

Нет автора

**Вопросы философии и
психологии: Книга 67**

**Москва
«Книга по Требованию»**

УДК 101
ББК 87
Н57

Н57 **Нет автора**
Вопросы философии и психологии: Книга 67 / Нет автора – М.: Книга
по Требованию, 2021. – 362 с.

ISBN 978-5-458-04716-6

Вопросы философии и психологии. Состоит из 137 книг.

ISBN 978-5-458-04716-6

© Издание на русском языке, оформление
«YOYO Media», 2021

© Издание на русском языке, оцифровка,
«Книга по Требованию», 2021

Эта книга является репринтом оригинала, который мы создали специально для Вас, используя запатентованные технологии производства репринтных книг и печати по требованию.

Сначала мы отсканировали каждую страницу оригинала этой редкой книги на профессиональном оборудовании. Затем с помощью специально разработанных программ мы произвели очистку изображения от пятен, клякс, перегибов и попытались отбелить и выровнять каждую страницу книги. К сожалению, некоторые страницы нельзя вернуть в изначальное состояние, и если их было трудно читать в оригинале, то даже при цифровой реставрации их невозможно улучшить.

Разумеется, автоматизированная программная обработка репринтных книг – не самое лучшее решение для восстановления текста в его первоизданном виде, однако, наша цель – вернуть читателю точную копию книги, которой может быть несколько веков.

Поэтому мы предупреждаем о возможных погрешностях восстановленного репринтного издания. В издании могут отсутствовать одна или несколько страниц текста, могут встретиться невыводимые пятна и кляксы, надписи на полях или подчеркивания в тексте, нечитаемые фрагменты текста или загибы страниц. Покупать или не покупать подобные издания – решать Вам, мы же делаем все возможное, чтобы редкие и ценные книги, еще недавно утраченные и несправедливо забытые, вновь стали доступными для всех читателей.



Серия Книжный Ренессанс

www.samizday.ru/reprint

Что даетъ современному сознанию философія Вл. Соловьева ¹⁾).

Въ связи съ этимъ обсужденіемъ проблемы теодицеи намъ хочется подчеркнуть неотъемлемое свойство всякаго ученія, пытающагося найти смыслъ въ безсмысленности мірового зла и гармонию въ мировой дисгармоніи, это его эсхатологическій характеръ. Всякая теодицея переходитъ необходимо въ открытую или прикровенную эсхатологию, и въ этомъ сходятся всѣ философскія и религіозныя ученія, сколь бы различны по содержанію ни были ихъ эсхатологии. Для каждаго ясенъ, напримѣръ, эсхатологическій характеръ современнаго позитивнаго и атеистическаго ученія о прогрессѣ, мечтающаго о земномъ раѣ. Эсхатология не чужда даже философамъ пессимизма Гартману и Шопенгауэру, хотя идеаль ихъ не положительный, а отрицательный—покой небытія, Нирвана буддистовъ. Въ наше время господства разсудочнаго мышленія принято стыдиться откровенной эсхатологии, мысль о которой считается „ненаучной“; это не мѣшаетъ, однако, эсхатологии проникать въ самыя якобы научныя построенія, примѣръ чему мы имѣемъ въ упомянутой теоріи прогресса. Это служитъ лучшимъ доказательствомъ того, что *эсхатологическая проблема неустранима изъ человѣческаго сознанія*, и поэтому лучше сознательно и откровенно сдѣлать ее предметомъ философскаго обсу-

¹⁾ № 66 «Вопр. Ф. и П.».

Вопросы философіи, кн. 67.

ждения, нежели трусливо замалчивать, чтобы затѣмъ вводить эсхатологическія ученія контрабандой и тайкомъ. Можно безъ всякихъ ограниченій выставить слѣдующее положеніе: подобно тому, какъ каждый сознательный человѣкъ имѣетъ свою философію (какова бы она ни была) и свою религію, такъ же точно *каждый человекъ имѣетъ и свою эсхатологію*, живетъ не настоящимъ только, а будущимъ и для будущаго, отъ котораго онъ ждетъ осуществленія своихъ лучшихъ надеждъ. Самое ужасное для человѣка потерять вѣру въ будущее.

Мы сказали уже, что въ эсхатологію гонить насъ проблема теодицеи, потребность найти въ этомъ лежащемъ во злѣ мірѣ, а слѣдовательно, — что для насъ здѣсь всего важнѣе, — въ нашей собственной жизни разумный смыслъ, оправдать добро, которому мы служимъ. Въ существующемъ мірѣ присутствіе зла является отрицаніемъ и оскорбленіемъ этого добра. Поэтому одно изъ двухъ: или добро есть субъективное порожденіе человѣческаго мозга и бессильно въ мірѣ, неспособно къ побѣдѣ надъ зломъ, къ изгнанію зла изъ міра, или же добро есть объективное и мощное начало, дающее начало и міру и человѣку и нѣкогда имѣющее уничтожить зло. Въ проблемѣ теодицеи противопоставляются всеблагой и всемогущій Богъ и дурной несовершенный міръ, и на выборъ каждаго отдѣльнаго человѣка предоставляется повѣрить въ Бога или добро, или же въ силу злого и немощнаго міра. Этой дилеммой не мучается, ея не чувствуетъ лишь тотъ, кто какъ нельзя болѣе доволенъ этимъ міромъ (хотя въ немъ есть одно для всѣхъ и особенно для довольныхъ людей неприятное обстоятельство, это смерть).

Эсхатологическое разрѣшеніе проблемы теодицеи заключаетъ прежде всего ту мысль, что самъ въ себѣ міръ и зло въ немъ не можетъ быть оправдано, не можетъ найти себѣ права на существованіе предъ лицомъ всемогущаго Добра или Бога и даже предъ лицомъ человѣка, способнаго къ нравственному сужденію. Какой смыслъ можно приписать объективному злу и страданію, которое, какъ мы знаемъ,

по самому своему существу есть бессмыслица? или какое право на существованіе имѣть предъ лицомъ Добра нравственное зло, сверхъ-человѣчество Навухудоносора или предательство Іуды? Въдь поставить эти вопросы значить уже отвѣтить на нихъ отрицательно. Итакъ, міръ и зло въ немъ, если добро не есть лишь наше субъективное представленіе и потому иллюзія, не могутъ разсматриваться какъ самоцѣль, а лишь какъ средство, ведущее къ внѣ-міровой и сверх-міровой цѣли — осуществленію добра. Средство не имѣетъ самостоятельнаго значенія, а опредѣляется и оправдывается цѣлью. Мы знаемъ уже, что въ теодицеѣ Соловьева міръ есть скорбное средство къ цѣли сознательнаго и свободнаго соединенія съ Божествомъ; это сознательное и, такъ сказать, опосредствованное соединеніе возможно только для нравственно-свободныхъ существъ, имѣющихъ возможность выбора и реально испытывшихъ добро и зло; этимъ даются общія основанія мірового процесса, понятнаго для насъ въ своей идеѣ, но непонятнаго въ подробностяхъ своего осуществленія, изъ которыхъ и составляется наша индивидуальная жизнь.

Зло, въ которомъ лежитъ міръ, имѣетъ двоякій характеръ: зла субъективнаго, или нравственнаго (грѣха или порока), и зла объективнаго, или страданія (причиняемаго какъ враждебными стихіями міра, такъ и человѣческой глупостью и злобой). Нравственная эсхатологія необходимо включаетъ въ себя поэтому два вопроса: о побѣдѣ добра субъективнаго и объективнаго. Въ первомъ случаѣ дѣло идетъ, очевидно, о человѣческой совѣсти, какъ единственной аренѣ, гдѣ добро и зло встрѣчаются въ открытомъ и сознательномъ бою. Побѣда добра здѣсь можетъ выразиться въ субъективномъ его признаніи: положительнымъ образомъ—въ сознательномъ ему служеніи, или отрицательнымъ образомъ—въ мукахъ совѣсти въ случаѣ измѣны добру. Послѣдній путь есть путь нравственнаго возрожденія.

Реальной ареной для нравственнаго самоопредѣленія, гдѣ человѣкъ можетъ испытать себя въ добрѣ и злѣ, является

человѣческая жизнь. Естественная форма жизни, состоящей изъ чувствованій, есть удовольствіе и неудовольствіе, счастье и несчастье. Нравственная природа человѣка вѣлеть ему искать счастья только въ добрѣ, опредѣлять всю свою жизнь руководящею идеей добра. Между тѣмъ въ жизни людей на мѣсто добра и помимо его являются другіе источники счастья, въ этомъ и состоитъ реальная сила нравственнаго искушенія; человѣкъ можетъ находить удовольствіе и въ злѣ или оставаться равнодушнымъ къ добру, отдаваясь своей чувственности¹⁾. Побѣда добра въ индивидуальномъ сознаніи значить такое состояніе сознанія, когда, свободное отъ оковъ чувственности, оно имѣетъ предъ собой только дилемму добра и зла въ ихъ чистомъ видѣ, при чемъ добро оказываетъ свое неотразимое дѣйствіе на душу чрезъ посредство совѣсти („слово Мое будетъ судить васъ въ послѣдній день“).

Итакъ, идея нравственнаго мѣдвоздаянія входитъ необходимою частью въ нравственную эсхатологию; добро было бы бессильно и призрачно, если бы оно не имѣло окончательнаго торжества въ человѣческой совѣсти²⁾. Не даромъ Кантъ устанавливаетъ безсмертіе души въ качествѣ постулата нравственнаго сознанія или практическаго разума. Но здѣсь мы переходимъ къ эсхатологіи объективной.

Существованіе зла объективнаго въ формѣ незаслуженныхъ и бессмысленныхъ страданій требуетъ своего уничтоженія, если добро всеильно. Но какъ можетъ быть оно

¹⁾ Предыдущія разсужденія, конечно, не имѣютъ никакого смысла для тѣхъ, кто, отрицая свободу человѣческой воли и нравственнаго самоопредѣленія, тѣмъ самымъ въ корнѣ подрываютъ нравственность и самому добру придаютъ значеніе иллюзіи, необходимаго звена въ причинной связи событій.

²⁾ Конечно, оцѣнка нравственнаго состоянія человѣка на основаніи его поступковъ есть крайне грубый и несовершенный масштабъ, потому что при этомъ остается закрытой главная и единственная арена борьбы добра и зла—человѣческая совѣсть. Вообще опредѣлить, что въ каждой индивидуальной жизни принадлежитъ внѣшнимъ, отъ воли не зависящимъ обстоятельствамъ, и что—свободной нравственно самоопредѣляющейся волѣ, подвести, другими словами, балансъ добра и зла въ каждой индивидуальной жизни—есть задача для эмпирическаго сознанія совершенно неразрѣшимая.

уничтожено? Если человѣкъ боленъ, то есть два способа уничтоженія болѣзни: первый—выздоровленіе, а второй—смерть; если болить зубъ, то его можно вылѣчить также двумя средствами: устранить причину боли или вырвать. Который изъ этихъ способовъ можетъ считаться побѣдой надъ болѣзнью? Въ жизни міра, существующаго во времени и пространствѣ, практикуется обычно второй способъ разрѣшенія проблемы зла и страданія: уничтожаются не они, а ихъ объекты, люди, созданія природы и т. д., и постоянное обновленіе жизни—есть постоянное обновленіе зла. Это ли есть побѣда и всесиліе добра? Очевидно, логическій выводъ изъ признанія всесилія добра есть возстановленіе въ состояніи добра всего, что существуетъ въ мірѣ въ состояніи зла, а не всеобщее уничтоженіе, составляющее законъ натуральнаго міропорядка.

Необходимость такого вывода можно пояснить анализомъ позитивной эсхатологіи или теоріи прогресса. Позитивисты не могутъ искоренить изъ себя вѣры въ сущее, объективное добро, которое отрицаетъ ихъ философія, они не могутъ признать міра, какъ онъ есть. Поэтому ими принимается основанная будто бы на наукѣ, на самомъ же дѣлѣ, конечно, коренящаяся въ вѣрѣ эсхатологія, согласно которой въ историческомъ развитіи человѣчества зло будетъ побѣждаться добромъ. Примемъ эту эсхатологію цѣликомъ, даже въ той самой крайней формулировкѣ, согласно которой зло будетъ со временемъ окончательно изгнано изъ міра, и, начиная съ нѣкотораго момента историческаго развитія, мы будемъ имѣть поколѣнія людей добрыхъ, счастливыхъ, мудрыхъ, человѣкобоговъ или сверхчеловѣковъ. (Въ позитивной эсхатологіи обыкновенно стыдливо умалчивается о томъ, имѣетъ ли человѣческая исторія конецъ или безконечна, какъ ни чуждо и ни противорѣчиво понятіе безконечности для позитивнаго философа.) Въ состояніи ли такая эсхатологія удовлетворитъ запросы нравственнаго сознанія, которое вѣритъ въ объективное и потому всепобѣждающее добро? Конечно, нѣтъ, ибо развѣ

выкупаются страданія и всѣ неправды раннихъ періодовъ исторіи правдой и счастьемъ позднѣйшихъ? Вѣдь даже одно представленіе о такой мѣнѣ или цѣнѣ прогресса не коробить ли нравственнаго чувства и не свидѣтельствуетъ ли не о всепобѣждающей силѣ добра, а объ его безсиліи? Насъ хотятъ увѣрить, что часть равна цѣлому, что смыслъ всего историческаго развитія опредѣляется жизнью нѣсколькихъ послѣднихъ поколѣній. *Все* можетъ имѣть цѣлью только *все*; торжество добра *во всемъ* требуетъ поэтому возстановленія его *во всемъ* и для этого *возстановленія всего*. Очевидно, позитивная эсхатологія еще менѣе способна разрѣшить проблему зла индивидуальнаго: тѣ люди, которые всю жизнь служили злу безнаказанно и пользовались внѣшнимъ благополучіемъ, никогда не сознаютъ всемогущей силы добра въ просвѣтленной человѣческой совѣсти,—они умерли не только физически, но и для добра. И рядомъ съ этимъ возрѣніемъ современный индивидуализмъ доказываетъ абсолютную цѣнность человѣческой личности, послѣдняя раздувается въ своемъ безграничномъ себялюбіи въ сверх-человѣка, микрокосмъ хочетъ наполнить собой макрокосмъ. Какая непослѣдовательность мысли! У представителей позитивнаго міровозрѣнія хватаетъ вѣры, чтобы создать представленіе о будущемъ человѣчествѣ (ибо, снова повторяемъ, оно держится *вѣрой*, и только наивное невѣдѣніе можетъ считать, что оно основывается на „наукѣ“), допустить частичную побѣду добра, но придать добру атрибутъ всемогущества, безъ котораго оно перестаетъ быть добромъ, это считается „ненаучнымъ“ суевѣріемъ.

Итакъ, эсхатологія есть необходимый выводъ изъ анализа самаго понятія добра: или добро есть иллюзія, субъективное наше порожденіе, тогда служеніе ему или вообще нравственная жизнь лишена всякаго смысла, или оно *есть* и потому всесильно, и въ такомъ случаѣ вступаетъ въ свои права эсхатологія. Обѣ основныя идеи философской эсхатологіи,—нравственнаго суда и возстановленія всего, составляютъ содержаніе и христіанской эсхатологіи, которую

теперь даже богословская наука (въ протестантизмѣ) считаетъ подлежащей устраненію, какъ инородный придатокъ къ чистому этическому ученію, не замѣчая, что это есть лишь необходимый выводъ изъ этого ученія ¹⁾. Что касается Соловьева, то онъ всегда стоялъ на почвѣ положительнаго эсхатологическаго ученія христіанства и съ этой стороны подвергался особенно упорному непониманію. Въ послѣдній разъ эти идеи были выражены имъ въ „Трехъ разговорахъ“, въ полемикѣ съ этическимъ рационализмомъ графа Л. Н. Толстого ²⁾. Но возвратимся къ прерванному изложенію метафизики Соловьева.

Божественное начало вызываетъ въ космическомъ хаосѣ единство, сначала въ самой внѣшней формѣ закона тяготѣнія, единство механическое, далѣе болѣе тѣсное единство динамическое и, наконецъ, единство органическое. Здѣсь Соловьевъ идетъ объ руку съ современнымъ естествознаніемъ, до теоріи Дарвина включительно. Извѣстно, что Соловьевъ былъ горячимъ приверженцемъ естественно-науч-

¹⁾ При склонности современной нѣмецкой мысли къ сублимированію, нерѣдко схоластическому, этическимъ и особенно религіознымъ понятій, насколько не удивительно встрѣтить, напр., у Вундта такую мысль, будто идея личнаго безсмертія (котораго вообще Вундтъ не отрицаетъ) диктуется эгоистическимъ гедонизмомъ. См. его неясныя и сбивчивыя разсужденія по этому предмету въ „Системѣ философіи“, переводъ А. М. Водена. Спб. 1902, стр. 413—20.

²⁾ Приводимъ въ примѣчаніи подлинное мѣсто: „Зло дѣйствительно существуетъ, и оно выражается не въ одномъ отсутствіи добра, а въ положительномъ соотношеніи и перевѣсѣ низшихъ качествъ надъ высшими во всѣхъ областяхъ бытія. Есть зло индивидуальное,—оно выражается въ томъ, что низшая сторона человѣка, скотскія и звѣрскія страсти, противится лучшимъ стремленіямъ души и *осливаютъ ихъ* въ огромномъ большинствѣ людей. Есть зло общественное: оно въ томъ, что людская толпа, индивидуально уже поработанная злу, противится спасительнымъ усиліямъ немногихъ лучшихъ людей и одолеваетъ ихъ; есть, наконецъ, зло физическое въ человѣкѣ,—въ томъ, что низшіе матеріальные элементы его тѣла сопротивляются живой и свѣтлой силѣ, связывающей ихъ въ прекрасную форму организаціи, сопротивляются и расторгаютъ эту форму, уничтожая реальную подкладку всего высшаго. Это есть *крайнее* зло, называемое смертію. И если бы побѣду этого крайняго, физическаго зла нужно было признать какъ окончательную и безусловную, то никакія мнимыя побѣды добра въ области лич-

наго эволюціонизма¹⁾. Отличіе его какъ философа отъ естествоиспытателей состоитъ въ томъ, что естествознаніе давало для него отвѣтъ на проблемы не естественнаучныя, а натурфилософскія. Не было болѣе скомпрометированнаго въ исторіи философіи ученія нежели натурфилософія (что однако не мѣшаетъ ей послѣднее время снова подымать свою голову), и тѣмъ не менѣе натурфилософская проблема необходимо входитъ въ метафизику и отвѣчаетъ одному изъ основныхъ стремленій нашего духа—опредѣлить свое отношеніе къ природѣ. Собственно здѣсь два вопроса: чѣмъ является по отношенію къ намъ природа по своему существованію и въ своемъ развитіи или процессѣ?

Отвѣтъ на первый вопросъ данъ былъ уже выше общимъ ученіемъ спиритуализма. Согласно этому воззрѣнію, между

но нравственной и общественной, нельзя было бы считать серьезными успѣхами. Въ самомъ дѣлѣ, представимъ себѣ, что человѣкъ добра, скажемъ Сократъ, восторжествовалъ не только надъ своими внутренними врагами—дурными страстями, но что ему еще удалось убѣдить и исправить общественныхъ своихъ враговъ, преобразовать эллинскую политію,—какая польза въ этой эфемерной и поверхностной побѣдѣ надъ зломъ, если оно торжествуетъ окончательно въ самомъ глубокомъ слоѣ бытія надъ самыми основами жизни? Вѣдь и исправителю, и исправленнымъ одинъ конецъ—смерть. По какой логикѣ можно было бы цѣнить нравственныя побѣды Сократоваго добра надъ нравственными микробами дурныхъ страстей въ его груди и надъ общественными микробами аѳинскихъ площадей, если бы настоящими—то побѣдителями оказались еще худшіе, низшіе, грубѣйшіе микробы физическаго раложенія.. Наша опора одна: дѣйствительное воскресеніе. Мы знаемъ, что борьба добра со зломъ ведется не въ душѣ только и въ обществѣ, а глубже: въ мірѣ физическомъ. И здѣсь мы уже знаемъ въ прошедшемъ одну побѣду добраго начала жизни въ личномъ воскресеніи. Одного и ждемъ будущихъ побѣдъ въ собирательномъ воскресеніи всѣхъ. Тутъ и зло получаетъ свой смыслъ, или окончательное объясненіе своего бытія, въ томъ, что оно служитъ все къ большому и большому торжеству, реализаціи и усиленію добра... Царство Божіе есть царство торжествующей чрезъ воскресеніе жизни, — въ ней же дѣйствительное, осуществляемое, окончательное добро. Въ этомъ вся сила и все дѣло Христа». Ср. глубокія и интересныя мысли у *В. Несмѣлова*. Наука о человѣкѣ. Томъ второй. Метафизика жизни и христіанское откровеніе. Казань. 1903.

¹⁾ Соловьевъ признавалъ поэтому за Гегелемъ «огромную заслугу рѣшительнаго установленія въ наукѣ и общемъ сознаніи истинныхъ и плодотворныхъ понятій *процесса, развитія*». (Гегель. Соч. проф. Кэрда. Приложение Соловьева, стр. 300).

нами и природой качественного различія нѣтъ, существуютъ только градаціи. Природа, не есть мертвый міръ вещества, а живой міръ духовныхъ субстанцій, дѣйствительно, „инобытіе духа“, какъ это и было принято нѣмецкимъ идеализмомъ. Если мы чувствуемъ себя чуждыми природѣ и ея языку, понятному однако поэтамъ и всѣмъ поэтически настроеннымъ душамъ, то это имѣетъ причиной не внутреннюю ея намъ чуждость, а общее состояніе нашего міра.

Съ точки зрѣнія натурфилософіи и эволюціонная доктрина современнаго естествознанія получаетъ особый смыслъ: человѣкъ является не только по происхожденію и по сложности организаціи самымъ послѣднимъ продуктомъ природнаго міра, но и по существу онъ есть цѣль этого развитія, его послѣднее слово въ порядкѣ не только генетическомъ, но и метафизическомъ. Съ появленіемъ человѣка кончается такъ называемая естественная исторія и открывается исторія человѣческая: природа начинаетъ служить человѣку и человѣкъ—ее покорять. Идея натурфилософіи неразрывно связана съ именемъ Шеллинга, который прорвалъ въ ней, наконецъ, душную ограду фихтевскаго солипсизма и открылъ міръ природы. Но тотъ же Шеллингъ, особенно его ученики безнадежно скомпрометировали идею натурфилософіи тѣмъ, что стремились не естествознаніе претворить въ философію, а философіей замѣнить естествознаніе. Они сдѣлали попытку (какъ и Гегель) лишить естествознаніе того неопредѣленно широкаго эмпирическаго базиса, который оно должно имѣть, а замѣнить его апріорными схемами, не замедлившими придти въ столкновеніе съ фактами и тѣмъ надолго скомпрометировавшими натурфилософію. Философія должна идти дальше строгаго естествознанія, ставя вопросы ему чуждые и вводя его итоги органической частью въ болѣе широкій синтезъ. Но она никогда не можетъ претендовать на права опытной науки. Въ метафизикѣ Соловьева мы имѣемъ примѣръ такого нормальнаго союза философіи съ естествознаніемъ.

Съ появленіемъ человѣка начинается новый процессъ раз-

вѣтія внутренняго всеединства, которое является теперь не какъ внѣшняя только граница, а въ формѣ *сознанія* и свободной дѣятельности. „Въ человѣкѣ міровая душа впервые внутренне соединяется съ божественнымъ Логосомъ въ сознаніи какъ чистой формѣ всеединства. Будучи реально только однимъ изъ множества существъ въ природѣ, человѣкъ въ сознаніи своемъ имѣя способность постигать разумъ или внутреннюю связь (*Логос*) всего существующаго, является въ идеѣ какъ *все* и въ этомъ смыслѣ есть второе всеединое, образъ и подобіе Божіе. Въ человѣкѣ природа перерастаетъ саму себя и переходитъ (въ сознаніи) въ область бытія абсолютнаго“ ¹⁾. Человѣкъ есть второе абсолютное или „становящееся абсолютное“. Лишь одинъ человѣкъ, не ограничивается однимъ матеріальнымъ началомъ, но „имѣя въ себѣ, во-первыхъ, стихіи матеріальнаго бытія, связывающія его съ міромъ природнымъ, имѣя, во-вторыхъ, идеальное сознаніе всеединства, связывающее его съ Богомъ, человѣкъ, въ-третьихъ, не ограничиваясь исключительно ни тѣмъ ни другимъ, является какъ свободное „я“, могущее такъ или иначе опредѣлять себя по отношенію къ двумъ сторонамъ своего существа, могущее склониться къ той или другой сторонѣ, утвердить себя въ той или другой сферѣ. Если въ своемъ идеальномъ сознаніи человѣкъ имѣетъ *образъ* Божій, то его безусловная свобода отъ идеи также какъ и отъ факта, эта формальная безпредѣльность человѣческаго „я“ представляетъ въ немъ *подобіе* Божіе. Человѣкъ не только имѣетъ ту же внутреннюю сущность жизни— всеединство, которое имѣетъ и Богъ, но онъ свободенъ восхотѣть имѣть ее какъ Богъ, т.-е. можетъ отъ себя восхотѣть быть какъ Богъ“ ²⁾. Утверждая себя внѣ Бога, человѣкъ отпадаетъ или отдѣляется отъ Него, какъ и міровая душа, и, подобно послѣдней, онъ утрачиваетъ свое центральное положеніе. Онъ находитъ себя въ отчужденіи отъ

1) Чт. о богочел., III, 138.

2) Ibid., 139.