфера вокруг нас наполнена "*искусственными элементами*"; складываясь в одно целое, эти элементы образуют национальную, классовую и иную атмосферу, т. е. призму, индивидуально преломляющую для нас общечеловеческие идеи и чувства, влияя обратно на *физическую* атмосферу жизни. Они вызывают и укрепляют бытовые формы жизни.

⁶*Прана* есть собственно сила стремления, входящая в два плана: в *ментальный* и план причины (каузальный); "*ментальная сфера есть сфера сознания, работающего, как мысль*", — говорит Анни Безант в "*Древней Мудрости*"; можно о ней говорить как о материальной, живой мысли; в ментальной материи развиваются быстрые и сложные вибрации, необыкновенно изящные. Ментальная сфера, в свою очередь, делится на семь ступеней; четыре низшие ступени имеют

определенные формы и образы; они называются Rupa; три высшие ступени ментального мира безобразны (Агара). Стадии Rupa соответствуют, по Безант, жизненному сознанию неразвитого, среднеразвитого и духовно просвещенного человека; три высшие ступени ментального мира имеют вид неземной красоты, не уподобляемой никакому образу воображения; *тело каузальное* есть уже стадия Агура ментальной сферы; Безант называет его "Обителью... Вечного Человека"; только оно до конца неразрушаемо после смерти; эта стадия находится на пятой ступени ментального плана; мир ментальных форм есть *Девакан*, или рай. В физическом астральном и ментальном мире, по Безант, совершается странствование души человеческой.

⁷ "Manas", по Безант, есть подобие Мирового Разума, третьего Логоса; отношение *Manas'a* к форме, в которой он проявляется, — сложное. "Человеческая монада есть Atma — Buddhi — Manas, или, выражаясь иначе, Дух, Духовная Душа и Душа человеческая. Тот факт, что все три являются лишь аспектами Божественного "я", делает возможным вечное существование человека, и хотя все три аспекта проявляются врозь и последовательно, их единство по существу делает возможным, чтобы человеческая душа сливалась с Духовной Душой"... Пятое начало (Manas) образует для себя тело в ментальной сфере, дабы войти в соприкосновение с миром физических явлений" ("Древняя Мудрость").

⁸ "Buddhi" — это состояние, о котором нельзя сказать ничего в терминах слов: наиболее приближенным понятием о буддхическом плане дает представление об отношении между людьми, в котором соединяется мудрость с любовью. Безант указывает на Плотина, пытающегося в неудачных словах охарактеризовать состояние, соответствующее буддхическому; Плотин говорит: "Они также видят во всех вещах не то, что подвержено рождению, но то, в чем является самая их суть. И они усматривают себя самих в других. Ибо там все вещи прозрачны, и нет там ничего темного и непроницаемого, но все там видимо каждому внутренне и насквозь. Ибо свет встречается всюду со светом, так как каждая вещь видит в себе все остальное и так же видит все остальное в каждой другой вещи"...

Наконец, следующая ступень, когда, выражаясь языком Плотина, *"все остальное"*, т. е. мир, становится единством во мне и *"каждая вещь"* (я) становится *"всем остальным"*; здесь уже кончается индивидуальная раздробленность высших сознаний; далее — сам *третий* Логос. Атмический план символизирует в человеке первый Логос; но поскольку атмический план сливается с всеединою жизнью (символом четверицы, I E V E), постольку здесь соприкасается и реально сливается принцип Единого Бога с индивидуальным началом человека. [...]

⁹ Выше приходилось указывать на то, что сущность искусства, поскольку мы рассматриваем формы его с точки зрения общих условий проявления в материале, уже условно сводима к схематизму понятий рассудка и что самой схемой сущности будет пребывание реального во времени, заставляющее нас представлять его как чего-то, лежащего во времени. Вот что говорит Кант: "Образ создается опытно способностью производительного воображения, *схема* же чувственных понятия (фигур в пространстве) есть как бы монограмма чистого воображения a priori; только посредством ее становятся возможны самые образы, ибо схема собственно соединяет образы с понятиями, с которыми они не вполне однородны. Поэтому схема чистого понятия рассудка не может быть изображена в каком-нибудь "образе" ("Критика чистого разума"). Отношение, устанавливаемое между *схемой* в искусстве и *аллегорией*, равнозначно отношению, устанавливаемому между чистым понятием рассудка и идеями разума, "Понятия рассудка,— говорит Кант, — мыслятся также a priori до всякого опыта, и для опыта... Самое название разумного понятия уже доказывает, что оно не ограничивается пределами опыта, так как оно касается такого познания, в состав которого опыт входит только как часть... Понятия разума служат к объединению понятий рассудка" ("Трансцендентальная диалектика"). Кант называет понятия чистого разума трансцендентальными идеями. "Столько существует родов отношений, представляемых в категориях, сколько же и чистых понятий разума"... "Все трансцендентальные идеи могут быть подведены под три отдела, из которых в *первом* заключается безусловное *единство* мыслящего субъекта, во *втором* — безусловное единство *ряда условий* явления, в *третьем* — безусловное единст-

во условия всех предметов мышления *вообще*. Мыслящий субъект есть предмет *психологии*, сумма всех явлений (мир) есть предмет мироучения (*kosmologie*), и предмет, составляющий первое условие возможности всего мыслимого (существо всех существ), есть предмет *богословия* ("Система трансцендентальных идей"). Понятия разума, стало быть, являются необходимо лежащими в основе метафизики; а всякое мировоззрение есть прежде всего — метафизика; то или иное мировоззрение, лежащее в основе художественного произведения и являющееся *его идейным содержанием*, приводимо к тому или иному условию его возможности; таким условием его возможности является трансцендентальная идея (либо единство мыслящего субъекта, либо единство ряда условий явления, либо единство условия всех предметов мышления вообще); но идейное содержание дано в искусстве посредством образов; *эмблема* есть, выражаясь языком Канта, монограмма чистого воображения, соединяющего образы творчества в систему; посредством эмблемы идеи разума становятся мыслимыми в чувственных образах; а всякая идея в искусстве, стало быть, есть уже *аллегория*; но мы называем аллегорией в собственном обычном смысле только тот образ, в котором сознательно вложено его идейное содержание; сознательный аллегоризм часто губит произведения искусства. Но умелое и осторожное пользование аллегорической формой вполне законно. Смысл искусства открывается нашему разуму в метафизических ценностях; аллегория в искусстве есть род метафизических ценностей; напрасно думают, что аллегория выражает рассудочность; с известной точки зрения *аллегория* может казаться действительнее, нежели самый образ бытия, каким он является для нас и в объективной действительности, и в образах искусства; аллегорический образ противопоставляется здесь и образам данного бытия, и отвлеченным нормам познания; аллегорический образ может казаться с некоторых точек зрения образом *конкретной метафизической действительности*, как о том говорит Бродер Христиансен: "Искусство, родина и все эти идеи — все это не только не отвлеченные понятия, какими они являются с эмпирической точки зрения, — нет, для творящего они кажутся конкретными метафизическими действительностями" ("Philosophie der Kunst", стр. 167).

¹⁰ Конечно, мы теперь сознаем иначе метафизическую потребность, нежели прежде; мы называем метафизикой ту систему, которая дедуцировалась бы из метафизических предпосылок теории познания; современная метафизика есть сознательная надстройка над известными логическими константами; она есть сознательное расширение логических категорий; Кант выводит метафизическую проблему из трех родов трансцендентальных идей; при этом он доказывает несостоятельность рациональной психологии и космологии; после Канта мы не можем вернуться ни к метафизическим системам доброго старого времени, ни к возможности принять метафизические системы последующей эпохи; так, например, в метафизике Лотце нас встречают рассуждения о единстве сознания. "Как на решительный факт опыта, — говорит Лотце, — вынуждающий нас при объяснении духовной жизни признать носителем явлений сверхчувственное начало, а не материальные элементы, должны мы указать на единство сознания, без которого совокупность наших внутренних состояний не могла бы даже стать предметом нашего самонаблюдения" ("Микрокосм", I том). Вот образчик дурного тона *метафизицирования*, где субъективно-психологическое переживание ложится в основу теоретического воззрения на предмет. Таковыми же дурного тона разглагольствованиями полна "Философия бессознательного" Эд. фон Гартмана, которого почему-то так ценит Вл. Соловьев в своем "Кризисе западной философии"; в противоположность *догматической метафизике*, всегда гипертрофированной условный и переступаемый предел познания в безусловное понятие трансцендентной реальности, в настоящее время мы присутствуем при возникновении метафизики нового типа (я бы сказал — при возникновении *гносеологической метафизики*), основания которой суть предпосылки самой теории знания: эти предпосылки таковы; логическая проблема ставится познанием, как *онтологическая проблема (единое сущее* Парменида и элейцев); логическая проблема ставится как проблема этическая (познание должно быть целостным, единообразным, познание имеет норму: отсюда возникновение телеологии и близость к Фихте); логическая проблема неразрывно связана с проблемой ценности (логическая ценность не совпадает с ценностью вообще; истина, как логическая ценность, предопределена ценностью вообще; это учение о ценности особенно ярко намечено в статье Ф. А. Степуна, имеющей появиться в первом

выпуске "Логоса": Степун утверждает, что *ценность положения и ценность состояния* не совпадают друг с другом и тем не менее независимо существуют; но, скажем мы, раз допускаются два независимых рода ценности, то они выводимы из единой нормы ценности; норма познания не есть еще норма ценности; гносеологическая проблема становится проблемой *гносеологической метафизики* в тот момент, когда познанием нашим вносится утверждение трансцендентной нормы ценности, ибо тогда норма познания становится в зависимость от нормы ценности; установление характера этой зависимости конструирует ряд промежуточных дисциплин *между теорией знания и теорией ценностей*.

¹¹ Евангелие от Иоанна полно элементов неоплатонизма и герметизма.

¹² Норма поведения есть этическая эмблема Сына ("Будьте совершенны, как Отец"); норма религиозного творчества есть эмблема Отца; содержание морали — эмблема духа ("*Дух дышит, где хочет*"); троичность христианской догматики не есть ни троичность Логосов, ни первая *триада*. Графически область ее ниже места первой триады и ниже места трех Логосов. Христианский Бог так, как доказывається его существование в догматическом богословии: он не бог пантеистов (ибо природа повреждена); метафизические доказательства бытия божия (космология, онтология, телеология и т. д.) ложатся в основу религиозной догматики; "Метафизические доказательства Бога, — говорит Паскаль, — так запутаны и так далеки от человеческих мыслей, что производят очень слабое впечатление... Бог христиан не есть только Бог геометрических истин и стихийного порядка; таков Бог язычников и эпикурейцев*" ("*Мысли о религии*").

¹³ В этом "*Да*" — непостижимое единство, как *ценностей положения* (терминология Ф. А. Степуна), так и *ценностей состояния*. Догмат не берется еще здесь в смысле логической ценности; наоборот, логическая ценность возможна под условием ее *утверждения*; там, где стоит утверждающее "*Да*", еще закон противоречия не действует; вместе с тем "*Да*" не есть еще ценность состояния, ибо всякая ценность состояния возможна под условием ее утверждения; утверждаемое "*Да*" есть другая эмблема для Символа. Можно сказать, *Символ в Да* становится воплощением.

¹⁴ В сущности, это разумели и Ницше и Виндельбанд; хотя этики их во внешнем выражении прямо противоположны; самую этическую норму Виндельбанд непроизвольно превращает в эмблему, когда в "*Прелюдиях*" указывает на религиозные предпосылки этики, этической норме противопоставляет Ницше сверхчеловека; но сверхчеловек Ницше — есть образный лик некоторой творческой нормы.

¹⁵ Парабраман не Бог, а беспричинное божество; некоторые определяют Парабраман как агрегацию космических потенций в безграничности и вечности; Парабраман — начало пассивное, не творящее; вместе с тем у Парабрамана отрицается все знание.

¹⁶ Существующая теософия как течение, воскрешенное и пропагандированное Блаватской, не имеет прямого отношения к нашему представлению о теософии как дисциплине, долженствующей существовать; существующая теософия пренебрегает критикой методов: и оттого многие ценные положения современной теософии не имеют за собой никакой познавательной ценности; стремление к синтезу науки, философии и религии без методологической критики обрекает современную теософию на полное бесплодие; современная теософия интересна лишь постольку, поскольку она воскрешает интерес к забытым в древности ценным мирозерцаниям; нам интересен вовсе не синтез мирозерцания, а самые мирозерцания.

¹⁷ Отношение Софии, премудрости Божией, к Логосу разработано в наши дни в оригинальной мистической концепции Вл. Соловьева.

¹⁸ Во фрейбургской школе философии есть стремление дать отчетливую гносеологическую терминологию; но по мере выяснения все большей и большей отчетливости гносеологических понятий здесь намечается ряд терминов, являющихся основными в принятой терминологии, и однако в них сквозит все больший и больший метафизический смысл; гносеологические предпосылки риккертIANства все более и более сплетаются с метафизическими; является все большая необходимость, не отрицая самостоятельности гносеологии, по-новому

* Глубоко ошибается Паскаль.

размежеваться с метафизикой, раз уже философии невозможно без нее обойтись; выражаясь образно, скажем: самодержавие гносеологии во фрейбургской школе должно дать конституцию как новым метафизическим исканиям современности, так и стремлению современных теоретиков символизма подойти к обоснованию всяческого символизма.