



**Н. А. БЕРДЯЕВ**

## **Опыт эсхатологической метафизики**

<фрагмент>

### **Часть I**

#### **ПРОБЛЕМА ПОЗНАНИЯ И ОБЪЕКТИВИЗАЦИЯ**

*1. Метафизическое истолкование и критика Канта. Два мира: явление и вещь в себе, природа и свобода. Кант, Платон, германская мистика, германская идеалистическая метафизика после Канта. 2. Диалектика германского идеализма от Канта через Гегеля до Ницше. 3. Проблема свободы во французской философии XIX века. Темы русской философской и религиозной мысли. 4. Эмоционально-страстный характер познания. Экзистенциальная метафизика как символика духовного опыта. Истина выгодная, истина гибельная и истина спасающая.*

### **1**

Человек находится в мире или выброшен в мир, и он стоит перед миром, как перед загадкой, требующей разрешения. Существование человека зависит от мира, и он погибает в мире и от мира. Мир питает и губит человека. Мировая среда, в которую он таинственно откуда-то ввергнут, вечно угрожает человеку и побуждает к борьбе. И человек задается необычайно дерзновенной задачей познания мира и того, что может приоткрыться за миром. Человек мал, по сравнению с миром, с тем, что он хочет познать. Он страшно мал, если смотреть на него из объекта. И нет ничего более изумительного, более трогательного и более потрясающего, чем эти усилия человеческого духа через тьму прорваться к свету, через бессмыслицу прорваться к смыслу, через рабство необходимости прорваться к свободе. Человек меряется своими силами со Вселенной и в акте познания хочет возвыситься над ограниченностью и массивностью мира. Он может познать свет, смысл, свободу только потому,

что в нем самом есть свет, смысл, свобода. И даже, когда человек признает себя лишь созданием мировой среды и целиком от нее зависящим, он возвышается над ней и обнаруживает в себе начало высшее, чем мировая данность, обличает в себе пришельца из иного мира и иного плана мира. Познание не было бы возможно, если бы человек был лишь природой, если бы он не был духом. Познание есть борьба, оно не есть пассивное отражение. Философия, которая хотела быть целостным познанием, хотела не только познать мир, но и изменить мир. Напрасно Маркс приписывал эту мысль себе<sup>1</sup>, она заключена во всякой подлинной философии. Философия хочет не только узреть смысл, она хочет и торжества смысла. Философия не примиряется с бессмыслицей мировой данности, она хочет или прорваться к иному миру, миру смысла, или открыть мудрость, вносящую свет в мир, улучшающую человеческое существование в мире. Поэтому самая глубокая, наиболее оригинальная философия открывала за феноменом, явлением, нумен<sup>2</sup>, вещь в себе, за природной необходимостью — свободу, за миром материальным — дух. И когда философия отрицает «иной», нуменальный, мир, она проецирует лучший мир в будущее, более высокое состояние мира в будущем, которое является как бы нуменом. Начиная с греческой философии, называли предмет глубинного познания бытием (усия, эссенция). Мы увидим все затруднения, связанные с онтологией. Онтологизм не представляется мне высшей философской истиной. Но, приняв условную терминологию, можно сказать, что познающий философ хотел разгадать загадку бытия. И есть два пути или две исходные точки в разгадке тайны бытия: или бытие познается и разгадывается из объекта, из мира, или оно познается и разгадывается из «я», из человека. На этом должно быть основано разделение философских направлений. Но в истории философской мысли разделение это сложно и запутанно. По-настоящему, философия «я», в отличие от философии мира, начинается с переворота, совершенного Кантом\*, хотя он имел предшественников, например Бл. Августина<sup>3</sup> и Декарта, а в очень существенном Сократа и Платона. Основоположное философское открытие сделано Платоном и Кантом, которых нужно признать величайшими и наиболее оригинальными философами в истории человеческой мысли. После Платона и Канта следова-

---

\* См.: *Kroner R. Von Kant bis Hegel*, два тома. Это — лучшая история немецкого идеализма, которой я многим обязан в понимании и истолковании Канта и великих идеалистов начала XIX века.

шие за ними философы частью развивали их мысли, частью же искажали их. И это очень важно будет понять. Но философия Платона, как и вся греческая философия, не была еще философией «я», познанием бытия из субъекта, из глубины человеческого существования. Греческая мысль обращена к объекту, и лишь германская мысль обратилась к субъекту. Но, в сущности, ей удается открыть в объекте мир идей через субъекта, через причастность человека к этому высшему миру.

Наивный реализм есть мировосприятие большей части человечества. Было бы неверно сказать, что это есть мировосприятие первобытного, примитивного человечества, которое чрезвычайно осложнено было мифотворческим процессом — анимизмом, тотемизмом, верою в магию. Но власть обыденности над человеком приучает к наивно-реалистическому восприятию мира. Этот видимый, чувственный мир, мир феноменов, как будто говорят философы, слишком принуждает человека, слишком подчиняет его себе, чтобы он легко мог усумниться в его подлинной реальности и возвыситься над ним. Но всякая глубокая философия начинается от этого сомнения, с акта духа, возвышающегося над мировой данностью. Подлинно ли есть, наиболее реально то, что наиболее заставляет себя признать? Философское познание есть акт самоосвобождения духа от исключительных претензий на реальность со стороны мира феноменов. И вот что поразительно: мир как целое, как космос никогда не бывает дан в опыте чувственного феноменального мира. Феномен всегда частичен. Космическое целое есть умопостигаемый образ. Власть мира над познающим человеком не есть власть космического целого, а есть власть феноменов, сцепленных необходимостью и закономерностью. Наивно-реалистическое искажение мира всегда основано на смешении, в него привносятся конструкции ума. Этот принудительно ощутимый мир, единственный реальный для обыденности, единственный «объективный», есть создание человека, выражает направленность его сознания. Когда наивный человек обыденности говорит: «Я признаю реальным лишь то, что могу ощутить», то этим, не сознавая, он признает, что реальность мира зависит от него. Вот почему философский эмпиризм был формой идеализма. Наивный реализм есть самый дурной субъективизм. Единственно реальный мир явлений есть твой человеческий мир, и он зависит от твоей ограниченности, от самоотчуждения в тебе духа. Собственную порабощенность человек экстериоризирует, проецирует вовне, она представляется ему принуждением внешней реальности. Невозможны чисто интеллектуальные крите-

рии реальности, реальность зависит от диалектики человеческого существования, от диалектики экзистенциальной, а не умственной. Бытие есть забота, как говорит Гейдеггер<sup>4</sup>, потому что я нахожусь в состоянии заботы и проецирую ее на структуру бытия. Когда я говорю, что мир есть материя, дух же эпифеномен материи, то я этим говорю, что я поражен и поработчен материальностью мира. Феноменальный мир, столь поражающе реальный, обусловлен не только нашим разумом, но еще более нашими страстями и эмоциями, нашим страхом, нашей заботой, нашими интересами, нашим греховным рабством. Существуют трансцендентальные страсти и чувства, и они-то прежде всего и создают наш мир, нашу реальность. Философия на известной ступени самосознания человека исходит из дуалистического сознания, из различения мира чувственного и мира идей, феномена и нумена, явления и вещи в себе. Из этого вышли Платон и Кант, и в этом их непреходящее значение и глубина. Философу открылось, что чувственный, феноменальный мир не есть мир подлинный и не есть мир единственный. Но отсюда Платон и Кант сделали разные, прямо противоположные для познания выводы. Для Платона подлинное познание (эпистема) возможно лишь мира идей, мира нуменального. Познание чувственного мира не есть подлинное познание. Для Канта настоящее познание, познание научное, возможно лишь мира феноменов, в отношении же нуменов оно невозможно, в отношении нуменального мира возможны лишь нравственные постулаты. Тут сказался научный дух веков новой истории. Но мы увидали, что философия Канта была двойственна и противоречива и давала возможность разных толкований. Канта считали то идеалистом, то реалистом, то метафизиком, то антиметафизиком. Я убежден, что Канта неверно понимали — он был метафизиком и должен быть метафизически истолкован, он был метафизиком свободы, может быть, даже единственным метафизиком свободы. И в этом моя попытка выразить свою метафизику свободы будет исходить из Канта.

Явление Канта означает трагедию познания. Это — важное событие в истории европейского сознания. Нужно понять его жизненный, экзистенциальный смысл. Греческой философии, средневековой схоластической философии, рационалистической философии нового времени был свойствен гносеологический оптимизм. Познавательная деятельность разума принималась не наивно, но догматически. Философия и раньше обращалась к разуму и исследовала его. Греческая философия даже открыла разум. Но догматически верили в способность

разума познавать бытие, в соответствии выработанных разумом понятий познаваемому объекту. Усматривали в самом бытии разум, что и делало возможным разумное познание. У Платона нуменальный, идейный мир есть мир интеллектуальный, разумный. У Фомы Аквината<sup>5</sup> лишь интеллект соприкасается с бытием и познает бытие, ибо самое бытие проникнуто интеллектуальностью. Так же верит в разум Спиноза, Лейбниц. Универсальный разум при помощи общих понятий познает вещи. В этом была наивная самоуверенность разума до Канта. Но возникает сомнение: не сообщает ли разум своему познавательному объекту своих собственных свойств и не основывает ли свой познавательный онтологизм на этом перенесении на бытие того, что выработано им самим, порождено понятиями? Не является ли активность разума, не подвергнутая критике, источником его бессилия? Кант впервые с необыкновенной критической остротой замечает смещения, производимые разумом, раскрывает его противоречия. Может быть, наиболее гениально учение Канта о трансцендентальной иллюзии, порождаемой разумом. Учение Канта об антиномиях принадлежит к величайшим открытиям в истории философии мысли и лишь требует дополнения и развития. Кант зорко видит смещения мышления и бытия, принятие мышлением собственных продуктов за объективное бытие. Он преодолевает власть объекта над субъектом, раскрывая, что объект порожден субъектом. Великое открытие Канта, разрезающее всю историю человеческой мысли на две части, заключается в том, что нельзя переносить на вещи в себе, на нумены, то, что относится лишь к явлениям, к феноменам. Дуализм Канта был не недостатком, а самым большим достоинством его философии, недостатком его продолжателей будет их монизм. Неверно, что Кант приканчивает всякую метафизику, он приканчивает лишь метафизику натуралистического и рационалистического типа, метафизику, исходящую из объекта, из мира. И он раскрывает возможность метафизики из субъекта, метафизику свободы. Различение Кантом порядка природы и порядка свободы включает в себе вечную истину. Именно Кант делает возможной экзистенциальную метафизику, порядок свободы и есть Existenz<sup>6</sup>. Кант не только хочет обосновать науку и мораль, как обычно думают, он имеет метафизический интерес, он хочет отстоять свободу, хочет увидеть в ней сущность мира. Вещь в себе есть непознаваемый  $x$  лишь со стороны объекта, со стороны субъекта она есть свобода. Те, которые считают Канта врагом всякой метафизики, очевидно, допускают лишь возможность натуралистической, объективной мета-

физики. Но раскрывается иной путь метафизики. Человек сознает себя не только как феномен. Установление границ разума как раз и раскрывает почву для иного познания. Старая, некритическая, метафизика основана была на смешении субъекта с объектом, мысли с вещью. И именно потому она была проникнута ложной объективностью. Совершенно ошибочно истолковывать философию Канта как «субъективизм» и психологизм или смешивать теорию незнания Канта с физиологией органов чувств. В Канте видят ложный «субъективизм» именно потому, что находятся во власти ложного «объективизма», в объективации, порожденной субъектом. Критическая философия есть, конечно, философия субъекта, а не философия объекта, и именно потому она не «субъективна» в дурном смысле и «объективна» в хорошем смысле. Она должна прийти к противоположению духа вещному бытию, творческой динамики застывшему бытию. Субъективная необходимость научного познания и морального закона у Канта связана с тем, что субъект у него есть трансцендентальное сознание, дух, т. е. подлинное «объективное» бытие. Отношения «субъективного» и «объективного» совершенно парадоксальны и сбивают обычную терминологию. Но Кант тут не вполне последователен и не выдержан, и особенно шатко у него понятие объекта.

Важное значение имеет кантовская критика онтологического доказательства бытия Божьего. Эта критика направлена против ложного онтологизма вообще. Онтологическое доказательство основано на смешении логического предиката с реальностью, идеи бытия с бытием. Кант наносит удар старой метафизике, основанной на смешении порождений мысли с реальностью. Интересно, что у Канта ограниченность и метафизическое бессилие разума связаны с его активностью в познании. Разум активен не только в познании, он активен в создании самого объектного мира, мира феноменов. Докантовская философия недостаточно видела эту активность разума и потому принимала его метафизические притязания отражать реальные сущности. Критика Канта отрицает применимость понятий к вещам в себе — они применимы лишь к явлениям. Трансцендентальные идеи имеют лишь регулятивное, а не конститутивное применение. Но в идеализме есть опасность признать, что разум занят лишь собой, что мысль непосредственно познает лишь мысль. Такова одна сторона кантовской критики, но есть и другая сторона. Кант есть центральное событие в истории европейской философии. Но весь дух философии нового времени отличается от философии средневековой и античной. У Николая Кузанско-

го<sup>7</sup>, у Декарта, отчасти у Спинозы и Лейбница, у Локка, Беркли и Юма начинается новое направление философской мысли. Отношение между философией нового времени и философией средневековой должно быть понято иначе, чем обыкновенно понимают. Обычный взгляд, что философия Средневековья была христианской, философия же нового времени нехристианской и даже антихристианской. Но в действительности скорее верно обратное. Средневековая схоластическая философия была по основам своим греческой, она не вышла за пределы античной мысли, она была философией объекта, т. е. космоцентрична. Философия же нового времени делается философией субъекта, она — антропоцентрична, центр тяжести переносится в человека. Но это значит, что в Средневековье христианское освобождение от власти объективного мира над человеком еще не вошло внутрь мысли, в века же нового времени христианство входит в мысль, производит в ней скрытую работу и приводит к автономии человека и его мысли. Философия «я», субъекта, в германской философии имеет христианскую основу, христианскую тему. Подлинно-христианская философия не может быть философией, выражающей рабью зависимость человека от объекта, от мира. Фома Аквинат был, конечно, гораздо более христианин, чем Гегель, но философия его по своей теме и направленности менее христианская, чем философия Гегеля, не говоря уже о Канте. Эта философия прибавляет к чисто эллинской философии лишь верхний этаж теологии, которая заражается аристотелевскими категориями мысли. Схоластическая метафизика — натуралистическая. Само собой разумеется, что прорывался и иной дух в философскую мысль. Таков прежде всего Бл. Августин, предворяющий философию нового времени. Таков св. Григорий Нисский<sup>8</sup>. Из великих схоластиков таков отчасти Дунс Скот<sup>9</sup>. По Дунс Скоту, человек возвышается над природой не интеллектом, а волей, интеллект определяется извне, воля же есть самоопределение\*. Переоценки требует также наше отношение к веку просвещения, которое слишком определялось реакцией эпохи романтизма. Просвещение есть важный момент в истории духа, в диалектике разума, и его не должно отождествлять с поверхностным французским просвещением XVIII века. Просвещение не тождественно рационализму, хотя рационализм играл большую роль в век просвещения. Глубокое определение просвещения дал Кант. Просвещение, по Канту, есть выход человека из невозможности пользоваться своим ра-

\* См.: Landry. Duns Scot; Seeberg. Die Theologie des Johannes Scot.



зумом без другого, оно значит, что человек, освободившись от пеленок, начинает сам пользоваться своим разумом \*. Кант думал, что мы живем еще не в просвещенном веке, а лишь в веке просвещения. Но это противоречивый диалектический процесс. В век просвещения разум проникается самомнением, которое его ослабляет, он ограничивает себя тем, что признает свою безграничную власть. Кант не только провозглашает истину просвещения против порабощения авторитетом, но и ограничивает просвещение, ослабляя принцип рационализма, освобождая сферу веры, он допускает претензии разума лишь для сферы феноменов, но не для сферы нуменов. Человек ставится во весь свой рост, только когда он приходит в возраст просвещения, т. е. когда он начинает самостоятельно пользоваться своим разумом, не возлагается лишь на авторитет других, т. е. обретает свободу духа, которая есть достоинство образа Божьего в человеке. И пусть перестанут говорить, что это означает рационализм, это — надоевшее общее место. Философия, которую я хочу представить в этой книге, совершенно не рационалистическая, вероятно, ее найдут даже иррационалистической, но я хочу надеяться, что это просвещенная философия, в кантовском смысле слова. Ошибочно также противопоставлять свободе духа соборность<sup>11</sup>. Свободный дух есть дух соборный, а не индивидуалистически-изолированный. Соборность может быть лишь свободной. Мы должны по-новому оценить Канта, по-новому его понять, но это предполагает и критику Канта, хотя и с иной точки зрения, чем это до сих пор делалось.

Кант отрицал интуицию в метафизическом познании. Созерцание предполагает присутствие предмета. Но трансцендентный предмет, вещь в себе, не присутствует в созерцании. При этом у Канта есть интуиция нуменального мира, как мира свободы. Он допускает лишь наукообразное метафизическое познание и подвергает его сомнению, раскрывает его иллюзии. Но почему невозможно другого рода познание, которое не подлежало бы кантовской критике? У самого Канта такого рода познание есть. Он не объясняет, почему познание мира явлений есть истинное научное знание, в то время как оно не имеет дела с подлинной реальностью. Не только трансцендентальная диалектика разума порождает иллюзии, но и самый научно познаваемый феноменальный мир есть мир иллюзорный, как это признает философия Упанишад<sup>12</sup>. Выходит, что подлинно

\* См.: Kants «Populäre Schriften», der Frage Beantwortung «Was ist Aufklärung?»<sup>10</sup>.



---

реальный мир (вещи в себе) непознаваем, нереальный же мир (явления) познаваем. Кант признавал, что метафизическая потребность заложена в нашей природе, она глубоко присуща разуму. Но он как будто бы отрицает духовный опыт как основу возможной метафизики. Вернее было бы сказать, что он сводит духовность к практическим нравственным постулатам, которые и приоткрывают иной мир. Но Кант не хотел прямо признать, что возможно непонятнейшее, духовное, экзистенциальное познание нуменов. Он был прав лишь отрицательно — весь аппарат нашего познания понятиями применим лишь к миру явлений. Любопытно, что в отрицании возможности интеллектуального созерцания без внешних чувств, в признании этой возможности лишь для существ высших, чем человек, Кант близок Фоме Аквинату. Впрочем, критика чисто интеллектуального созерцания мне представляется верной. Если возможно интуитивное познание, то оно не может быть чисто интеллектуальным, оно может быть лишь целостным, конкретным, т. е. также эмоциональным и волевым. Мышление и познание всегда эмоциональны, и эмоциональный момент решает. Суждение предполагает свободу и волевое избрание. Суждения ценностей — эмоционально-волевые. Основная ошибка Канта была в том, что он признавал чувственный опыт, в котором даны явления, но не признавал духовного опыта, в котором даны нумены. Человек остается как бы закупоренным в мире феноменов, не мог из него вырваться или вырывался лишь путем практических постулатов. Кант считал человека для самого себя явлением, человек не открывался себе, как нумен. Но в чем же источник бессилия разума? Разум раздвоен. Он имеет метафизические потребности и метафизические претензии. И вместе с тем он приспособлен лишь к познанию мира явлений, которые суть его же создания. Кант выразил это раздвоение разума, это прохождение его через трагедию. Но, допуская метафизические предположения для практического разума, Кант тем самым признает, что может быть познание не интеллектуальное, а волевое и эмоциональное. Он допускает очень многое, он создает настоящую метафизику. Этот метафизический интерес играл у него несколько не меньшую роль, чем интерес научный или чисто моральный, он даже экзистенциально был у него основной. Мир нуменальный открывался ему, как мир свободы. Он знает, что такое вещь в себе, и лишь методологически делает вид, что совсем не знает. Кант не был феноменалистом, он не в меньшей степени был нуменалистом. Он очень дорожил вещью в себе и на нее возлагал все свои упования. Поэтому он не мог

быть последовательным идеалистом и отрицал применение к себе наименования идеалиста. Критики Канта прежде всего обличали противоречивость самого понятия вещи в себе. Один из первых это сделал Соломон Майман. Но в отвержении Фихте вещи в себе обнаружилась глубокая диалектика германского идеализма. В кантовском допущении вещей в себе было большое затруднение и оно порождало противоречие. Но последующее развитие германской философии с слишком большой легкостью отказалось от вещей в себе, и это имело роковые результаты. Кантовский дуализм, в котором раскрывалась большая правда, был заменен монизмом. Разум сам по себе не может прийти к вещи в себе, даже как к предельному понятию. Наиболее противоречиво и недопустимо для Канта признать вещь в себе причиной явлений, ибо причинность для него есть трансцендентальное условие познания лишь мира явлений. На это много раз указывали. Запутывает кантовское различие формы и содержания. Содержание дано вещью в себе, форма же дана разумом, трансцендентальным сознанием. Но если вещь в себе может раскрываться, то лишь со стороны субъекта, со стороны объекта она не может раскрываться. За явлениями, за объектами нет никаких вещей в себе, они есть лишь за субъектами, вещь в себе — существа и их существование. Вещь в себе не есть причина явления, вещь в себе, если уже оставить это не вполне удачное название, есть свобода, а не причина, и она из известного направления свободы порождает мир явлений. Так думал Фихте, когда учил о первичном акте «я». Мы увидим, какие отсюда получились результаты. Самым последовательным идеалистом оказался Гер. Коген, для которого есть лишь мышление и его порождение. Ошибка последовательного идеализма была в том, что для него «я» не было индивидуальным существом, личностью, это была ошибка имперсонализма, основного греха германской метафизики. При этом в божественном интеллекте, который совершает акт познания, легко было отрицать различие между явлением и вещью в себе. Кант не был имперсоналистом, наоборот, его метафизика персоналистическая. Но его ошибка была в самом допущении существования чистого разума и чистой мысли. Чистой мысли не существует, мысль насыщена волеями, эмоциями и страстями. И они играют не только отрицательную, но и положительную роль в познании. Но главное не это. Главное то, что Кант неверно и противоречиво употребляет слово «объект» и «объективность». Для него все-таки объективность смешивается с реальностью и истинностью. Он стремится к объективному познанию, он хочет

обосновать объективное звание. Самое трансцендентное для него не свободно от связи с наименованием объекта. Но если есть трансцендентное, то оно менее всего есть объект. Кант, как и большинство философов, не открывает еще той парадоксальной по форме истины, что «объективное» как раз «субъективно», «субъективное» же «объективно». Ибо субъект — создание Бога, объект же есть создание субъекта. Тот смысл, который Кант вкладывает в слово «объект» и «объективность», противоречит основанной им философии субъекта, философии «я». Объективность оказалась отождествленной с общеобязательностью. Но эта общеобязательность более всего убеждает меня в верности моего понимания объективации. Вместе с тем для меня ясно, что общеобязательность имеет социологическую природу. Трансцендентальное сознание не может быть признано неподвижным, оно подвижно и зависит от социальных отношений людей. Но социальные отношения людей не принадлежат лишь миру феноменов, они принадлежат и миру нуменов, первожизни, Existenz. Трансцендентальное сознание Канта очень отличается от трансцендентального сознания Аттилы<sup>13</sup>, и им предстояли совершенно разные миры. Но подвижность трансцендентального сознания не означает отрицания того, что в нем просвечивает Логос<sup>14</sup>. Степень проникновения Логоса в сознание зависит от духовного состояния людей. Различие между явлением и вещью в себе лежит не в отношении между субъектом и объектом, а в самих вещах в себе, в качественном состоянии того, что называют бытием. Но объект есть всегда уже явление.

## 2

Вся германская философия получила прививку от германской мистики, и в ней можно открыть подземное ее действие. Кант от этого отталкивался, но Гегель это признает, давая высокую оценку Я. Беме<sup>15</sup>. Германская мистика внесла новизну в историю духа. Это первоначально не имело философского выражения. В философской мысли результаты сказались лишь в конце XVIII и начале XIX века. Умозрительная мистика Экхарта<sup>16</sup> и следовавших за ним еще находилась в линии неоплатонизма. Но в Я. Беме раскрывается новое мироощущение. Я. Беме не является в прямом смысле неоплатоником и был чужд традиции мысли античной и средневековой латинской. У него была прививка Каббалы<sup>17</sup>. Новым было понимание космической жизни как страстной борьбы полярно противоположных начал. В глубине бытия или, вернее, добытия есть Un-

grund, темная, иррациональная бездонность, первичная свобода. Вечный космический порядок античной и латинской мысли расплавляется огненным потоком. В античности Беме, по духу своему, близок лишь Гераклиту<sup>18</sup>. Для мысли латинской разум, как солнечный свет, был в основе объективного миропорядка и он же был в познающем субъекте. Для Беме в основании бытия лежит иррациональное начало, изначальная свобода предшествует самому бытию. Так ставится новая тема германской метафизики, выходящая за пределы греческой мысли. С этим связан волюнтаризм германской метафизики. Этот волюнтаризм есть уже у Канта. Кант утверждает первоначальность свободы. То же мы видим и у Фихте. Первоначальный акт «я» связан со свободой, которая предшествует миру, он осуществляется из Ungrund'a. Отсюда гетевское: «Im Anfang war die Tat»<sup>19</sup>. У Гегеля, несмотря на его панлогизм, становление мира невозможно без небытия. Гегель, по выражению Кронера, иррационализировал самое понятие, внес в него страстную диалектическую борьбу. Наиболее ясна связь Баадера<sup>20</sup>, Шеллинга, Шопенгауэра с темой, поставленной Беме. Бытие — иррационально, но человек призван внести в него разумное начало. У Гегеля, в человеке, в философии самого Гегеля, Бог приходит к самосознанию. У Э. Гартмана Бог в безумном, бессознательном порыве сотворил горе бытия, но в человеке приходит к самосознанию\*. Германская метафизика рационализировала тему мистического гнозиса Беме, в этом была ее сила, но и ее слабость. Германская мистика в самом начале открыла божественную глубину в первооснове души и этим перенесла центр тяжести в субъект (Экхарт, Таулер<sup>21</sup>). Так уже создавалась духовная почва для философии субъекта, «я», возможность преодоления античной и средневековой, греческой и латинской философии, ориентированной на объекте. Когда тема была поставлена чисто философски, то неизбежно было прохождение через дуализм, которого не было у неоплатоника Экрадта, но был у Беме. Этому моменту соответствовала философия Канта. И это было аналогично в греческой мысли прохождению через дуализм у Платона. И, подобно тому, как следовавшая за Платоном философская мысль пыталась преодолеть дуализм перейти к монизму, в следовавшей за Кантом философской мысли происходил тот же процесс преодоления дуализма и создания монистических систем.

---

\* См.: *Hartmann E.* Die Religion des Getates.

Дуализмом мира чувственного и мира идейного у Платона была поставлена тема, которую пытались разрешить последующие греческие философы. Уже Аристотель хочет преодолеть дуализм, потом Плотин<sup>22</sup> и неоплатонизм. Платоновское учение о двух мирах Аристотель превратил в монистическое учение об одном мире, внутри которого есть различие формы и содержания, акта и потенции. Плотин также монист, у него все идет сверху вниз путем эманации. В системе монизма этот мир есть разворачивание иного мира, иной мир имманентен этому миру. Платон считал бытие атрибутом совершенства, бытие у него производно от Добра, от Верховного Блага. Поэтому в его философии есть сильный этический элемент, ее нельзя назвать в точном смысле онтологической. Дуализм и этическая ориентировка всегда между собой связаны. Аристотель строил этику, которая имела влияние и на Фому Аквината, но философия его не ориентирована этически. Платон болел неправдой этого чувственного мира. У Аристотеля нет этой боли. У Плотина все поглощается мистическим созерцанием. У неоплатоников Ямвлиха<sup>23</sup>, Прокла<sup>24</sup> и др. есть попытка мистического возрождения язычества, идеи Платона становятся богами. Для Платона жизнь философа есть упражнение в смерти. Аристотель хочет жить в этом мире и иметь санкцию высшего мира в жизни этого мира. Форма, акт — высшее, действующее в низшем, — в материи, в потенции. Можно было бы сказать, что Аристотель был Гегелем греческой философии, Плотин же — Шеллингом. Они также шли от платоновского дуализма к монизму. Невозможно отрицать заслуги Аристотеля и значительность Плотина, величайшего мистического философа, но развитие платонизма к монизму было ошибочным разрешением поставленной темы. Единство не было достигнуто. Христианство тоже преодолевает дуализм Платона, но оно признает падшесть этого мира и потому неизбежность прохождения через дуализм. В христианской мысли появляется новый эсхатологический элемент, который недостаточно раскрыт, но делает невозможным всякий монизм в пределах этого объективированного мира. Философия Платона была родовой философией. Eidos — роды. Поэтому проблема личности и индивидуальности не была поставлена в границах этой философии. Платона беспокоила множественность и подвижность чувственного мира. Но более беспокоила его скованность, необходимость и безличность. Монистическое единство недостижимо из объекта и через объект, оно возможно лишь у субъекта и через субъект. Подобно Платону, Кант исходит из дуализма феномена и нумена, явления

и вещи в себе и для новой эпохи мысли из дуализма природы и свободы. Этим была поставлена тема, которую развивали великие германские метафизики. Повторяю, произошел процесс мысли, аналогичный тому, который происходил в греческой мысли, — развитие в сторону ложного монизма. Была устранена вещь в себе. Субъект, «я», универсальное «я», стало создателем мира. Можно было бы сказать, что послекантовская идеалистическая метафизика признала трансцендентальный субъект вещь в себе. Произошло гипостезирование «сознания вообще». Как говорит Н. Гартман, вещь в себе не перед, а за сознанием. На этой почве возникает новая метафизика. Германский идеализм, Кант и др., отличается от платоновского, он переносится в субъект, во внутреннее. Признаком познания оказываются не идеи, а познание идей. У Платона идея — прообразы чувственного мира, у Канта таково же отношение «я» к чувственному миру. Познание трансцендентальных условий познания для германских идеалистов делается познанием метафизического бытия. Кант не стремился к тотальному познанию природы, для него мир, как целое, не дан в опыте, Гегель и Шеллинг стремятся. У Канта, у Фихте — сильное преобладание нравственного начала. Нравственное самопознание лежит в основе даже логики Канта. Нравственное долженствование создает «я». Безусловное — в долженствовании. Человек свободен не как принадлежащий к природе, а как принадлежащий практическому разуму. Нравственность не зависит от объекта. Немецкая идеалистическая метафизика занята не объектом, не миром, не бытием, а субъектом, разумом, мыслью, долженствованием. Монизм Фихте есть этический пантеизм. Фихте хочет переделать мир. У Канта метафизика свободы дуалистична, у Фихте она делается монистической. У него более нет двух миров, как в индусской мысли, как у Платона, у Канта. Есть только один мир, полагаемый универсальным «я». Свобода мысли есть лишь в разумных существах. Акт духа, сознаваемый нами, называется свободой. Только из совести проистекает свобода. Фихте утверждает верховенство совести. Мир существует только благодаря велению долга. Моя воля есть первое, она должна действовать через себя. Но в противоречии со своим монизмом «я» Фихте видит в мире взаимодействие самостоятельных и независимых волей. Для германской метафизики, в отличие от латинской, разум сам по себе в сущности иррационален. У Фихте «я» полагает себе противоположное не-«я», и этим получает содержание. *Einbioldungs-Kraft*<sup>25</sup> продуцирует эмпирические объекты. Но природа есть только препятствие

для «я». Остается непонятным отношение индивидуального, эмпирического «я» и Абсолютного «я». В этом провал фихтевского монизма. Какое «я» совершает первичный акт? Фихте смешивает творение мира Богом и акт человека. Он не различает также дурной и хорошей бесконечности. Бесконечное стремление — последнее слово Фихте. Дух есть постольку, поскольку он себя осуществляет. Сознание покоится на интуиции акта\*.

У Шеллинга мышление и бытие тождественны. Наиболее интересен для диалектики мысли после Канта ранний Шеллинг\*\*. Знание не может основываться на объекте. Объект существует лишь для субъекта, для знания, объект и субъект существуют друг для друга. Безусловное не может быть вещью, оно лежит в абсолютном. «Я» предшествует противоположению субъекта и объекта. Явление есть обуславливание «я» не-я. Абсолютное есть не явление и не вещь в себе. Сущность «я» есть свобода, свобода есть начало и конец всякой философии. Понятие относится лишь к объектам. «Я» не дается в понятии. Интеллектуальное созерцание не на объект направлено. «Я» только одно, для него нет другого «я». «Я», основной принцип философии, есть Бог, Абсолютное. Кант писал критику чистого разума, но не раскрыл путь для иной метафизики разума. У Фихте, Шеллинга, Гегеля разум делается божественным. Только потому дуализм переходит в монизм. Но Абсолютное «я» не трансцендентно. Трансцендентен был бы выход из «я». Догматическая метафизика видела реальность в не-я, а не в «я». После Канта возможно видеть метафизическую реальность лишь в «я». Вещь в себе не есть объект, она есть субъект и потому не вещь. У Шеллинга источник самосознания в воле. Без созерцания мы бы не знали движения. Свобода познается лишь свободой. «Я» может сделаться «я» лишь через «ты». Шеллинг философствует посредством эстетического созерцания. Он переходит от философии «я» к натурфилософии, соединяя критику способности суждения Канта с наукоучением Фихте. Кронер верно говорит, что у Шеллинга Спиноза победил Канта. Монистическая тенденция влечет к Спинозе.

Гегель — самый последовательный идеалист, и в нем идеализм переходит в своеобразный реализм. Он хочет вернуться к действительности и конкретности через диалектику понятия. Гегель вносит динамику жизни в мысль и понятие. Он дает но-

\* Сейчас я не говорю о Фихте периода «Anweisung zum seligen Leben»<sup>26</sup>.

\*\* Особенно его «Vom Ich als Prinzip der Philosophie»<sup>27</sup>.



вую жизнь закону тождества. Мыслимое противоречие есть у него преодолеваемое противоречие (*Aufhebung*<sup>28</sup>). Движение есть само существующее противоречие. «Только абсолютная идея есть бытие, непрекращающаяся жизнь, знающая себя истина и вся истина»\*. Разум есть сама себе открывающаяся истина. Философский идеализм для Гегеля значит, что конечное не признается истинно сущим. Свобода оказывается истиной необходимости. У Гегеля меняется отношение к разуму, это уже не есть разум Канта. Мышление, понятие делается диалектической жизнью Божества, мирового Духа. Логика превращается в онтологию. Логика Гегеля учит о страстях, переживаемых понятием, о мистерии понятия. Гегель первый в истории человеческой мысли вносит динамику в логику, он порывает с тысячелетним царством логики Аристотеля. Дуализма у Гегеля нет совсем, но есть противоречие, как закон мышления и бытия. Прошлое философской мысли знало диалектику, она была у Платона, у Николая Кузанского, у Канта. Антиномичность знал еще Гераклит. Антиномичность, противоречие совсем не есть слабость разума, это, наоборот, есть большое достижение разума через установление границы. «*Docta ignorantia*»<sup>29</sup> у Николая Кузанского есть высшее знание. Диалектика противоречий есть у Зенона<sup>30</sup>, Гераклита, Платона, Николая Кузанского, Я. Беме, Гамана, Канта. Но, в отличие от Николая Кузанского и Канта, у Гегеля тождество противоположностей достигается диалектическим развитием. Он вносит новизну. Философия Гегеля есть философия духа. Утверждается примат духа над природой. В природе есть потенция духа. Дух есть единство субъекта и объекта, самого себя и природы, мышления и воззрения. Для гегелевского монизма очень существенно, что дух организует себя как религию, искусство, государство, душу, природу. Поэтому для него существует объективный дух, в чем я вижу главную ошибку Гегеля и монистического учения о духе. Кронер настаивает, что Гегель иррационализировал понятие и потому внес иррациональное в историю философской мысли. Диалектика есть беспокойство и жизнь понятия. Но беспокойство прекращается, противоречие преодолевается, диалектический процесс прекращается в высшем синтезе. В этом был провал Гегеля. В диалектике раскрывается самодвижение мысли, но оно завершается в пределах этого объективного мира. Противоречие исчезает, оно не ведет к концу этого мира.

---

\* См.: *Гегель*. Наука логики. Вторая часть, третий отдел, третья глава.

Но Кронер отрицает, что Гегель был панлогистом. Все есть дух, мир одухотворяется. Для гегелевского универсализма целое есть истина, и отдельные положения истинны лишь, как часть целого. Дух противопоставляет себя природе. Абсолютный разум несет в себе противоположное. Абсолютное есть преодоление противоположности между внутренним и внешним. Противоположности — тождественны. У Гегеля происходит самоотчуждение духа. И это, может быть, самое замечательное у него. Но провал гегелевского универсального монизма был в том, что Абсолютное осуществляется в форме абсолютной необходимости. Поэтому, сколько бы Гегель ни говорил о свободе, он свободы не знает. Гегель утверждает тожество духа и философии, его, гегелевской философии. Это — самая страшная философская гордыня, какую знает история философии. Кронер говорит об эсхатологическом и пророческом характере германского идеализма. В этом есть правда. В германской метафизике есть конечность, есть устремленность к конечному завершению. Но это конечное завершение мыслится имманентно, в пределах этого мира, в котором окончательно раскрывается дух путем диалектического развития. Основной грех этой идеалистической метафизики был в монизме, невозможном в пределах падшего мира, в антиперсонализме, в ложном понимании свободы. Более прав Кант со своим дуализмом, метафизикой свободы, этическим персонализмом. Для Гегеля выше всего идея. Но выше идеи живое существо. Выше всего для Гегеля история, в которой обнаруживается победное шествие мирового духа. Он учит о хитрости разума в истории. Он не понимает конфликта личности и истории, история для него бестрагична. Он — оптимист.

Иной вывод из Канта делает Шопенгауэр. Он сохраняет кантовскую вещь в себе, и в этом он прав. Он иначе понимает объективацию, не оптимистически-эволюционно, и в этом тоже было много верного. Но он приходит к монизму с другого конца, монизму индусского типа, и он совсем не понимает истории, как и индусская мысль. Индусская философия — монистична, поскольку она признает множественность этого мира призрачной, иллюзорной\*. Это тип иной, чем у Гегеля. Гегель — типичный европеец, и он соединяет в себе германский дух с эллинским. Если германский идеализм развивал тему

---

\* Нужно оговориться, что в индусской философии были и плюралистические системы. Но преобладал монизм. См.: *Grousset R. La philosophie indienne*».

Канта в сторону монистической метафизики и обнаруживает творческий философский гений, то неокантианство развивает Канта в сторону совершенного отрицания метафизики, находится во власти сиантизма эпохи и обнаруживает упадок философского творчества. Но все, в сущности, искажали Канта, никто не был верен кантонской метафизике свободы, которая предполагает дуализм. Самый последовательный и крайний неокантианец, Герман Коген, утверждает панметодизм, у него истина есть метод и идея есть долженствование. Другой неокантианец, Риккерт, отрицает двойственность мира, которую признает Платон и Кант. Но есть много верного в его учении о том, что познание есть прежде всего оценивание, что только суждение оценки может быть истинно или ложно. У него а priori есть форма смысла, имеющая трансцендентную значимость, а не психическую реальность. Это есть неокантианство. Но, в конце концов, философия ценностей превращается в новую схоластику, в ней есть мертвенность. В такую же схоластику рискует превратиться феноменология. Утверждалось мнение, что Кант не был метафизиком, что он свел философию исключительно к теории познания и этике. Это требует решительной переоценки. Движущий мотив Канта был метафизический — защита мира свободы от власти феноменов.

Дуализм Канта не может быть преодолен монистической идеей мирового развития духа. Дух (нумен) не раскрывается и не развивается в сплошном, непрерывном мировом и историческом процессе (феноменах), а лишь прорывается в феноменальный, «объективный» мир, и тогда свобода духа опрокидывает необходимость мира. Кант был противоречив, но по существу более прав, чем Фихте, Шеллинг и Гегель. Эволюционизм (хотя бы духовный, а не натуралистический) столь же ошибочен, как и монизм. Оптимизм этого эволюционного монизма совсем не оправдывается реальным, действительным мировым и историческим процессом. Не существует объективного духа, существует лишь объективация духа, что есть его искажение, самоотчуждение, приспособление к мировой данности. Дух, который есть свобода, объективируется в историческом процессе, в культуре, но не раскрывается, не обнаруживается в своей экзистенциальности. Творческий огонь духа охлаждается. Объективация есть охлаждение. Мы увидим, что дуализм Платона и еще более дуализм Канта ставит эсхатологическую тему — монизм возможен лишь в эсхатологической перспективе. Есть три пути преодоления дуализма и достижения единства. Или вы считаете чувственный, множественный, подвиж-

ный феноменальный мир призрачным, иллюзорным миром. Настоящее знание может быть лишь знанием Brahman'a, и это знание возможно, потому что Atman<sup>32</sup>, субъект познания, тождествен Brahman'у. Или вы считаете, что духовный, нуменальный мир разворачивается и развивается в этом феноменальном мире. Природа и история суть этапы самораскрытия духа. Это — метафизический эволюционизм, который может обернуться и материализмом. Или вы видите лишь прорывы духа и свободы в этом феноменальном мире, т. е. отказываетесь видеть тут непрерывный процесс, видите прерывность, достижение же монистического единства связываете с наступлением конца этого мира феноменов и с царством Божиим. При этом конец и наступление царства Божьего мыслится не только потусторонне, — мы касаемся конца в каждом творческом акте духа, царство Божье приходит неприметно, нумен действует в феноменах, но это не есть непрерывная эволюция и не подчинено закономерной необходимости. Первые два типа преодоления дуализма мне представляются ошибочными, и верен лишь третий тип. Монизм есть метафизическая ересь, отрицание существования двух природ, двух начал, действия Бога и ответного Богу творческого акта человека. Вера возможна лишь при допущении дуализма мира видимого, как принуждающего, и мира невидимого, — мира, раскрывающегося свободе. В Канте заложена была основа истинной метафизики. В утверждении немецкого идеализма, что Бог есть должествование, и в мировом и историческом процессе есть становление Бога, несмотря на религиозную и метафизическую ошибочность этого учения, была доля правды. Верно, что Бог есть верховная ценность, верховное благо, истина, красота. Бог не есть реальность в таком смысле и такого рода, как реальность природного мира, Бог есть дух, а не бытие.

## 3

<...>

Самое гениальное у Канта не трансцендентальная эстетика, как обыкновенно думали, и не трансцендентальная аналитика, а трансцендентальная диалектика, учение о трансцендентальном Schein и об антиномиях. Разум, при неправильном пользовании им, порождает иллюзии. Но Кант считает всю диалектику разума иллюзорной. И может быть, он прав, когда речь идет о разуме, отделенном от целостной жизни духа, от экзистенциального опыта. В чем источник трансцендентальных иллюзий,

Schein, порождаемых диалектикой разума? Иллюзорность возникает вследствие принятия мыслимого за реальное и перенесения того, что относится к феноменам, на нумены. Я бы сказал, что иллюзии возникают вследствие объективации, проецирования в объекте того, что имеет подлинное существование лишь в субъекте. Это есть результат власти объектного мира над человеческим существованием. Понятие порождает иллюзии вследствие неверного применения. Неверно было бы сказать, что разум неспособен к настоящей, существенной диалектике. Но разум искажен и теряет эту способность вследствие своей падшести, падшест же эта означает утерю целостности, духовности, раздвоения на субъект и объект, мышление о нуменальном мире по приспособлениям к миру феноменальному. Интересно было бы вообразить себе, как Кант критиковал бы Гегеля и его диалектику. Гегель прошел через критику Канта и хотел преодолеть Канта. Он хотел сообщить понятию полноту жизни и превратить диалектику понятия в диалектику экзистенциальную. Он совершенно расходится с Кантом в понимании характера и пределов логики. Для Канта диалектика есть мнимый орган общей логики, диалектика имеет мнимую убедительность. Диалектика есть логика иллюзии, расширяя применение категорий за пределы эмпирического. Для Гегеля логика есть онтология и диалектика в логике есть диалектика бытия. Он хочет преодолеть кантовские антиномии. Внесение Гегелем динамики в логику гениально. Гегель признает иррациональный момент в диалектике. Он утверждает самодвижение в понятии и достижение тождества противоположностей. Истина есть целое. Гегель избегает принятия явлений за вещи в себе старой натуралистической метафизики. Но преодоление антиномий оказывается иллюзорным, это — новая форма трансцендентального Schein, потому что Гегель остается в круге имманентности, в ложном монизме, в оптимистическом истолковании мирового процесса, у него нет настоящего трансцендирования, и потому он мог породить диалектический материализм. Антиномия остается в силе до конца этого мира, ее преодоление может быть лишь эсхатологическим. Ошибка же Канта была в смешении и отождествлении опыта с относящимся лишь к явлениям, т. е. в отрицании возможности опыта духовного. Иллюзорность связана не с трансцендентным, а с имманентным. Именно трансцендентное наименее иллюзорно. Антиномии чистого разума связаны с бесконечностью. Можно допустить третье, отличное от тезиса и антитезиса, но это третье раскрывается не в диалектическом развитии в этом мире, а в трансцендировании за пределы этого

объектного мира. Мир объективированный не дан, как целое, и потому в нем нет истины в гегелевском смысле. Так как этот мир не есть вещь в себе, нумен, то он не существует ни как бесконечное, ни как конечное целое. Космологическая антиномия преодолевается лишь тем, что мир явлений не дан, как целокупный. Но именно в нем-то и нельзя преодолеть антиномии. Кант прав в своем дуализме двух миров и в признании неизбежности антиномий, связанных с этим дуализмом. Но истолкование этого может быть иное, чем у Канта.

Сознание нельзя мыслить статическим. Оно лишь относительно стабилизировано. В принципе, возможно изменение, революция сознания, его расширение, как и его сужение. Возможен прорыв через объективацию, которая создает прочную иллюзию этого неизменного мира. Образы и картины сновидения связаны с ослаблением сознания. Так и образы и картины эмпирического мира, предстоящего нашему дневному сознанию, открывают нам не самую первореальность, а лишь знаки ее. Сны также имеют символическое значение. Но вместе с тем в этом обманчивом, призрачном мире действует подлинный, первореальный мир свободы, творчества, добра. Мы не можем сделать окончательного усилия сознания, усилия духа, чтобы проснуться от обманчивого, призрачного, не подлинного в эмпирическом мире явлений. Слишком сильна структура сознания, приспособленная к условиям этого мира. Не ошибочно считать движение и множественность обманчивыми и призрачными (Зенон, элейцы). В индусской философии есть своя правда, она сильнее греческой и европейской философии сознавала неподлинность, обманность мира явлений, но не понимала смысла прохождения человека через этот мир, не чувствовала смысла истории. Интересно, что буддийская философия и европейская эмпирическая философия одинаково признают лишь текущие явления, и за ними ничто. Но первая — пессимистична, вторая же — оптимистична, первая глубже второй. Индусская мысль создала замечательную метафизику, но не создала науки. Наука создана европейским Западом. Ее создание предполагает не только самостоятельность разума, овладение им, но и особенное внимание к феноменальному миру. Сознание не только направлено к нему и приспособлено к нему, но и освобождено от страха перед этим миром, который делал для древнего человека, терзаемого демонологией, невозможным научное познание. Первоначальное значение священного это — табу. Паническое — первоначальное священное. Но человек в росте своего сознания перестал почитать священным этот угрожающий ему

объективированный, феноменальный мир. Отсюда бесстрашие науки и техники. В этом бесстрашии, в этом искании неподкупной истины — величие науки и связь ее с Логосом. Наука не признает никаких табу, которые были болезненной поражённостью сознания. Отныне человек должен искать священное, искать Бога в ином плане, в мире духовном, в мире внутренне-го существования, не в объекте, а в субъекте. Гордый философ Фихте говорил, что человек должен иметь цель за пределами этой жизни. Но «иной», лучший, мир, находящийся за пределами этой жизни, нельзя мыслить натуралистически и объективированно, от чего не была свободна традиционная теология, а нужно мыслить, прежде всего, как изменение направленности и структуры сознания, как мир духа, который не есть иная «природа». Этот мир, который я называю миром объективации, означает самоотчуждение и экстерииоризацию духа, выбрасывание вовне. Нет онтологического дуализма, который, так же как и монизм, порожден объективацией. Есть дуализм модусов существования, качественных состояний человека и мира. Различение миров не познается через объективирующее понятие, а через цельную интуицию, проникающую в тайну существования, через экзистенциальный акт духа. У Декарта заблуждение происходит от воли. Но от направленности первоначальной воли происходит не только заблуждение в познании, но и заблуждение в самом восприятии реальности, в самом созидании миров. Познание, наука имеют свой мир, как свой мир имеют религия, искусство, политика. Это менее всего значит, что мир науки есть мир фантастический и лишенный реальности. Он имеет огромное значение в пути человека, наука играет огромную роль в освобождении человека и в развитии его силы. Особенное значение имеет историческая наука, освобождающая от иллюзий и заблуждений сознания менее развитого. Но человека всегда подстерегают поработающие соблазны. Таким поработающим соблазном, искажающим науку, является сиентизм, превращение научного отношения к миру в единственное и верховенствующее. Научное познание должно быть освобождено от гнета сиентизма, т. е. ложной философии (миросозерцания материалистического, натуралистического, позитивистического). Для этого необходимо понять тайну объективации. Может ли такая теория познания быть названа идеализмом или реализмом? Одинаково неверно было бы назвать эту точку зрения идеализмом или реализмом, потому что вопрос поставлен неверно и выражен в старых категориях мысли. Это есть идеализм в одном отношении и решитель-



ный реализм — в другом. Экзистенциальная философия есть единственная подлинно-реальная философия, но это не есть реализм старой онтологической философии, которая находилась во власти объективации и была формой натурализма. Это есть вместе с тем преодоление идеализма германской философии начала XIX века, но преодоление, в которое входит правда этого идеализма. Мы поставлены перед проблемой бытия и существования.

