ΑΡΧΑΙΟΓΝΩΣΤΙΚΟ ΜΟΥΣΕΙΟ

ΛΟΓΟΣ



Типографія Т-ва А. А. Левенсонъ, въ Москвѣ.

ЛОГОСЪ

Международный Ежегодникъ

по

Философіи Культуры.

Русское изданіе.

Выходитъ три раза въ годъ при постоянномъ участіи

І. Гессена, Э. Метнера, Ѳ. Степпуна и Б. Якове

и

при ближайшемъ участіи

А. Введенскаго, В. Вернадскаго, И. Гревса, Ѳ. Зѣлинск
Б. Кистяковскаго, А. Лаппо-Данилевскаго, К. Лосск
Э. Радлова, П. Струве, С. Франка, А. А. Чупрова.

Годъ изданія второй.

1911 г. — ~~Книга~~ 1 первая.

Книгоиздательство
«Мусагетъ».
Москва.

1В 2-й — экз

Пров 38

ПРОВ. 1957

БИБЛИОТЕКА
АКАДЕМИИ

2218
37

Философія, какъ строгая наука.

Статья Э. Гуссерля.

Съ самаго момента своего возникновенія философія выступила съ притязаніемъ быть строгой наукой, и притомъ такой, которая удовлетворяла бы самымъ высокимъ теоретическимъ потребностямъ, и въ этически-религіозномъ отношеніи дѣлала бы возможной жизнь, управляемую чистыми нормами разума. Это притязаніе выступало то съ большей, то съ меньшей энергіей, но никогда не исчезало. Не исчезало даже и въ такія времена, когда интересы и способности къ чистой теоріи грозили исчезнуть, или когда религіозная сила стѣсняла свободу научнаго изслѣдованія.

Притязанію быть строгой наукой философія не могла удовлетворить ни въ одну эпоху своего развитія. Такъ обстоитъ дѣло и съ послѣдней эпохой, которая, сохраняя, при всемъ многообразіи и противоположности философскихъ направленій, единый въ существенныхъ чертахъ ходъ развитія, продолжается отъ Возрожденія до настоящаго времени. Правда, господствующей чертой новой философіи является именно то, что она вмѣсто того, чтобы наивно предаться философскому влеченію, стремится, наоборотъ, конституироваться въ строгую науку, пройдя сквозь горнило критической рефлексіи и углубляя все дальше и дальше изслѣдованія о методѣ. Однако, единственнымъ зрѣлымъ плодомъ этихъ усилій оказалось обоснованіе и утвержденіе своей самостоятельности строгими науками о природѣ и духѣ, равно какъ и новыми чисто математическими дисциплинами. Между тѣмъ философія даже въ особомъ, только теперь дифференцирующемся смыслѣ, лишена, какъ и прежде, характера строгой науки. Самый смыслъ этой дифференціаціи остался безъ научно-надежнаго опредѣленія. Какъ относится философія къ наукамъ о природѣ и духѣ, требуетъ ли специфически философскій элементъ въ ея работѣ, относящейся по существу все же къ природѣ и духу, принципіально новыхъ точекъ зрѣнія, на почвѣ которыхъ были бы даны принципіально своеобразные цѣли и методы, приводитъ ли насъ, такимъ образомъ, философскій моментъ

какъ бы къ нѣкоторому новому измѣренію или остался въ одной и той же плоскости съ эмпирическими науками о жизни природы и духа,— все это до сихъ поръ спорно. Это показываетъ, что даже самый смыслъ философской проблемы еще не пріобрѣлъ научной ясности. Итакъ, философія по своей исторической задачѣ высшая и самая строгая изъ наукъ,—философія, представительница исконняго притязанія человѣчества на чистое и абсолютное познаніе (и, что стоитъ съ этимъ въ неразрывной связи на чистую и абсолютную оцѣнку (Werten) и хотѣніе), не можетъ выработаться въ дѣйствительную науку. Признанная учительница вѣчнаго дѣла человѣчности (Humanität) оказывается вообще не въ состояніи учить: учить объективно значимымъ образомъ. Кантъ любилъ говорить, что можно научиться только философствованію, а не философіи. Что это такое, какъ не признаніе ненаучности философіи? Насколько простирается наука, дѣйствительная наука, настолько же можно учить и учиться, и притомъ повсюду въ одинаковомъ смыслѣ. Нигдѣ научное изученіе не является пассивнымъ воспріятіемъ чуждыхъ духу матеріаловъ, повсюду оно основывается на самодѣятельности, на нѣкоторомъ внутреннемъ воспроизведеніи со всѣми основаніями и слѣдствіями тѣхъ идей, которыя возникли у творческихъ умовъ. Философіи нельзя учиться потому, что въ ней нѣтъ такихъ объективно понятыхъ и обоснованныхъ идей и потому, — это одно и то же, — что ей недостаетъ еще логически прочно установленныхъ и, по своему смыслу, вполнѣ ясныхъ проблемъ, методовъ и теорій.

Я не говорю, что философія—несовершенная наука, я говорю просто, что она еще вовсе не наука, что въ качествѣ науки она еще не начиналась, и за маштабъ беру при этомъ хотя бы самую маленькую долю объективнаго обоснованнаго научнаго содержанія. Несовершенны всѣ науки, даже и вызывающія такой восторгъ точныя науки. Онѣ, съ одной стороны, незаконченны, передъ ними безконечный горизонтъ открытыхъ проблемъ, которыя никогда не оставятъ въ покоѣ стремленія къ познанію; съ другой стороны, въ уже разработанномъ ихъ содержаніи заключаются нѣкоторые недостатки, тамъ и сямъ обнаруживаются остатки неясности или несовершенства въ систематическомъ распорядкѣ доказательствъ и теорій. Но, какъ всегда, нѣкоторое научное содержаніе есть въ нихъ въ наличности, постоянно возрастая и все вновь и вновь развѣтвляясь. Въ объективной истинности, т.-е. въ объективно обоснованной правдоподобности удивительныхъ теорій математики и естественныхъ наукъ, не усомнится ни одинъ разумный человѣкъ. Здѣсь, говоря вообще, нѣтъ мѣста для частныхъ «мнѣній», «воззрѣній», «точекъ зрѣнія». Поскольку таковыя въ отдѣльныхъ случаяхъ еще и встрѣчаются, постольку

наука сказывается еще не установившеюся, только становящеюся, и, какъ такая, всѣми подвергается обсужденію [1]).

Совершенно иного рода, по сравненію съ только-что описаннымъ несовершенствомъ всѣхъ наукъ, несовершенство философіи. Она располагаетъ не просто неполной и только въ отдѣльномъ несовершенною системой ученій, но попросту не обладаетъ вовсе системой. Все вмѣстѣ и каждое въ отдѣльности здѣсь спорно, каждая позиція въ опредѣленномъ вопросѣ есть дѣло индивидуальнаго убѣжденія, школьнаго пониманія, «точки зрѣнія».

Пусть то, что научная міровая философская литература предлагаетъ намъ въ старое и новое время въ качествѣ замысловъ, основывается на серьезной, даже необъятной работѣ духа, болѣе того, пусть все это въ высокой мѣрѣ подготовляетъ будущее построеніе научно строгихъ системъ: но, въ качествѣ основы философской науки, въ настоящее время ничто изъ этого не можетъ быть признано, и нѣтъ никакихъ надеждъ съ помощью критики выдѣлить тутъ или тамъ частицу подлиннаго философскаго ученія.

Это убѣжденіе должно быть еще разъ упорно и честно высказано и притомъ именно здѣсь, на начальныхъ листахъ «Логоса», который хочетъ свидѣтельствовать въ пользу значительнаго переворота въ философіи и подготовить почву для будущей «системы» философіи.

Въ самомъ дѣлѣ, на-ряду съ упрямымъ подчеркиваніемъ ненаучности всей предшествующей философіи, тотчасъ же возникаетъ вопросъ, хочетъ ли философія въ дальнѣйшемъ удерживать свою цѣль—быть строгою наукою, можетъ ли она и должна ли этого хотѣть. Что долженъ значить новый «переворотъ»? Не уклоненіе ли отъ идеи строгой науки, напримѣръ? И что должна для насъ значить «система», которой мы жаждемъ, которая, какъ идеалъ, должна свѣтить намъ въ низинахъ нашей научной работы? Быть-можетъ, философскую «систему» въ тради-

[1]) Конечно, я имѣлъ здѣсь въ виду не спорные философско-математическіе и натурфилософскіе вопросы, которые, если присмотрѣться къ нимъ ближе, затрогиваютъ не только отдѣльные пункты содержанія ученій, но самый «смыслъ» («Sinn») всей научной работы отдѣльныхъ дисциплинъ. Они могутъ и должны оставаться отличенными отъ самихъ дисциплинъ, такъ какъ на самомъ дѣлѣ они достаточны безразличны для большинства представителей этихъ дисциплинъ. Быть-можетъ слово «философія» обозначаетъ въ соединеніи съ названіями всѣхъ наукъ родъ изслѣдованій, которыя даютъ какъ-либо всѣмъ этимъ наукамъ нѣкоторое новое измѣреніе и тѣмъ самымъ послѣднее завершеніе. Но слово «измѣреніе» указываетъ въ то же время и на слѣдующее: строгая наука остается наукой, содержаніе ученій остается содержаніемъ ученій, если даже переходъ въ это новое измѣреніе еще и остается дѣломъ будущаго.

ціонномъ смыслѣ, т.-е. какъ бы Минерву, которая законченная и вооруженная выходитъ изъ головы творческаго генія, чтобы потомъ въ позднѣйшія времена сохраняться въ тихихъ музеяхъ исторіи рядомъ съ другими такими же Минервами? Или философскую систему (Lehrsystem), которая послѣ мощной подготовительной работы цѣлыхъ поколѣній начинаетъ дѣйствительно съ несомнѣннаго фундамента и, какъ всякая хорошая постройка, растетъ въ вышину, въ то время, какъ камень за камнемъ присоединяется прочно одинъ къ другому, согласно руководящимъ идеямъ? На этомъ вопросѣ должны раздѣлиться умы и пути.

«Перевороты» оказывающіе рѣшающее вліяніе на прогрессы философіи, суть тѣ, въ которыхъ притязаніе предшествующихъ философій быть наукою разбивается критикою ихъ мнимо научнаго метода, и взамѣнъ того руководящимъ и опредѣляющимъ порядокъ работъ оказывается вполнѣ сознательное стремленіе радикально переработать философію въ смыслѣ строгой науки. Вся энергія мысли прежде всего концентрируется на томъ, чтобы привести къ рѣшительной ясности наивно пропущенные или дурно понятыя предшествующей философіей условія строгой науки и потомъ уже пытаться начать новую постройку какого-либо философски-научнаго зданія. Такая хорошо сознанная воля къ строгой наукѣ характеризуетъ сократовски-платоновскій переворотъ философіи и точно также научныя реакціи противъ схоластики въ началѣ новаго времени, въ особенности Декартовскій переворотъ. Данный ими толчокъ переходитъ на великія философіи XVII и XVIII столѣтія, обновляется съ радикальнѣйшею силою въ критикѣ разума Канта и оказываетъ еще вліяніе на философствованія Фихте. Все сызнова и сызнова изслѣдованіе направляется на истинныя начала, на рѣшающія формулировки проблемъ, на правильный методъ.

Только въ романтической философіи впервые наступаетъ перемѣна. Какъ ни настаиваетъ Гегель на абсолютной значимости своего метода и ученія,—въ его системѣ все же отсутствуетъ критика разума, только и дѣлающая вообще возможною философскую научность. А въ связи съ этимъ находится то обстоятельство, что философія эта, какъ и вся романтическая философія вообще, въ послѣдующее время оказала дурное дѣйствіе въ смыслѣ о с л а б л е н і я или и с к а ж е н і я историческаго влеченія къ построенію строгой философской науки.

Что касается послѣдняго, т.-е. тенденціи къ искаженію, то, какъ извѣстно, гегеліанство вмѣстѣ съ усиленіемъ точныхъ наукъ вызвало тѣ реакціи, въ результатѣ которыхъ н а т у р а л и з м ъ XVIII вѣка получилъ чрезвычайно сильную поддержку и со всѣмъ скептицизмомъ,

исключающимъ всякую абсолютную идеальность и объективность оцѣнки (der Geltung), рѣшающимъ образомъ опредѣлилъ міровоззрѣніе и философію новѣйшаго времени.

Съ другой стороны, Гегелевская философія оказала воздѣйствіе въ смыслѣ ослабленія философскаго стремленія къ научности, благодаря своему ученію объ относительной истинности всякой философіи для своего времени — ученію, которое, разумѣется, внутри системы, притязавшей на абсолютное значеніе, имѣло совершенно иной, не историцистическій смыслъ, какъ его восприняли цѣлыя поколѣнія, которыя, съ вѣрою въ Гегелевскую философію, утратили и вѣру въ абсолютную философію вообще. Благодаря превращенію метафизической философіи исторіи Гегеля въ скептическій историцизмъ, опредѣлилось въ существенномъ возникновеніе новой «философіи міровоззрѣнія», которая, именно въ наши дни, повидимому, быстро распространяется, и въ общемъ, со своей по большей части антинатуралистической и иногда даже антиисторической полемикой, хочетъ быть именно скептической. А поскольку она оказывается свободной отъ того радикальнаго стремленія къ научному ученію, которое составляло великое свойство новой философіи вплоть до Канта, постольку все сказанное выше объ ослабленіи философски-научныхъ стремленій относилось къ ней.

Нижеслѣдующія соображенія проникнуты мыслью, что великіе интересы человѣческой культуры требуютъ образованія строго научной философіи; что вмѣстѣ съ тѣмъ, если философскій переворотъ въ наше время долженъ имѣть свои права, то онъ во всякомъ случаѣ долженъ быть одушевленъ стремленіемъ къ новообоснованію философіи въ смыслѣ строгой науки. Это стремленіе отнюдь не чуждо современности. Оно вполнѣ жизненно и притомъ именно въ самомъ господствующемъ натурализмѣ. Съ самаго начала со всею значительностью преслѣдуетъ онъ идею строго научной реформы философіи и даже постоянно увѣренъ, что уже осуществилъ ее, какъ въ своихъ болѣе раннихъ, такъ и въ своихъ современныхъ образованіяхъ. Но все это, если разсматривать дѣло принципіально, совершается въ такой формѣ, которая теоритически ложна въ своемъ оонованіи, равно какъ и практически знаменуетъ собою растущую опасность для нашей культуры. Въ наши дни радикальная критика натуралистической философіи является важнымъ дѣломъ. Въ особенности же велика, по сравненію съ просто опровергающей критикой слѣдствій, необходимость въ критикѣ основоположенія и методовъ. Она одна только способна удержать въ цѣлости довѣріе къ возможности научной философіи, которое, увы, подорвано познаніемъ безсмысленныхъ слѣдствій строящагося на строгой, опытной наукѣ натурализма. Такой

положительной критикѣ посвящены разсужденія первой части этой статьи.

Что же касается переворота, происходящаго въ наше время, то онъ, правда, въ существенныхъ чертахъ направленъ антинатуралистически — и въ этомъ его правота, — но подъ вліяніемъ историцизма онъ уклоняется, повидимому, отъ линій научной философіи и хочетъ слиться съ одною только философіей міросозерцанія. Принципіальнымъ разъясненіемъ различія обѣихъ этихъ философій и оцѣнкой ихъ относительнаго права занята вторая часть.

НАТУРАЛИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФІЯ.

Натурализмъ есть явленіе, возникшее какъ слѣдствіе открытія природы, — природы въ смыслѣ единства пространственно-временнаго бытія по точнымъ законамъ природы. На-ряду съ постепенной реализаціей этой идеи во все новыхъ и новыхъ естественныхъ наукахъ, обосновывающихъ массу строгихъ познаній, распространяется и натурализмъ. Совершенно сходнымъ образомъ выросъ позднѣе и историцизмъ, какъ слѣдствіе «открытія исторіи» и обоснованія все новыхъ и новыхъ наукъ о духѣ. Соотвѣтственно господствующимъ привычкамъ въ пониманіи естествоиспытатель склоняется къ тому, чтобы все разсматривать, какъ природу, а представитель наукъ о духѣ, какъ духъ, какъ историческое образованіе, и сообразно этому пренебрегать всѣмъ, что не можетъ быть такъ разсматриваемо. Итакъ, натуралистъ, къ которому мы теперь спеціально обратимся, не видитъ вообще ничего, кромѣ природы, и прежде всего физической природы. Все, что есть, либо само физично, т. е. относится къ проникнутой единствомъ связи физической природы, либо, можетъ-быть, психично, но въ такомъ случаѣ оказывается просто зависимою отъ физическаго перемѣной, въ лучшемъ случаѣ вторичнымъ «параллельнымъ сопровождающимъ фактомъ». Все сущее есть психофизическая природа, — это съ однозначностью опредѣлено согласно твердымъ законамъ. Ничто существенное для насъ не измѣняется въ этомъ пониманіи, если въ смыслѣ позитивизма (будь то позитивизмъ, примыкающій къ натуралистически истолкованному Канту или обновляющій и послѣдовательно развивающій Юма) физическая природа сенсуалистически разрѣшается въ комплексы ощущеній, въ цвѣта, звуки, давленія и т. д., а, такъ называемое, психическое—въ дополнительные комплексы тѣхъ же самыхъ или еще другихъ «ощущеній».

То, что является характернымъ для всѣхъ формъ крайняго и послѣдовательнаго натурализма, начиная съ популярнаго матеріализма и кон-

чая новѣйшимъ монизмомъ ощущеній и энергетизмомъ,— есть, съ одной стороны, натурализованіе сознанія, включая сюда и всѣ интенціонально-имманентныя данности сознанія, а съ другой — натурализованіе идей, а съ ними вмѣстѣ и всѣхъ абсолютныхъ идеаловъ и нормъ.

Въ послѣднемъ отношеніи онъ самъ себя упраздняетъ, не замѣчая этого. Если взять, какъ примѣрный перечень всего идеальнаго, формальную логику, то, какъ извѣстно, формально-логическіе принципы, такъ называемые законы мысли, истолковываются натурализмомъ, какъ законы природы мышленія. Что это влечетъ за собою ту безсмыслицу, которая характеризуетъ всякую въ точномъ смыслѣ скептическую теорію, — подробно доказано нами въ другомъ мѣстѣ [1]). Можно также подвергнуть подобной же рѣшительной критикѣ и натуралистическую аксіологію и практическую философію, въ томъ числѣ и этику, а равнымъ образомъ и натуралистическую практику. Вѣдь за теоретическими безсмыслицами неизбѣжно слѣдуютъ безсмыслицы (очевидныя несообразности) въ дѣйственномъ теоретическомъ, аксіологическомъ и этическомъ поведеніи. Натуралистъ, говоря вообще, въ своемъ поведеніи—идеалистъ и объективистъ. Онъ полонъ стремленія научно, т. е. обязательнымъ для каждаго разумнаго человѣка образомъ, познать, что такое есть подлинная истина, подлинно прекрасное и доброе, какъ они должны быть опредѣляемы по общему своему существу, какимъ методомъ должны быть постигаемы въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ. Благодаря естествознанію и естественно-научной философіи цѣль, думаетъ онъ, въ главномъ достигнута, и вотъ со всѣмъ воодушевленіемъ, какое дается этимъ сознаніемъ, онъ выступаетъ, какъ учитель и практическій реформаторъ, на защиту «естественно-научнаго» истиннаго, добраго и прекраснаго. Но онъ—идеалистъ, устанавливающій и мнимо обосновывающій теоріи, которыя отрицаютъ именно то, что онъ предполагаетъ въ своемъ идеалистическомъ поведеніи, когда строитъ теоріи или когда одновременно и обосновываетъ и рекомендуетъ какія-нибудь цѣнности или практическія нормы, какъ прекраснѣйшія и наилучшія, предполагаетъ именно постольку, поскольку вообще теоретизируетъ, поскольку вообще объективно устанавливаетъ цѣнности, съ которыми должна сообразоваться оцѣнка и равнымъ образомъ практическія правила, согласно которымъ каждый долженъ желать и поступать. Натуралистъ учитъ, проповѣдуетъ, морализируетъ, реформируетъ [2]). Но онъ отрицаетъ именно то, что по самому

[1]) См. Мои Logische Untersuchungen. I Band 1900 (есть русскій переводъ).

[2]) Геккель и Освальдъ могутъ въ данномъ случаѣ служить для насъ выдающимися примѣрами.

своему смыслу предполагаетъ всякая проповѣдь, всякое требованіе, какъ таковое. Только проповѣдуетъ онъ не такъ, какъ древній скептицизмъ — expressis verbis: единственно разумно отрицать разумъ,— какъ теоретическій, такъ и аксіологическій и практическій разумъ. Онъ сталъ бы даже рѣшительно отклонять отъ себя подобныя утвержденія. Безсмыслица у него не открыто, но скрытно для него самого, заключается въ томъ, что онъ натурализируетъ разумъ.

Въ этомъ отношеніи споръ уже по существу рѣшенъ, хотя бы волна позитивизма и превзошедшаго его въ релятивизмѣ прагматизма и росла еще выше. Конечно, именно въ этомъ обстоятельствѣ обнаруживается, какъ мала практически дѣйствительная сила аргументовъ изъ слѣдствій. Предразсудки вызываютъ слѣпоту, и тотъ, кто видитъ только факты опыта и внутренно признаетъ значеніе только за опытною наукой, тотъ не почувствуетъ себя черезчуръ смущеннымъ безсмысленными слѣдствіями, которыя не могутъ быть на опытѣ показаны, какъ противорѣчащія фактамъ природы. Онъ отброситъ ихъ въ сторону, какъ «схоластику». Кромѣ того аргументація изъ слѣдствій очень легко оказываетъ дурное дѣйствіе и въ другую сторону, именно на людей, чувствительныхъ къ ея силѣ. Благодаря тому, что натурализмъ кажется совершенно дискредитированнымъ, — тотъ самый натурализмъ, который стремился построить философію на строгой наукѣ и какъ строгую науку, — благодаря этому кажется дискредитированной и сама его методическая цѣль; и это тѣмъ болѣе, что съ этой стороны распространена склонность мыслить строгую науку—только какъ положительную науку, и научную философію— только какъ основанную на такой наукѣ. Однако, и это только предразсудокъ, и потому уклониться отъ линіи строгой науки было бы въ корнѣ неправильно. Именно въ той энергіи, съ какою натурализмъ пытается реализовать принципъ строгой научности во всѣхъ сферахъ природы и духа, въ теоріи и практикѣ, и съ какой онъ стремится къ научному рѣшенію философскихъ проблемъ бытія и цѣнности, или, по его мнѣнію, «съ точностью естествознаній», — въ этомъ заключается его заслуга и въ то же время главная доля его силы въ наше время. Быть-можетъ, во всей жизни новаго времени нѣтъ идеи, которая была бы могущественнѣе, неудержимѣе, побѣдоноснѣе идеи науки. Ея побѣдоноснаго шествія ничто не остановитъ. Она на самомъ дѣлѣ оказывается совершенно всеохватывающей по своимъ правомѣрнымъ цѣлямъ. Если мыслить ее въ идеальной законченности, то она будетъ самимъ разумомъ, который на ряду съ собою и выше себя не можетъ имѣть ни одного авторитета. Къ области строгой науки принадлежатъ, конечно, и всѣ тѣ теоретическіе, аксіологическіе и практическіе идеалы, которые

натурализмъ, перетолковывая эмпирически, въ то же время дѣлаетъ ложными.

Однако, общія утвержденія мало говорятъ, если ихъ не обосновываютъ, и надежды на науку имѣютъ небольшое значеніе, если нельзя усмотрѣть никакихъ путей къ осуществленію ея цѣлей. Поэтому, если идея философіи, какъ строгой науки, не должна оставаться безсильной передъ указанными и всѣми другими, по существу родственными, проблемами, то мы должны уяснить себѣ возможность реализовать эту идею, мы должны съ помощью раскрытія проблемъ, съ помощью углубленія въ ихъ чистый смыслъ, съ совершенной ясностью усмотрѣть тѣ методы, которые адэкватны этимъ проблемамъ, потому-что требуются ихъ собственной сущностью. Этимъ необходимо заняться, чтобы такимъ образомъ сразу пріобрѣсти и живое, дѣятельное довѣріе къ наукѣ и въ то же время ея дѣйствительное начало. Въ этомъ направленіи намъ мало поможетъ опроверженіе натурализма изъ слѣдствій,— въ прочихъ отношеніяхъ полезное и необходимое. Другое дѣло, если мы подвергнемъ необходимой положительной, и притомъ всегда принципіальной, критикѣ основоположенія натурализма, его методы и его результаты. Поскольку критика отграничиваетъ и разъясняетъ, поскольку она побуждаетъ къ тому, чтобы отыскивать настоящій смыслъ философскихъ методовъ, которые по большей части такъ неопредѣленно и многозначно формулируются въ качествѣ проблемъ, постольку она приспособлена къ тому, чтобы вызывать въ насъ представленія о лучшихъ цѣляхъ и путяхъ и положительнымъ образомъ содѣйствовать нашимъ замысламъ. Съ этимъ намѣреніемъ подвергнемъ болѣе подробному разсмотрѣнію особенно подчеркнутый нами выше характеръ оспариваемой нами философіи, именно *натурализованіе сознанія*. Болѣе глубокая связь съ указанными скептическими слѣдствіями сама собой обнаружится въ дальнѣйшемъ и вмѣстѣ съ тѣмъ выяснится, насколько далеко простирается и насколько долженъ быть обоснованъ нашъ второй упрекъ, относящійся къ натурализованію идей.

*

Мы примѣнимъ нашъ критическій анализъ, разумѣется, не къ популярнымъ размышленіямъ философствующихъ естествоиспытателей, но займемся той ученой философіей, которая выступаетъ въ дѣйствительно научномъ вооруженіи: въ особенности же тѣмъ методомъ и тою дисциплиною, съ помощью которыхъ она надѣется разъ навсегда добиться званія точной науки. Она такъ увѣренно ихъ держится, что съ пренебреженіемъ смотритъ на всякое другое философствованіе. Оно, по ея мнѣнію,

относится къ ея точному научному философствованію такъ, какъ темная натурфилософія Возрожденія къ полной молодыхъ силъ точной механикѣ Галилея, или какъ алхимія къ точной химіи Лавуазье. Если же мы спросимъ о точной, хотя бы даже и въ ограниченныхъ размѣрахъ построенной, философіи, объ аналогонѣ точной механики, то насъ отсылаютъ къ психофизической или, особенно, къ экспериментальной психологіи, у которой вѣдь никто, конечно, не будетъ въ состояніи отнять право на званіе строгой науки. Она будто бы и есть та давно искомая и, наконецъ, осуществившаяся точно-научная психологія. Логика и теорія познанія, эстетика, этика и педагогика пріобрѣли, наконецъ, благодаря ей, точный фундаментъ, мало того, онѣ уже на пути къ тому, чтобы преобразоваться въ экспериментальныя дисциплины. Вообще, строгая психологія, говорятъ намъ, само-самой разумѣется, есть основа всѣхъ наукъ о духѣ и въ не меньшей степени основа метафизики. Въ послѣднемъ отношеніи она, впрочемъ, не исключительный фундаментъ, потому-что въ равной степени и физическое естествознаніе участвуетъ въ обоснованіи этого наиболѣе общаго ученія о дѣйствительности.

Наши возраженія противъ этого состоятъ въ слѣдующемъ: прежде всего, какъ это легко покажетъ даже короткое размышленіе, слѣдуетъ принять во вниманіе, что вообще психологія, какъ наука о фактахъ, не приспособлена къ тому, чтобы создать фундаментъ тѣмъ философскимъ дисциплинамъ, которымъ приходится имѣть дѣло съ чистыми принципами всякой нормировки, т.-е. чистой логикѣ, чистой аксіологіи и практикѣ. Отъ болѣе близкаго разсмотрѣнія этого вопроса мы можемъ здѣсь воздержаться: оно, очевидно, привело бы насъ снова къ уже упомянутымъ скептическимъ безсмыслицамъ. Но, что касается теоріи познанія, которую мы отдѣляемъ отъ чистой логики взятой въ смыслѣ чистой Mathesis universalis (въ качествѣ каковой ей нечего дѣлать съ познаваніемъ), то противъ гносеологическаго психологизма и физицизма можно сказать многое, изъ чего кое-что должно быть здѣсь упомянуто.

Всякое естествознаніе по своимъ исходнымъ точкамъ наивно. Природа, которую оно хочетъ изслѣдовать, существуетъ для него просто въ наличности. Само-собою разумѣется, вещи существуютъ, какъ покоящіяся, движущіяся и измѣняющіяся въ безконечномъ пространствѣ и, какъ временныя вещи, въ безконечномъ времени. Мы воспринимаемъ ихъ, мы описываемъ ихъ въ безыскусственныхъ сужденіяхъ опыта. Познать эти само собой разумѣющіяся данности въ объективно значимой строгой научной формѣ и есть цѣль естествознанія. То же самое относится и къ природѣ въ расширенномъ, психофизическомъ смыслѣ

и, соотвѣтственнымъ образомъ, къ изслѣдующимъ ее наукамъ, слѣдовательно, къ психологіи въ особенности. Психическое не есть міръ для себя (Welt für sich), оно дано, какъ «я» или какъ переживаніе «я» (вообще въ очень различномъ смыслѣ), которое оказывается, согласно опыту, уже соединеннымъ съ извѣстными физическими вещами, называемыми тѣлами. И это точно также есть само собою разумѣющаяся данность. Научно изслѣдовать это психическое въ той психофизической природной связи, въ которой оно существуетъ, какъ само собою разумѣющееся, опредѣлить его съ объективной значимостью, открыть закономѣрность въ его самосозиданіи и самопревращеніи, въ его появленіи и существованіи,—вотъ задача психологіи. Всякое психологическое опредѣленіе есть eo ipso психо-физическое именно въ томъ широкомъ смыслѣ (котораго мы съ этихъ поръ и будемъ держаться), что оно одновременно обладаетъ и никогда непогрѣшающимъ физическимъ соозначеніемъ. Даже и тамъ, гдѣ психологія — опытная наука—сосредоточила свои силы на опредѣленіи самихъ процессовъ сознанія, а не психофизическихъ зависимостей въ обычномъ узкомъ смыслѣ слова, даже и тамъ эти процессы мыслятся, какъ процессы природы, т.-е. какъ относящіеся къ человѣческимъ или животнымъ сознаніямъ, которыя, въ свою очередь, имѣютъ само собою разумѣющуюся и доступную пониманію связь съ тѣлами людей или животныхъ. Исключеніе отношенія къ природѣ отняло бы у психическаго характеръ объективно опредѣлимаго во времени факта природы, короче, самый характеръ психологическаго факта. Итакъ, будемъ считать твердо установленнымъ слѣдующее положеніе: всякое психологическое сужденіе заключаетъ въ себѣ экзистенціальное полаганіе физической природы, безразлично—выраженное или невыраженное.

Согласно съ только что высказаннымъ становится яснымъ и нижеслѣдующее положеніе: если существуютъ аргументы, по которымъ физическое естествознаніе не можетъ быть философіей въ специфическомъ смыслѣ слова, нигдѣ и никогда не можетъ служить основой для философіи и само только на основѣ предшествующей ему философіи можетъ подвергнуться философской оцѣнкѣ ради цѣлей метафизики, то въ такомъ случаѣ всѣ подобные аргументы должны быть безъ дальнѣйшаго примѣнены и къ психологіи.

Но въ такихъ аргументахъ отнюдь нѣтъ недостатка.

Достаточно вспомнить только о той «наивности», съ которою, сообразно вышесказанному, естествознаніе принимаетъ природу, какъ данную,—наивности, которая въ немъ, такъ сказать, безсмертна и повторяется вновь въ любомъ пунктѣ его развитія, всякій разъ какъ оно при-

бѣгаетъ къ простому опыту,—и въ концѣ-концовъ сводитъ весь опытно-научный методъ опять-таки къ самому же опыту. Конечно, естествознаніе въ своемъ родѣ весьма критично. Одинъ только разрозненный, хотя бы при этомъ и значительно накопленный, опытъ имѣетъ для него малое значеніе. Въ методическомъ распорядкѣ и соединеніи отдѣльныхъ опытовъ, во взаимодѣйствіи между опытомъ и мышленіемъ, которое имѣетъ свои логически прочныя правила, разграничивается годный и негодный опытъ, каждый опытъ получаетъ свое опредѣленное значеніе и вырабатывается вообще объективно значимое познаніе, познаніе природы. Однако, какъ бы ни удовлетворялъ насъ этотъ родъ критики опыта, пока мы находимся въ естествознаніи и мыслимъ въ его направленіи, остается еще возможной и незамѣнимой совершенно иная критика опыта, которая ставитъ подъ знакъ вопроса весь опытъ вообще и въ то же время опытно-научное мышленіе.

Какъ опытъ, въ качествѣ сознанія, можетъ дать предметъ или просто коснуться его; какъ отдѣльные опыты съ помощью другихъ опытовъ могутъ оправдываться или оправдывать, а не только субъективно устраняться или субъективно укрѣпляться; какъ игра сознанія можетъ давать объективную значимость, значимость, относящуюся къ вещамъ, которыя существуютъ сами по себѣ; почему правила игры сознанія не безразличны для вещей; какъ можетъ естествознаніе во всѣхъ своихъ частяхъ стать понятнымъ, какъ только оно на каждомъ шагу отказывается полагать и познавать природу, существующую въ себѣ,— въ себѣ, по сравненію съ субъективнымъ потокомъ сознанія: все это становится загадкой, какъ скоро рефлексія серьезно обратится на эти вопросы. Какъ извѣстно, той дисциплиной, которая хочетъ отвѣтить на нихъ, является теорія познанія; но до сихъ поръ, несмотря на огромную работу мысли, которую потратили на эти вопросы величайшіе изслѣдователи, она еще не отвѣтила на нихъ съ научной ясностью, единогласіемъ и рѣшительностью.

Необходима была только строгая послѣдовательность въ сохраненіи уровня этой проблематики (послѣдовательность, которой, разумѣется, недоставало всѣмъ до сихъ поръ существовавшимъ теоріямъ познанія), чтобы увидѣть безсмыслицу какой-либо, а слѣдовательно и всякой психологической «естественно-научной теоріи познанія». Если, говоря вообще, извѣстныя загадки имманентны естествознанію, то, само собою разумѣется, ихъ рѣшенія остаются принципіально трансцендентными ему по своимъ предпосылкамъ и результатамъ. Ожидать рѣшенія всякой проблемы, которая свойственна естествознанію, какъ таковому,—иными словами, свойственна ему кореннымъ образомъ, съ

начала и до конца,—отъ самаго естествознанія или даже только думать, что оно можетъ дать со своей стороны какія бы то ни было предпосылки для рѣшенія подобной проблемы,—значитъ вращаться въ безсмысленномъ кругу.

Ясно также и то, что какъ всякое научное, такъ и всякое донаучное становленіе природы въ теоріи познанія, которая хочетъ сохранить свой однозначный смыслъ, должно принципіально быть исключено, а съ нимъ вмѣстѣ и всѣ высказыванія, которыя внутренно заключаютъ въ себѣ положительныя (thetische) экзистенціальныя утвержденія о вещностяхъ въ пространствѣ, времени, причинныхъ связяхъ и проч. Это простирается, очевидно, также и на всѣ экзистенціальныя сужденія, которыя касаются существованія изслѣдующаго человѣка, его психическихъ способностей и т. п.

Далѣе: если теорія познанія хочетъ, тѣмъ не менѣе, изслѣдовать проблемы отношенія между сознаніемъ и бытіемъ, то она можетъ имѣть при этомъ въ виду только бытіе, какъ коррелатъ сознанія, какъ то, что нами «обмыслено» сообразно со свойствами сознанія: какъ воспринятое, воспомянутое, ожидавшееся, образно представленное, сфантазированное, идентифицированное, различенное, взятое на вѣру, предположенное, оцѣненное и т. д. Въ такомъ случаѣ видно, что изслѣдованіе должно быть направлено на научное познаніе сущности сознанія, на то, что «есть» сознаніе во всѣхъ своихъ различныхъ образованіяхъ, само по своему существу, и въ то же время на то, что оно «означаетъ», равно какъ и на различные способы, какими оно—сообразно съ сущностью этихъ образованій—то ясно, то неясно, то доводя до наглядности, то, наоборотъ, устраняя ее, то мысленно посредствуя, то въ томъ или другомъ аттенціональномъ модусѣ, то въ безчисленныхъ другихъ формахъ,—мыслитъ «предметное» и «выявляетъ» его, какъ «значимо», «дѣйствительно» существующее.

Всякій родъ предметовъ, которому предстоитъ быть объектомъ разумной рѣчи, донаучнаго, а потомъ и научнаго познанія, долженъ самъ проявиться въ познаніи, т.-е. въ сознаніи, и, сообразно смыслу всякаго познанія, сдѣлаться данностью. Всѣ роды сознанія, какъ они, такъ сказать, телеологически собираются подъ названіемъ познанія или вѣрнѣе, группируются соотвѣтственно различнымъ категоріямъ предмета (Gegestands-Kategorien)—какъ спеціально имъ соотвѣтствующія группы функцій познанія—должны быть подвергнуты изученію въ своей существенной связи и въ своемъ отношеніи къ имъ сотвѣтствующимъ формамъ сознанія данности. Вотъ какъ долженъ быть понимаемъ смыслъ вопроса о правѣ, который слѣдуетъ ставить по отношенію ко всѣмъ актамъ познанія, а сущность обоснованной правоты и идеальной

обосновываемости или значимости—вполнѣ уяснена, и притомъ для всѣхъ ступеней познанія, главнымъ же образомъ, для познанія научнаго.

Смыслъ высказыванія о предметности, что она *есть* и познавательнымъ образомъ проявляетъ себя, какъ сущее и притомъ сущее въ опредѣленномъ видѣ, долженъ именно изъ одного только сознанія сдѣлаться очевиднымъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, безъ остатка понятнымъ. А для этого необходимо изученіе всего сознанія, такъ какъ оно во всѣхъ своихъ образованіяхъ переходитъ въ возможныя функціи познанія. Поскольку же всякое сознаніе есть «сознаніе о («Bewusstseins von»), постольку изученіе сущности сознанія включаетъ въ себя изученіе смысла сознанія и предметности сознанія, какъ таковой. Изучать какой-нибудь родъ предметности въ его общей сущности (изученіе, которое должно преслѣдовать интересы, лежащіе далеко отъ теоріи познанія и изслѣдованія сознанія) значитъ прослѣдить способы его данности и исчерпать его существенное содержаніе въ соотвѣтствующихъ процессахъ «приведенія къ ясности». Если здѣсь еще изслѣдованіе и не направлено на формы сознанія и ихъ сущность, то все же методъ приведенія къ ясности влечетъ за собою то, что и при этомъ нельзя избавиться отъ рефлексіи, направляемой на способы общности и данности. Равнымъ образомъ и наоборотъ, приведеніе къ ясности всѣхъ основныхъ родовъ предметности неизбѣжно для анализа сущности сознанія и, согласно съ этимъ, заключается въ немъ; а еще необходимѣе оно въ гносеологическомъ анализѣ, который видитъ свою задачу какъ разъ въ изслѣдованіи соотношеній. Поэтому, всѣ такого рода изысканія, хоть между собою они и должны быть раздѣляемы, мы объединяемъ подъ именемъ «*феноменологическихъ*».

При этомъ мы наталкиваемся на одну науку, о колоссальномъ объемѣ которой современники не имѣютъ еще никакого представленія,—которая есть, правда, наука о сознаніи и все-таки не психологія, на *феноменологію сознанія*, противоположную *естествознанію сознанія*. Такъ какъ здѣсь, однако, рѣчь будетъ итти не о случайномъ совпаденіи названій, то заранѣе слѣдуетъ ожидать, что феноменологія и психологія должны находиться въ очень близкихъ отношеніяхъ, поскольку обѣ онѣ имѣютъ дѣло съ сознаніемъ, хотя и различнымъ образомъ, въ различной «постановкѣ» (Einstellung); выразить это мы можемъ такъ: психологія должна оперировать съ «эмпирическимъ сознаніемъ», съ сознаніемъ въ его опытной постановкѣ, какъ съ существующимъ въ общей связи природы; напротивъ, феноменологія должна имѣть дѣло съ «чистымъ» сознаніемъ, т.-е. съ сознаніемъ въ феноменологической постановкѣ.

Если это справедливо, то отсюда должно слѣдовать, что, несмотря на ту истину, что психологія столь же мало есть и можетъ быть философіей, какъ и физическое естествознаніе,—она все же по весьма существеннымъ основаніямъ,—черезъ посредство феноменологіи,—должна ближе стоять къ философіи и въ своей судьбѣ оставаться самымъ внутреннимъ образомъ переплетенной съ нею. Отсюда, наконецъ, можно заранѣе усмотрѣть, что всякая психологистическая теорія познанія своимъ источникомъ должна имѣть то, что, погрѣшая противъ настоящаго смысла гносеологической проблематики, она вступаетъ на путь легко возникающаго смѣшенія чистаго и эмпирическаго сознанія или, что то же самое, что она «натурализируетъ» чистое сознаніе.

Таково на самомъ дѣлѣ мое воззрѣніе, и въ дальнѣйшемъ оно найдетъ еще кое-какія разъясненія.

*

То, что только-что было вообще намѣчено, и въ особенности то, что было сказано о близкомъ родствѣ психологіи и философіи, во всякомъ случаѣ мало согласуется съ современной точной психологіей, которая такъ чужда философіи, какъ это только возможно. Но сколько бы эта психологія ни считала себя изъ-за своего экспериментальнаго метода единственно научною и ни презирала «психологію письменнаго стала»,—мнѣніе, что она именно есть психологія въ подлинномъ смыслѣ, подлинная психологическая наука, должно быть признано заблужденіемъ, влекущимъ за собою тяжелыя послѣдствія. Неизмѣнно присущая этой психологіи основная черта заключается въ пренебреженіи всякимъ прямымъ и чистымъ анализомъ сознанія, а именно требующимъ систематическаго проведенія «анализомъ» и «описаніемъ» имманентныхъ данностей, открывающихся въ различныхъ возможныхъ направленіяхъ имманентнаго созерцанія—въ пользу всѣхъ тѣхъ непрямыхъ фиксацій психологическихъ или психологически важныхъ фактовъ, которые внѣ такого анализа сознанія имѣютъ какой-нибудь, хотя бы, по крайней мѣрѣ, внѣшне понятный, смыслъ. Для экспериментальнаго установленія своихъ психофизическихъ закономѣрностей она ограничивается грубыми классовыми понятіями, какъ-то: понятіями воспріятія, фантастическаго созерцанія, высказыванія, счисленія и перечисленія, распознаванія, ожиданія, удерживанія, забвенія и т. д.; равно какъ, конечно, и наоборотъ, тотъ фондъ подобныхъ понятій, съ которымъ она оперируетъ, ограничиваетъ ея постановку вопросовъ и доступныя ей утвержденія.

Можно даже сказать, что отношеніе экспериментальной психологіи

къ подлинной (originäre) психологіи аналогично отношенію соціальной статистики къ подлинной наукѣ о соціальномъ. Такая статистика собираетъ цѣнные факты, открывая въ нихъ цѣнныя закономѣрности, но все это имѣетъ очень косвенный характеръ. Достаточное пониманіе этихъ фактовъ и закономѣрностей и ихъ дѣйствительное объясненіе можетъ дать только подлинная соціальная наука, которая беретъ соціологическіе феномены, какъ прямую данность, и изслѣдуетъ ихъ по существу. Подобнымъ же образомъ и экспериментальная психологія есть методъ установленія цѣнныхъ психофизическихъ фактовъ и постоянствъ, который, однако, безъ систематической науки о сознаніи, имманентно изслѣдующей психическое, лишенъ всякой возможности давать болѣе глубокое пониманіе и окончательную научную оцѣнку.

Что здѣсь мы наталкиваемся на большой недостатокъ въ ея методѣ— это не достигаетъ до сознанія точной психологіи, не достигаетъ тѣмъ больше, чѣмъ оживленнѣе она борется противъ метода самонаблюденія и чѣмъ больше энергіи тратитъ на то, чтобы съ помощью экспериментальнаго метода преодолѣть недостатки метода самонаблюденія; но это значитъ преодолѣть недостатки того метода, который, какъ это можно доказать, совершенно не относится къ тому, что здѣсь надо дѣлать. Власть вещей, именно психическихъ, проявляется, однако, слишкомъ сильно для того, чтобы анализы сознанія все-таки не проскользнули въ изслѣдованіе. Только они обычно отличаются въ этомъ случаѣ такой феноменологической наивностью, которая находится въ удивительномъ контрастѣ съ той неоспоримой серьезностью, съ какою эта психологія стремится къ точности и въ нѣкоторыхъ сферахъ (при умѣренности своихъ цѣлей) достигаетъ ея. Это случается тамъ, гдѣ экспериментально установленныя познанія касаются субъективныхъ чувственныхъ явленій, описаніе и обозначеніе которыхъ должно быть выполнено совершенно такъ же, какъ при «объективныхъ» явленіяхъ,—именно, безъ какого бы то ни было привлеченія къ дѣлу понятій и разъясненій, переводящихъ насъ въ собственную сферу сознанія; далѣе, тамъ, гдѣ эти установленія относятся къ грубо намѣченнымъ классамъ собственно психическаго, которые съ самаго же начала имѣются налицо въ достаточномъ обиліи и безъ болѣе глубокаго анализа сознанія, если только отказаться отъ того, чтобы прослѣживать собственно психологическій смыслъ установленныхъ познаній.

Причина же невозможности уловить все радикально-психологическое въ случайныхъ анализахъ заключается въ томъ, что только въ чистой и систематической феноменологіи ясно выступаетъ смыслъ и методъ подлежащей здѣсь осуществленію работы, равно, какъ и огромное

БИБЛІОТЕКА

богатство различностей сознанія, которыя безъ всякаго различія сливаются другъ съ другомъ для неопытнаго методически человѣка. Такимъ образомъ, современная точная психологія именно потому, что считаетъ себя уже методически законченной и строго научною, оказывается de facto ненаучною тамъ, гдѣ она хочетъ прослѣживать смыслъ того психическаго, которое подчиняется психофизическимъ закономѣрностямъ, т.-е. тамъ, гдѣ она хочетъ добиться дѣйствительно психологическаго пониманія; равно какъ, наоборотъ, и во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, гдѣ недостатки непроясненныхъ представленій о психическомъ приводятъ, при стремленіи къ болѣе глубокимъ познаніямъ, къ неясной постановкѣ проблемъ и тѣмъ самымъ къ мнимымъ выводамъ. Экспериментальный методъ, какъ и вездѣ, недопустимъ и тамъ, гдѣ дѣло идетъ о фиксированіи межсубъектныхъ связей фактовъ. Онъ предполагаетъ уже то, чего не можетъ сдѣлать никакой экспериментъ, — именно анализъ самого сознанія.

Тѣ немногіе психологи, которые, подобно Штумпфу, Липпсу и близко къ нимъ стоящимъ ученымъ, понявъ этотъ недостатокъ экспериментальной психологіи, смогли оцѣнить толчекъ, сдѣланный Брентано психологическому изслѣдованію и означающій собою въ подлинномъ смыслѣ эпоху, и поэтому стремились продолжить исходившія отъ него начала аналитически описательнаго изслѣдованія интенціональныхъ переживаній, либо совершенно не удостоились вниманія со стороны фанатиковъ экспериментальнаго метода, либо, если они занимались экспериментомъ, были ими цѣнимы лишь съ этой одной стороны. И все попрежнему они постоянно подвергаются нападенію въ качествѣ «схоластиковъ». Будущія поколѣнія будутъ имѣть достаточный поводъ удивляться тому, что первыя новыя попытки серьезно изслѣдовать имманентное, и изслѣдовать притомъ единственно возможнымъ способомъ имманентнаго анализа или, скажемъ лучше, анализа сущности (Wesensanalyse), могли быть заклеймлены, какъ схоластическія, и отброшены въ сторону. Это происходитъ только потому, что естественнымъ исходнымъ пунктомъ подобныхъ изслѣдованій являются обычныя въ языкѣ наименованія психическаго, а потомъ, при вживаніи въ ихъ значеніе, имѣются въ виду тѣ явленія, къ которымъ подобныя обозначенія относятся на первыхъ порахъ смутно и произвольно. Конечно, и схоластическій онтологизмъ руководствуется языкомъ (этимъ я не говорю, что всякое схоластическое изслѣдованіе было онтологистическимъ), но онъ губитъ себя тѣмъ, что извлекаетъ изъ значеній словъ аналитическія сужденія въ томъ мнѣніи, что этимъ способомъ достигаетъ познанія о фактахъ. Но должно ли, п о э т о м у, быть положено клеймо схоластики

и на феноменологическаго аналитика, который изъ словесныхъ понятій не извлекаетъ вообще никакихъ сужденій, а лишь созерцательно проникаетъ въ тѣ феномены, которые языкъ обозначаетъ соотвѣтствующими словами, или углубляется въ тѣ феномены, которые представляютъ собою вполнѣ наглядную реализацію опытныхъ понятій, математическихъ понятій и т. д.?

Слѣдуетъ подумать надъ тѣмъ, что все психическое, поскольку оно берется въ той полной конкретности, въ какой оно должно быть первымъ предметомъ изслѣдованія для психологіи такъ же, какъ и для феноменологіи, обладаетъ характеромъ болѣе или менѣе сложнаго «сознанія о»; что это «сознаніе о» обладаетъ запутывающимъ множествомъ формъ; что всѣ выраженія, которыя могли бы въ началѣ изслѣдованіяъ быть полезны для самоуразумѣнія и объективнаго описанія, текучи и многозначны, и что, вмѣстѣ съ тѣмъ, первымъ началомъ не можетъ, разумѣется, быть ничто иное, какъ выясненіе прежде всего бросающихся въ глаза, грубѣйшихъ эквивоковъ. Окончательное фиксированіе научнаго языка предполагаетъ законченный анализъ феноменовъ,—цѣль, которая лежитъ въ туманной дали;—а пока это не сдѣлано, прогрессъ изслѣдованія, если разсматривать его съ внѣшней стороны, движется въ значительной мѣрѣ, въ формѣ выявленія новыхъ, только теперь ставшихъ видимыми, многозначностей, и притомъ въ формѣ выявленія ихъ въ понятіяхъ, лишь мнимо фиксированныхъ уже въ предшествующихъ изслѣдованіяхъ. Это, очевидно, неизбѣжно, потому-что коренится въ природѣ вещей. Этимъ объясняется глубина пониманія и пренебрежительная оцѣнка, съ которыми призванные охранители точности и научности психологіи говорятъ о «просто словесныхъ», просто «грамматическихъ» и «схоластическихъ» анализахъ.

Въ эпоху живой реакціи противъ схоластики боевымъ кличемъ было: «долой пустые анализы словъ». Мы должны спрашивать у самихъ вещей. Назадъ къ опыту, къ созерцанію, которое одно только можетъ дать нашимъ словамъ смыслъ и разумное право. Совершенно вѣрно! Но что такое тѣ вещи, и что это за опытъ, къ которымъ мы должны обращаться въ психологіи? Развѣ тѣ высказыванія, которыя мы выспрашиваемъ у испытуемыхъ лицъ при экспериментѣ, суть вещи? И есть ли истолкованіе ихъ высказываній «опытъ» о психическомъ? Экспериментализты сами скажутъ, что это только вторичный опытъ; первичный имѣетъ мѣсто у самихъ испытуемыхъ и у экспериментирующихъ и интерпретирующихъ психологовъ, заключаясь въ ихъ собственныхъ прежнихъ самовоспріятіяхъ, которыя по достаточнымъ основаніямъ не являются, не могутъ являться самонаблюденіями. Экспериментализты не мало гордятся тѣмъ, что они, какъ призванные критики самонаблюденія и,—какъ они

говорятъ,—исключительно на самонаблюденіи основывающейся «психологіи письменнаго стола», такъ разработали экспериментальный методъ, что онъ пользуется прямымъ опытомъ только въ формѣ «случайныхъ, неожиданныхъ, не намѣренно привлеченныхъ опытовъ»[1]) и совершенно устраняетъ опороченное самонаблюденіе. Если въ о д н о м ъ отношеніи здѣсь, несмотря на большія преувеличенія, и заключается нѣчто несомнѣнно хорошее, то, съ другой стороны, слѣдуетъ принять во вниманіе одно, какъ мнѣ кажется, принципіальное упущеніе этой психологіи,—именно, что она ставитъ анализъ, заключающійся въ сопроникающемъ пониманіи чужихъ опытовъ, а равнымъ образомъ и анализъ на основѣ собственныхъ, въ свое время не наблюденныхъ, переживаній на одну доску съ анализомъ опыта (хотя бы даже и непрямого) въ физическомъ естествознаніи и благодаря этому на самомъ дѣлѣ думаетъ быть опытной наукой о психическомъ въ принципіально такомъ же смыслѣ, въ какомъ физическое естествознаніе есть опытная наука о физическомъ. Она не замѣчаетъ специфическаго своеобразія извѣстныхъ анализовъ сознанія, которые должны предшествовать для того, чтобы отъ наивныхъ опытовъ (все равно, посвящены ли они наблюденію или не посвящены, совершаются ли они въ рамкахъ актуальной наличности сознанія или въ рамкахъ воспоминанія или вчувствованія) могли получиться опыты въ научномъ смыслѣ.

Попытаемся выяснить себѣ это.

Психологи думаютъ, что всѣмъ своимъ психологическимъ познаніемъ они обязаны опыту, т.-е. тѣмъ наивнымъ воспоминаніямъ или вчувствованіямъ въ воспоминаніяхъ, которыя съ помощью методическихъ средствъ эксперимента должны сдѣлаться основными для опытныхъ заключеній. Однако, описаніе данностей наивнаго опыта и идущіе съ нимъ рука объ руку ихъ имманентный анализъ и логическое постиженіе совершаются при помощи нѣкотораго запаса понятій, научная цѣнность которыхъ имѣетъ рѣшающее значеніе для всѣхъ дальнѣйшихъ методическихъ шаговъ. Эти понятія, какъ легко показываетъ намъ нѣкоторое размышленіе, уже по самой природѣ экспериментальной постановки вопроса и метода остаются совершенно нетронутыми при дальнѣйшемъ движеніи изслѣдованія и переходятъ вмѣстѣ съ тѣмъ въ конечные результаты, т.-е. въ тѣ научныя опытныя сужденія, которыя какъ разъ и являлись цѣлью изслѣдованія. Ихъ научная цѣнность не можетъ, съ другой стороны, быть въ наличности съ самаго начала, она не можетъ также возникнуть изъ опытовъ испытуемыхъ и испытующихъ, не можетъ быть логически устано-

[1]) Ср. Wundt: Logik II^2 170.

влена опытными положеніями: здѣсь-то и есть какъ разъ мѣсто феноменологическому анализу сущности (Wesensanalyse), который не есть и не можетъ быть эмпирическимъ анализомъ, какъ бы непривычно и несимпатично ни звучало это для натуралистическаго психолога.

Со времени Локка и по сейчасъ убѣжденіе, вынесенное изъ исторіи развитія эмпирическаго сознанія (и предполагающее уже, слѣдовательно. психологію), что всякое логическое представленіе «происходитъ» изъ болѣе раннихъ опытовъ, смѣшивается съ совершенно инымъ убѣжденіемъ, а именно, что всякое понятіе получаетъ право на свое возможное примѣненіе, напримѣръ, въ описательныхъ сужденіяхъ, отъ опыта; а это значитъ, что только въ отношеніи къ тому, что даютъ дѣйствительныя воспріятія или воспоминанія, могутъ быть найдены правовыя основанія для значимости понятія, для его существенности или несущественности, а въ дальнѣйшихъ слѣдствіяхъ и для его примѣнимости въ данномъ отдѣльномъ случаѣ. Описывая, мы употребляемъ такія слова, какъ воспріятіе, воспоминаніе, фантастическое представленіе, высказываніе и т. д. Какая масса имманентныхъ составныхъ элементовъ заключена въ одномъ такомъ словѣ, составныхъ элементовъ, которые мы вкладываемъ въ описанное въ «постиженіи» его, не найдя ихъ въ немъ предварительно аналитически. Достаточно ли употреблять эти слова въ популярномъ, смутномъ, совершенно хаотическомъ смыслѣ, который они усвоили себѣ, неизвѣстнымъ образомъ, въ «исторіи» сознанія? А если бы даже мы это и знали, то все же какую пользу могла бы намъ принести эта исторія, что могла бы она измѣнить въ томъ обстоятельствѣ, что смутныя понятія именно смутны и вслѣдствіе этого свойственнаго имъ характера смутности, очевидно, ненаучны? Пока у насъ нѣтъ лучшихъ понятій, мы можемъ употреблять и эти, имѣя въ виду то, что въ нихъ заключены грубыя различія, достаточныя, однако, для практическихъ цѣлей жизни. Но можетъ ли высказывать притязаніе на «точность» та психологія, которая оставляетъ безъ научнаго фиксированія, безъ методической обработки понятія, опредѣляющія ея объекты? Конечно, такъ же мало, какъ и такая физика, которая удовлетворялась бы обыденными понятіями въ родѣ тяжелаго, теплаго, массы и т. д. Современная психологія не хочетъ больше быть наукою о «душѣ», но стремится стать наукой о «психическихъ феноменахъ». Если она этого хочетъ, то она должна описать и опредѣлить эти феномены со всею логической строгостью. Она въ методической работѣ должна усвоить себѣ необходимыя строгія понятія. Гдѣ же въ «точной» психологіи выполнена эта методическая работа? Мы тщетно ищемъ ее въ огромной литературѣ.

Вопросъ, какъ естественный «спутанный» опытъ можетъ сдѣлаться

научнымъ опытомъ, какъ можно придти къ установленію объективно-значимыхъ опытовъ сужденій, есть главный методическій вопросъ всякой опытной науки. Его не надо ставить и разрѣшать in abstracto и особенно въ его философской чистотѣ: исторически онъ находитъ уже свой фактическій отвѣтъ, и именно слѣдующимъ образомъ: геніи, пролагающіе пути опытной наукѣ, in concreto и интуитивно улавливаютъ смыслъ необходимаго опытнаго метода и, благодаря его чистому примѣненію въ доступной сферѣ опыта, вырабатываютъ нѣкоторую часть объективно-значимаго опредѣленія опыта, создавая тѣмъ начало науки. Мотивами своей дѣятельности они обязаны не какому-нибудь откровенію, а погруженію въ *смыслъ* самихъ опытовъ, то-есть въ смыслъ даннаго въ нихъ «бытія». Ибо несмотря на то, что оно есть «данное», оно есть «спутанно» данное въ «неопредѣленномъ» опытѣ, вслѣдствіе чего настойчиво напрашивается вопросъ: какъ оно существуетъ дѣйствительно; какъ его можно опредѣлить съ объективной *значимостью*; какъ,—то-есть при помощи какихъ лучшихъ «опытовъ»,—при помощи какого метода? Для познанія внѣшней природы первый рѣшительный шагъ отъ наивнаго опыта къ научному, отъ смутныхъ обиходныхъ понятій къ научнымъ понятіямъ, былъ, какъ извѣстно, сдѣланъ съ полной ясностью только Галилеемъ. Что касается до познанія психическаго, сферы сознанія, то, хотя мы и имѣемъ «экспериментальноточную» психологію, которая съ полнымъ убѣжденіемъ въ своемъ правѣ ставитъ себя наравнѣ съ точнымъ естествознаніемъ,—тѣмъ не менѣе, она живетъ, въ главномъ, до галилеевской эпохи, какъ бы мало она ни сознавала это.

Можетъ показаться удивительнымъ, что она этого не сознаетъ. Мы понимаемъ, что наивному знанію природы до возникновенія науки естественный опытъ не казался достаточнымъ ни въ такомъ чемъ, что не могло бы быть поставлено въ связь самого естественнаго опыта, при помощи естественно-наивныхъ опытныхъ понятій. Оно не подозрѣвало въ своей наивности, что вещи имѣютъ природу и что эта природа можетъ быть опредѣлена при помощи извѣстныхъ точныхъ понятій въ опытно-логическомъ процессѣ. Но психологія, съ ея институтами и точными аппаратами, съ ея остроумно придуманными методами, въ правѣ чувствовать себя возвысившейся надъ уровнемъ наивнаго знанія о душѣ прежняго времени. Къ тому же, она не испытывала недостатка въ тщательныхъ, все время сызнова возобновляющихся размышленіяхъ о методѣ. Какъ могло отъ нея ускользнуть принципіально самое существенное? Какъ могло ускользнуть отъ нея, что своимъ чисто психологическимъ понятіямъ, безъ которыхъ она никакъ не можетъ обойтись, она даетъ необходимо

содержаніе, не взятое просто изъ дѣйствительно даннаго въ опытѣ, а приложенное къ нему? Что она неизбѣжно, поскольку подходитъ ближе къ смыслу психическаго, совершаетъ анализы этихъ содержаній понятій и признаетъ значимыми соотвѣтствующія феноменологическія связи, которыя она прилагаетъ къ опыту, и которыя апріорны по отношенію къ опыту? Какъ могло ускользнуть отъ нея, что предпосылки экспериментальнаго метода, поскольку она дѣйствительно хочетъ создать психологическое знаніе, не могутъ быть обоснованы ею самою, и что ея работа кардинально отличается отъ работы физики, поскольку эта послѣдняя именно принципіально исключаетъ феноменальное, чтобы искать представляющуюся въ немъ природу, въ то время какъ психологія хочетъ быть наукой о самихъ феноменахъ?

Все это могло и должно было, однако, ускользнуть отъ нея при ея натуралистическомъ искаженіи и при ея склонности гнаться за естественными науками и видѣть въ экспериментальной работѣ главное дѣло. Въ своихъ кропотливыхъ, часто весьма остроумныхъ, размышленіяхъ о возможностяхъ психофизическаго эксперимента, въ придумываніи порядка его произведенія (Versuchsanordnungen), въ конструированіи тончайшихъ аппаратовъ, въ прослѣживаніи возможныхъ источниковъ ошибокъ и т. д., она легко пренебрегла болѣе глубокимъ изслѣдованіемъ вопроса о томъ, какъ, при помощи какого метода, могутъ быть приведены изъ состоянія «спутанности» въ состояніе ясности и объективной значимости тѣ понятія, которыя существенно предвходятъ въ психологическія сужденія. Она пренебрегла разсмотрѣніемъ того, насколько психическое имѣетъ ему одному свойственную и долженствующую быть съ полной адэкватностью изслѣдованной до всякой психофизики «сущность», вмѣсто того, чтобы быть изображеніемъ какой-либо природы. Она не взвѣсила того, что лежитъ въ «смыслѣ» психологическаго опыта и какія «требованія» предъявляетъ къ методу бытіе въ смыслѣ психическаго *самоотъ себя* (von sich aus).

*

Что постоянно вводило въ заблужденіе эмпирическую психологію со времени ея зарожденія въ 18 вѣкѣ, такъ это ложное представленіе о естественно-научномъ методѣ по образцу метода физико-химическаго. Господствуетъ убѣжденіе, что методъ всѣхъ опытныхъ наукъ, разсматриваемый въ его принципіальной всеобщности,—одинъ и тотъ же; и въ психологіи, слѣдовательно, тотъ же, что въ наукѣ о физической природѣ. Долгое время метафизика страдала отъ ложнаго подражанія, то геометрическому, то физическому методу; теперь то же самое повторяется и въ психологіи. Не лишенъ значенія тотъ фактъ, что отцы экспериментально-

точной психологіи были физіологами и физиками. Истинный методъ вытекаетъ, однако, изъ природы подлежащихъ изслѣдованію предметовъ, а не изъ нашихъ заранѣе составленныхъ сужденій и представленій. Естествознаніе изъ неопредѣленной субъективности являющихся въ наивной чувственности вещей вырабатываетъ объективныя вещи съ точными объективными свойствами. А потому, говорятъ, психологія должна привести психологическую неопредѣленность наивнаго познанія къ объективно-значимому опредѣленію, что и дѣлаетъ объективный методъ, который, само собой разумѣется, есть не что иное, какъ тотъ экспериментальный методъ, который блестяще показалъ себя на дѣлѣ безчисленными завоеваніями въ естественной наукѣ.

Между тѣмъ, способъ, какимъ данныя опыта приводятся къ объективному опредѣленію, смыслъ, который могутъ имѣть понятія «объективность» и «опредѣленіе объективности», роль, которую можетъ принять на себя экспериментальный методъ,—все это зависитъ отъ особеннаго смысла этихъ данныхъ, отъ того, скажемъ, смысла, который имъ придаетъ сообразно своей сущности соотвѣтствующій видъ опытнаго сознанія (какъ мышленія такого, а не иного вида сущаго). Слѣдовать же естественнонаучному о б р а з ц у—значитъ почти неизбѣжно натурализировать сознаніе, что запутываетъ насъ съ самаго начала въ противорѣчія, изъ которыхъ постоянно возникаетъ склонность къ противорѣчивымъ постановкамъ проблемъ, къ ложнымъ направленіямъ изслѣдованія. Подойдемъ къ этому ближе.

Единственно только пространственно-временный тѣлесный міръ и есть, въ собственномъ смыслѣ слова, природа. Всякое другое индивидуально существующее, психическое, есть природа во второмъ, уже не собственномъ, смыслѣ, и это опредѣляетъ коренныя различія естественнонаучнаго и психологическаго метода. Принципіально, только тѣлесное бытіе познается, какъ индивидуально тожественное во множествѣ прямыхъ опытовъ, то-есть воспріятій. Поэтому, только оно одно можетъ познаваться многими субъектами, какъ индивидуально тожественное, и описываться, какъ межсубъективно (intersubjectiv) то же самое, въ то время, какъ воспріятія мыслятся раздѣленными между различными «субъектами». Тѣ же самыя вещности (вещи, процессы и т. д.) находятся у всѣхъ насъ передъ глазами и могутъ быть нами опредѣлены въ своей природѣ. А природа ихъ означаетъ слѣдующее: представляясь въ опытѣ во многообразно измѣняющихся «субъективныхъ» явленіяхъ, онѣ остаются, тѣмъ менѣе, временными единствами длящихся или измѣняющихся свойствъ, остаются включенными въ одну всеобъемлющую, ихъ всѣхъ объединяющую, связь одного тѣлеснаго міра, съ однимъ простран-

ствомъ, единымъ временемъ. Онѣ суть то, что онѣ суть, только въ этомъ единствѣ, только въ причинномъ взаимоотношеніи или связи другъ съ другомъ онѣ сохраняютъ свое индивидуальное тожество (субстанцію)—сохраняютъ ее, какъ носительницу реальныхъ свойствъ. Всѣ реальныя свойства—каузальны. Всякая тѣлесно существующая вещь подлежитъ законамъ возможныхъ измѣненій, а эти законы имѣютъ въ виду тожественное, вещь, не самое по себѣ, а вещь въ проникнутой единствомъ дѣйствительной или возможной связи единой природы. Всякая вещь имѣетъ с в о ю природу (какъ совокупность того, ч т о она есть, о н а—тожественное) благодаря тому, что она есть центръ объединенія причинностей внутри единой всеохватывающей природы (der Einen Allnatur). Реальныя свойства (вещно-реальныя, тѣлесныя) это—знакъ указуемыхъ въ каузальныхъ законахъ возможностей измѣненія этого тожественнаго, которое, слѣдовательно, опредѣлимо въ отношеніи того, что оно есть, только черезъ эти законы. Однако, вещности даны, какъ единства непосредственнаго опыта, какъ единства многообразныхъ чувственныхъ явленій. Чувственно воспринимаемыя неизмѣнности, измѣненія и зависимости измѣненій даютъ вездѣ указанія познанію и функціонируютъ для него какъ бы въ качествѣ «смутной» среды, въ которой представляется истинная, объективная физическая природа и сквозь которую мышленіе (какъ научное опытное мышленіе) опредѣляетъ для себя (herausbestimmt) и конструируетъ истину [1]).

Все это не есть нѣчто прибавленное вымысломъ къ вещамъ опыта и къ опыту вещей, но нѣчто, необходимо принадлежащее къ ихъ сущности такимъ образомъ, что всякое интуитивное и консеквентное изслѣдованіе того, что такое н а с а м о м ъ д ѣ л ѣ есть вещь,—вотъ эта данная вещь, которая, будучи узнанна въ опытѣ, всегда является, какъ нѣчто существующее, опредѣленное и въ то же время опредѣлимое, но которая въ смѣнѣ своихъ явленій и являющихся обстоятельствъ является все снова, какъ что-то иначе существующее,—необходимо приводитъ къ каузальнымъ связямъ и заканчивается въ опредѣленіи соотвѣтствующихъ объективныхъ свойствъ, какъ закономѣрныхъ. Естествознаніе, значитъ, лишь неуклонно слѣдуетъ смыслу того, чѣмъ, такъ сказать, притязаетъ быть сама вещь, какъ познанная опытомъ, и оно называетъ это достаточно неясно «исключеніемъ вторичныхъ качествъ», «исключеніемъ чисто субъективнаго въ явленіи» при «удержаніи остающихся, первичныхъ

[1]) Слѣдуетъ принять при этомъ во вниманіе, что эта среда феноменальности, въ которой постоянно движется естественнонаучное созерцаніе и мышленіе, сама не превращается имъ въ научную тему. Надъ ней работаютъ новыя науки: психологія (къ которой принадлежитъ добрая часть физіологіи) и феноменологія.

качествъ». Но это больше, чѣмъ неясное выраженіе: это—плохая теорія для правильнаго метода естествознанія.

Обратимся теперь къ «міру» «психическаго» и ограничимся «психическими феноменами», которые новая психологія разсматриваетъ какъ область своихъ объектовъ, то-есть оставимъ въ сторонѣ проблемы, относящіяся къ душѣ и «я» и могущія завести насъ слишкомъ далеко. Итакъ, спросимъ себя, заключена ли въ каждомъ воспріятіи психическаго «природо»-объективность («Natur»-objektivität) подобно тому, какъ это имѣетъ мѣсто въ смыслѣ каждаго физическаго опыта и каждаго воспріятія вещественнаго. Мы сразу же увидимъ, что отношенія въ сферѣ психическаго совсѣмъ иныя, чѣмъ въ сферѣ физическаго. Психическое распредѣлено—употребляя сравненіе и не придавая словамъ метафизическаго смысла,—между монадами, которыя не имѣютъ оконъ и общаются другъ съ другомъ только благодаря вчувствованію. Психическое бытіе, бытіе, какъ «феноменъ», принципіально не есть единство, которое познавалось бы индивидуально-тожественнымъ во многихъ отдѣльныхъ воспріятіяхъ, будь то даже воспріятія одного и того же субъекта. Въ психической сферѣ другими словами нѣтъ никакого различія между явленіемъ и бытіемъ, и если природа есть существованіе, которое является въ явленіяхъ, то сами явленія (которыя психологъ причисляетъ къ психическому) не суть въ свою очередь бытіе, которое являлось бы въ явленіяхъ,—какъ показываетъ съ очевидностью рефлексія надъ воспріятіемъ любого явленія. Такимъ образомъ становится яснымъ: есть только одна природа, являющаяся въ явленіяхъ вещей. Все, что мы въ самомъ широкомъ смыслѣ психологіи называемъ психическимъ явленіемъ, будучи взято само по по себѣ, есть именно психическое явленіе, а не природа.

Явленіе не есть, слѣдовательно, какое-либо «субстанціальное» единство, оно не имѣетъ никакихъ «реальныхъ свойствъ», оно не знаетъ никакихъ реальныхъ частей, никакихъ реальныхъ измѣненій и никакой причинности, если понимать всѣ эти слова въ естественно-научномъ смыслѣ. Приписывать феноменамъ природу, искать ихъ реальныя, подлежащія опредѣленію части, ихъ причинныя связи, — значитъ впадать въ чистѣйшую безсмыслицу, не лучшую, чѣмъ та, которая получилась бы, если бы кто-нибудь пожелалъ спрашивать о каузальныхъ свойствахъ, связяхъ и т. п., чиселъ. Это—безсмыслица, заключающаяся въ натурализаціи того, сущность чего исключаетъ бытіе въ смыслѣ природы. Вещь есть то, что она есть, и остается навсегда въ своемъ тожествѣ: природа—вѣчна. Какія свойства и модификаціи свойствъ принадлежатъ, въ дѣйствительности, вещи—вещи природы, а не чувственной вещи практической жизни—вещи, «какъ она чувственно является»,—это можетъ быть опредѣляемо съ объективной значимостью, подтверждаемо и испра-

вляемо во все новыхъ и новыхъ опытахъ. Наоборотъ, психическое, «феноменъ», приходитъ и уходитъ, не сохраняя никакого остающагося тожественнаго бытія, которое было бы опредѣлимо объективно въ естественно-научномъ смыслѣ, напримѣръ, какъ объективно дѣлимое на составныя части, какъ допускающее «анализъ» въ особенномъ смыслѣ слова.

Что «есть» психическое, не можетъ сказать намъ опытъ въ томъ же самомъ смыслѣ, который имѣетъ значимость по отношенію къ физическому. Психическое не есть познаваемое въ опытѣ, какъ являющееся: оно есть «переживаніе», въ рефлексіи созерцательно усвояемое переживаніе; оно является, какъ полагающее само себя въ абсолютномъ потокѣ, какъ только что зарождающееся и уже отмирающее, воззрительнымъ образомъ постоянно отпадающее въ уже бывшее. Психическое можетъ быть также воспомянутымъ и такимъ образомъ, въ извѣстномъ модифицированномъ смыслѣ, опытно познаннымъ; въ «воспомянутомъ» же заключается «бывшее воспринятымъ»; и оно можетъ быть «повторно» воспомянутымъ въ воспоминаніяхъ, согласующихся въ сознаніи, которое само сознало воспоминанія опять-таки, какъ воспомянутое или какъ пока еще удержанное. Въ такой связи и только въ ней, будучи тожественнымъ въ такихъ «повтореніяхъ», можетъ психическое a priori опытно познаваться, какъ существующее, и отождествляться. Все психическое, которое есть такимъ именно образомъ опытно-познанное, имѣетъ затѣмъ—и это мы можемъ сказать также съ очевидностью—мѣсто въ нѣкоторой объемлющей связи, въ «монадическомъ» единствѣ сознанія—единствѣ, которое не имѣетъ ничего общаго съ природой, съ пространствомъ и временемъ, субстанціальностью и причинностью, но которое обладаетъ своими совершенно особенными «формами». Психическое есть съ двухъ сторонъ неограниченный потокъ феноменовъ, съ единой проходящей черезъ него интенціональной линіей, которая является какъ бы перечнемъ всепроникающаго единства, а именно, линіей лишеннаго начала и конца имманентнаго «времени»—времени, которое не измѣряютъ никакіе хронометры.

Прослѣживая потокъ явленій въ имманентномъ созерцаніи, мы переходимъ отъ феномена къ феномену (каждый изъ которыхъ есть единство въ потокѣ и самъ завлеченъ потокомъ) и никогда не приходимъ ни къ чему, кромѣ феноменовъ. Только тогда, когда имманентное созерцаніе и вещный опытъ получаютъ словесное выраженіе, вступаютъ въ извѣстное отношеніе находившійся въ созерцаніи феноменъ и познанная въ опытѣ вещь. Вещный опытъ и такое опытное познаніе отношеній ведутъ за собою и вчувствованіе, какъ родъ опосредственнаго созерцанія психическаго, характеризующее себя, какъ созерцательное проникновеніе во вторую монадическую связь.

Какъ далеко можетъ, однако, итти въ этой сферѣ разумное изслѣдованіе, какъ возможны значимыя высказыванія относительно нея? Насколько позволительны также и такія высказыванія, которыя мы только-что дали, въ качествѣ грубыхъ описаній (умалчивающихъ о цѣломъ рядѣ измѣреній)? Само собою разумѣется, изслѣдованіе здѣсь будетъ осмысленно, лишь если оно предастся всецѣло смыслу «опытовъ», которые предлагаютъ себя, какъ опытное познаніе «психическаго», и если оно притомъ будетъ брать и стараться опредѣлить «психическое», какъ то именно, за что оно, вотъ это такъ созерцавшееся, какъ бы «требуетъ», чтобы его принимали и опредѣляли; слѣдовательно, прежде всего,—если не допускаются безсмысленныя натурализаціи. Слѣдуетъ, какъ говорилось, брать феномены такъ, какъ они даются, то-есть, какъ вотъ это текучее сознаніе (Bewusstsein), мышленіе (Meinen), явленіе (Erscheinen), каковыми они и являются въ качествѣ вотъ этого сознанія передняго и заднего плана (Vordergrundbewusstsein und Hintergrundbewusstsein); въ качествѣ вотъ этого сознанія чего-либо, какъ настоящаго и какъ преднастоящаго; какъ вымышленнаго, или символическаго, или отображеннаго; какъ наглядно или не наглядно представляемаго и т. д.; и при этомъ брать все это—какъ нѣчто такъ или иначе образующееся и преобразующееся въ смѣнѣ тѣхъ или иныхъ положеній, тѣхъ или иныхъ аттакціональныхъ модусовъ (attaktionalen modi). Все это носитъ названіе: «сознанія о» (Bewusstsein von), и «имѣетъ» «смыслъ» и «мыслитъ» «предметное» (Gegenständliches), при чемъ послѣднее—пусть съ какой-нибудь точки зрѣнія оно называется «фикціей» или «дѣйствительностью»—можетъ быть описываемо, какъ «имманентно предметное», «мнимое, какъ таковое», и мнимо (vermeint) въ томъ или другомъ модусѣ.

Совершенно очевидно, что мы можемъ здѣсь изслѣдовать, утверждать, дѣлать высказыванія съ очевидностью, подчиняясь смыслу этой сферы «опыта». Самое выполненіе указаннаго требованія представляетъ конечно, большую трудность; исключительно отъ послѣдовательности и чистоты «феноменологической» постановки зависитъ согласованность или противорѣчивость подлежащихъ здѣсь выполненію изслѣдованій. Трудно намъ освободиться отъ нашей первородной привычки жить и мыслить въ натуралистическомъ предразсудкѣ и такимъ образомъ натуралистически поддѣлывать психическое. Многое зависитъ, далѣе, отъ уразумѣнія того, что на самомъ дѣлѣ возможно «чисто имманентное» изслѣдованіе психическаго—беря здѣсь феноменальное, какъ таковое, въ самомъ широкомъ смыслѣ слова—изслѣдованіе, только-что охарактеризованное вообще и противоположное психофизическому изслѣдованію, котораго мы до сихъ поръ не принимали въ расчетъ и которое, естественно, также имѣетъ свои права.

*

Но разъ психическое, само по себѣ, не является природой, а ей рѣзко противоположно, что же такое въ немъ считаемъ мы за «бытіе»? И разъ оно недоступно опредѣленію въ своей «объективной» идентичности, какъ субстанціальное единство реальныхъ свойствъ, допускающихъ повторное наблюденіе и научно-опытное установленіе и подтвержденіе, разъ его нельзя вырвать изъ вѣчнаго потока и придать ему объективности межсубъективнаго значенія, то что же въ состояніи мы уловить въ немъ, опредѣленно высказать относительно него и утверждать, какъ объективное единство? При этомъ, не должно забывать, что мы находимся въ чистофеноменологической сферѣ и что отношенія къ вещно-воспринимаемому тѣлу и къ природѣ отэллиминированы. Отвѣтомъ служитъ слѣдующее: разъ явленія, какъ таковыя, не имѣютъ природы, они имѣютъ сущность, усвояемую въ непосредственномъ созерцаніи; всякое утвержденіе, описывающее ихъ при помощи адэкватныхъ понятій, дѣлаетъ это, пока хочетъ оставаться значимымъ, въ понятіяхъ сущности, т.-е. въ такихъ отвлеченныхъ словесныхъ значеніяхъ, которыя могутъ быть разрѣшены въ созерцаніе сущности.

Нужно какъ слѣдуетъ понять эту конечную основу всѣхъ психологическихъ методовъ. Проклятіе натуралистическаго предразсудка, тяготѣющее надъ нами всѣми и лишающее насъ способности отрѣшиться отъ природы и сдѣлать предметомъ созерцательнаго изслѣдованія также и психическое въ его чистомъ видѣ, а не въ психофизическомъ состояніи, закрыло здѣсь доступъ въ сферу большой и безпримѣрной по своимъ послѣдствіямъ науки, которая является, съ одной стороны, основнымъ условіемъ для подлинно-научной психологіи, а, съ другой, полемъ истинной критики разума. Проклятіе первороднаго натурализма заключается также и въ томъ, что всѣмъ намъ такъ трудно видѣть «сущности», «идеи» или, правильнѣе, (такъ какъ мы ихъ, все же, такъ сказать, постоянно видимъ) постигать ихъ въ ихъ своеобразности и не натурализировать ихъ. Созерцаніе сущности не содержитъ бо́льшихъ трудностей или «мистическихъ» тайнъ, чѣмъ воспріятіе. Когда мы интуитивно постигаемъ «цвѣтъ» съ полной ясностью, въ его полной данности, данное становится сущностью; когда мы въ такомъ же чистомъ созерцаніи, переходя отъ воспріятія къ воспріятію, возвышаемся до той данности, которая есть «воспріятіе», воспріятіе въ себѣ,—вотъ это самотожественное существо различныхъ измѣнчивыхъ отдѣльностей воспріятія,—то мы созерцательно постигаемъ сущность воспріятія. Докуда

простирается интуиція, созерцательное сознаніе дотуда простирается и возможность соотвѣтствующей «идеаціи» (какъ я имѣлъ обыкновеніе выражаться въ Logischen Untersuchungen) или, «созерцанія сущности». Это послѣднее охватываетъ, стало-быть, всю «психическую» сферу, всю сферу имманентнаго. Для каждаго человѣка, свободнаго отъ предразсудковъ, самоочевидно, что «сущности», постигнутыя въ сущностномъ созерцаніи, могутъ, по меньшей мѣрѣ въ общихъ чертахъ, быть фиксированы въ устойчивыхъ понятіяхъ и этимъ открываютъ возможность для устойчивыхъ и въ своемъ родѣ объективно-и абсолютно-значимыхъ утвержденій. Самыя тонкія цвѣтовыя различія, послѣдніе нюансы, могутъ не поддаваться такой фиксаціи; «цвѣтъ» же въ отличіе отъ «звука» обнаруживаетъ столь очевидное различіе, что трудно найти что-либо еще болѣе очевидное. И подобными же абсолютно различимыми, т.-е. допускающими фиксацію сущностями, являются не только сущности чувственныхъ «содержаній» и явленій («видимыхъ вещей», фонтомовъ и т.-п.), но въ не меньшей мѣрѣ и сущности всего психическаго въ прямомъ смыслѣ слова, сущности всѣхъ «актовъ» и состояній я, соотвѣтствующихъ такимъ психическимъ фактомъ какъ, напр., воспріятіе, фантазія, воспоминаніе, сужденіе, чувство, воля, вмѣстѣ со всѣми ихъ безчисленными разновидностями; исключая лишь послѣдніе «нюансы», принадлежащіе къ неопредѣлимому моменту «потока», хотя доступная описанію типика протеканія имѣетъ тоже свои «идеи», которыя, будучи созерцательно постигнуты и фиксированы, дѣлаютъ возможнымъ абсолютное познаніе. Каждое психологическое наименованіе, какъ-то: воспріятіе или воля, есть названіе какой-нибудь обширнѣйшей области «анализовъ сознанія», т.-е. изслѣдованій сущности. Дѣло идетъ, стало-быть, о такой области, которая по своей обширности можетъ равняться только съ естествознаніемъ,—какъ бы это ни было странно.

Громадное значеніе имѣетъ тотъ фактъ, что сущностное созерцаніе не имѣетъ ничего общаго съ «опытомъ» въ смыслѣ воспріятія, воспоминанія или подобныхъ имъ актовъ, и, далѣе, не имѣетъ ничего общаго съ эмпирическимъ обобщеніемъ, которое экзистенціально сополагаетъ въ своемъ смыслѣ индивидуальное существованіе опытныхъ отдѣльностей. Созерцаніе созерцаетъ с у щ н о с т ь, какъ с у щ н о с т н о е б ы т і е, и не созерцаетъ и не полагаетъ ни въ какомъ смыслѣ с у щ е с т в о в а н і е. Согласно этому созерцаніе сущности не является познаніемъ matter of ract, не заключаетъ въ себѣ и тѣни какого-либо утвержденія относительно индивидуальнаго (скажемъ естественнаго) существованія. Подоплекой, или лучше начальнымъ актомъ сущностнаго созерцанія, напр., созерцанія сущности воспріятія, воспоминанія, сужденія и т. д., м о ж е т ъ

быть воспріятіе какого-либо воспріятія, воспоминанія, сужденія и т. д.; но имъ можетъ быть также и простая, только «ясная» фантазія, которая, вѣдь, какъ таковая, не является опытомъ, не постигаетъ никакого существованія. Само постиженіе сущности отъ этого совсѣмъ не зависитъ; оно созерцательно, какъ постиженіе сущности; и это—совсѣмъ иное созерцаніе, чѣмъ опытъ. Понятно, что сущности могутъ быть представляемы и неясно, скажемъ, символически и ошибочно пологаемы;—тогда передъ нами мнимыя сущности, надѣленныя противорѣчивостью, какъ показываетъ переходъ къ созерцательному постиженію ихъ несогласимости; но и расплывчатое установленіе сущности можетъ быть достаточно подтверждено черезъ посредство интуиціи сущностной данности.

Каждое сужденіе, дающее адэкватное выраженіе въ устойчивыхъ адэкватныхъ понятіяхъ тому, что заключается въ сущности, тому, какъ сущности такого-то рода и такой-то особенности соединяются съ сущностями такихъ-то другихъ, какъ, напр., соединяются между собой «созерцаніе» и «пустое мнѣніе», «фантазія» и «воспріятіе», «понятіе» и «созерцаніе» и т. д., какъ они съ необходимостью «возсоединяются» на основаніи такихъ-то и такихъ-то элементовъ сущности, скажемъ, напр., соотвѣтствуютъ другъ-другу, какъ «интенція» и осуществленіе ея, или какъ они оказываются несоединимыми или вызываютъ «сознаніе разочарованія»,—каждое такое сужденіе есть абсолютное, обще-значимое познаніе, и было бы безсмысленно желать его опытнаго подтвержденія, обоснованія или ниспроверженія, какъ сужденія о сущности. Оно фиксируетъ въ себѣ «relation of idea», нѣкоторое apriori, въ томъ истинномъ смыслѣ, который видѣлся уже Юму, но долженъ былъ неизбѣжно быть извращенъ его позитивистическомъ смѣшеніемъ сущности съ «idea», какъ противоположностью «impression». И его скептицизмъ не рѣшается быть здѣсь послѣдовательнымъ до конца и сомнѣваться даже въ этомъ познаніи, поскольку онъ его видитъ. Если бы его сенсуализмъ не сдѣлалъ его слѣпымъ ко всей сферѣ интенціональности «сознанія», если бы онъ включилъ ее въ изслѣдованіе сущности, онъ не былъ бы великимъ скептикомъ, а былъ бы обоснователемъ подлинной «положительной» теоріи разума. Всѣ тѣ проблемы, которыми онъ такъ страстно занятъ въ Treatise и которыя толкаютъ его отъ заблужденія къ заблужденію, проблемы, которыя онъ даже не въ состояніи измѣрить и правильно формулировать въ силу своего предразсудка—всѣ онѣ лежатъ несомнѣннѣйшимъ образомъ въ области феноменологіи; свое всецѣлое разрѣшеніе онѣ допускаютъ въ обще-созерцательномъ пониманіи, не оставляющемъ уже болѣе никакого осмысленнаго вопроса, путемъ изслѣдованія сущностныхъ связей сознательныхъ образованій и коррелятивныхъ имъ и существенно имъ сопринадлежныхъ

мнимостей (Gemeintheiten). Такъ напр., глубоко-важная проблема тожественности предмета въ противоположность множественности получаемыхъ отъ него впечатлѣній, е г о перцепцій. И, дѣйствительно, вопросъ о томъ, какъ множественныя воспріятій, что то же—явленія, приводятся къ тому, чтобы «являть собою» одинъ и тотъ же предметъ, такъ, чтобы онъ былъ д л я с е б я с а м о г о и для связующаго ихъ сознанія единства и тожественности тѣмъ же самымъ, можетъ быть разрѣшенъ только феноменологическимъ изслѣдованіемъ сущности (на что уже указываетъ, конечно, сама наша формулировка его). Хотѣть дать на этотъ вопросъ эмпирически-естественно-научный отвѣтъ,—значитъ не понять его и обезсмыслить. То, что воспріятіе, какъ и вообще всякій опытъ, является воспріятіемъ именно вотъ этого такъ-то оріентированнаго, такъ-то окрашеннаго, оформленнаго и т. д. предмета,—это относится на счетъ его сущности, при чемъ все равно, какъ обстоитъ дѣло съ «существованіемъ» предмета. И то, что это воспріятіе помѣщается въ непрерывный рядъ воспріятій, но рядъ не произвольный, а такой, въ которомъ «одинъ и тотъ же предметъ проявляетъ себя въ постепенно все новомъ и новомъ видѣ и т. д.»,—и это имѣетъ отношеніе снова исключительно къ сущности. Однимъ словомъ, здѣсь лежатъ передъ нами громадныя умственно еще совсѣмъ не воздѣланныя области «анализа сознанія», при чемъ понятіе сознанія, а равно и понятіе психическаго, оставляя безъ вниманія вопросъ о томъ, насколько они подходящи, должно быть распространено настолько, чтобы обозначать собою все имманентное, стало-быть, все сознательно-мнимое, какъ таковое, и во всѣхъ смыслахъ. Столько разъ обсуждавшіяся въ теченіе столѣтій проблемы происхожденія, будучи освобождены отъ ихъ ложнаго, извращающаго ихъ натурализма, суть проблемы феноменологическія. Такъ, напр., проблемы происхожденія «пространственнаго представленія», представленія времени, вещи, числа, «представленій» о причинѣ и слѣдствіи и т. д. И только тогда, когда эти чистыя проблемы осмысленно формулированы и разрѣшены, только тогда другія эмпирическія проблемы возникновенія подобныхъ представленій, какъ явленій человѣческаго сознанія, получаютъ научный и для ихъ рѣшенія понятный смыслъ.

Все дѣло при этомъ заключается въ томъ, чтобы видѣть и считать вполнѣ естественнымъ, что совершенно подобно тому, какъ можно непосредственно слышать звукъ, можно созерцать «сущность», сущность «звука», сущность «вещнаго явленія», сущность «видимой вещи», сущность «образнаго представленія» и т. д. и, созерцая, высказывать сущностныя сужденія. Съ другой стороны, необходимо остерегаться Юмовскаго смѣшенія, смѣшенія феноменологическаго созерцанія съ «самонаблюде-

ніемъ», съ внутреннимъ опытомъ, словомъ, съ актами, которые, вмѣсто сущностей, полагаютъ, напротивъ того, соотвѣтствующія индивидуальныя черты [1]).

Чистая феноменологія, какъ наука, пока она самостна и чужда пользованію экзистенціальнымъ положенію природы, можетъ быть только изслѣдованіемъ сущности, а не изслѣдованіемъ существованія; какое бы то ни было «самонаблюденіе» и всякое сужденіе, основывающееся на такомъ «опытѣ», лежитъ за ея предѣлами. Отдѣльное въ своей имманентности можетъ быть полагаемое только какъ вотъ-то тамъ совершающееся!—вотъ это туда-то направляющееся воспріятіе, воспоминаніе и т. п.—и выражено лишь въ строгихъ понятіяхъ сущности, своимъ происхожденіемъ обязанныхъ анализу сущности. Ибо индивидуумъ хоть и не есть сущность, но «имѣетъ» все же въ себѣ сущность, каковая можетъ быть о немъ съ очевидной значимостью высказана. Вполнѣ понятно, что такая простая субсумація не въ состояніи фиксировать его, какъ индивидуума, указать ему мѣсто въ «мірѣ» индивидуальнаго существованія. Для нея единичное остается вѣчнымъ ἄπειρον. Съ объективной значимостью она можетъ познать лишь сущность и отношенія сущностей и тѣмъ совершить все и совершить притомъ окончательно, что необходимо для яснаго пониманія всякаго эмпирическаго познанія и всякаго познанія вообще, а именно: уяснить «происхожденіе» всѣхъ формально-логическихъ, естественно-логическихъ и всякихъ иныхъ руководящихъ «принциповъ» и всѣхъ съ этимъ тѣсно связанныхъ проблемъ коррелятивности «бытія» (природнаго, цѣнностнаго и т. д.) и «сознанія» [2]).

---

[1]) «Логическія изслѣдованія», которыя, заключая въ себѣ разрозненныя части систематической феноменологіи, въ первый разъ заняты анализомъ сущности въ охарактеризованномъ здѣсь смыслѣ, все еще постоянно неправильно понимаются, какъ попытка реабилитаціи метода самонаблюденія. Конечно, отвѣтъ за это ложится на недостаточную характеристику метода во «Введеніи» къ первому изслѣдованію второго тома, именно на обозначеніе феноменологіи, какъ описательной психологіи. Необходимыя дополненія даетъ уже мой 3-ій обзоръ нѣмецкой литературы по логикѣ въ 1895—1899 годахъ въ IX томѣ Archiv fur syst. Philosophie (1903) s. 397—400.

[2]) Та опредѣленность, съ которой я выступаю въ наше время, для котораго феноменологія означаетъ собою всякія спеціальности и всякую полезную мелочную работу въ сферѣ самонаблюденія, а не систематически-основную философскую дисциплину, являющуюся преддверіемъ къ подлинной метафизикѣ природы, духа и идей, основана на многолѣтнихъ и непрерывныхъ изслѣдованіяхъ, которыя положены мною въ основаніе моихъ геттингеновскихъ лекцій, начиная съ 1901 года. При глубокой функціональной взаимозависимости всѣхъ феноменологическихъ слоевъ, а благодаря этому и относящихся къ нимъ изслѣдованій, равно какъ и при безконечныхъ трудностяхъ, которыми полно созданіе чистой методики, я не счелъ цѣлесообразнымъ опубликовать еще разрозненные и сложные результаты. Думаю, что

*

Перейдемъ къ психофизической постановкѣ вопроса. Здѣсь «психическое» со всѣмъ присущимъ ему существомъ получаетъ отношеніе къ тѣлу и къ единству физической природы: усвоенное въ имманентномъ созерцательномъ воспріятіи и существенно постигнутое въ такой формѣ вступаетъ тутъ въ связь съ чувственно-воспринятымъ и, стало-быть, съ природой. Лишь черезъ такое отнесеніе получаетъ оно косвенную природоподобную объективность, занимаетъ мѣсто косвеннымъ образомъ въ природномъ пространствѣ и становится опосредственно въ линію природнаго времени, которое мы мѣряемъ при помощи часовъ; опытная «зависимость» отъ физическаго даетъ въ нѣкоторыхъ, ближе неопредѣлимыхъ размѣрахъ, возможность установить психическое, какъ индивидуальное бытіе, межсубъективно, и одновременно изслѣдовать на все болѣе и болѣе многочисленныхъ примѣрахъ психофизическія отношенія. Здѣсь—царство «психологіи, какъ естественной науки», которая по подлинному смыслу слова есть психологія психофизическая и является при этомъ, конечно, эмпирической.

Конечно, стремленіе разсматривать психологію, науку о «психическомъ», лишь какъ науку о «психическихъ феноменахъ» и ихъ отношеніяхъ съ тѣломъ, не лишено своихъ затрудненій. De facto она руководствуется, все же, повсюду тѣми первородными и неизбѣжными объективаціями, коррелатами которыхъ являются эмпирическія единства человѣка и животнаго, а съ другой стороны единства души, личности, или же характера, склада личности. Между тѣмъ, для нашихъ цѣлей нѣтъ надобности слѣдовать по пятамъ за сущностнымъ анализомъ этихъ образованій единства и заниматься проблемой того, какъ они опредѣляютъ собою задачу психологіи. Что эти единства принципіально отличны отъ вещностей природы, которыя по своей сущности суть данности, данныя въ тѣняхъ явленій, въ то время какъ этого никоимъ образомъ нельзя сказать о такихъ единствахъ, это становится тотчасъ же ясно. Только фундирующая основа: «человѣческое тѣло», а не самъ человѣкъ есть единство вещнаго явленія: и таковымъ во всякомъ случаѣ не является личность, характеръ и т. п. Всѣ такія единства съ очевидностью указываютъ намъ на имманентное единство жизни всякаго потока сознанія и на морфологическія особенности, различающія собою такія различныя имманентныя единства. Сообразно съ этимъ и всякое пси-

за послѣднее время всесторонне-упроченныя и систематически объединенныя изслѣдованія по феноменологіи и феноменологической критикѣ разума мнѣ удастся опубликовать въ не слишкомъ продолжительномъ времени.

хологическое познаніе приводится къ подобнымъ единствамъ сознанія и, слѣдовательно, къ изученію самихъ феноменовъ и ихъ сплетеній, даже тамъ, гдѣ оно первично имѣетъ дѣло съ человѣческими индивидуальностями, характерами, душевнымъ складомъ.

Вообще, и особенно послѣ всего изложеннаго, врядъ ли можетъ быть трудно и сложно признать съ ясностью и основательностью то, что уже было сказано выше, а именно: что психофизическое (т.-е. психологическое въ обычномъ смыслѣ) познаніе предполагаетъ уже сущностное познаніе психическаго и что надежда изслѣдовать сущность воспоминанія, сужденія и т. п. при помощи психофизическихъ экспериментовъ и непредвзятыхъ внутреннихъ воспріятій или опытовъ, съ цѣлью такимъ путемъ добиться строгихъ понятій, единственно способныхъ сообщить научную цѣнность обозначенію психическаго въ психофизическихъ утвержденіяхъ и этимъ послѣднимъ самимъ,—что такая надежда есть верхъ извращенія.

Основной ошибкой современной психологіи, препятствующей ей стать психологіей въ истинномъ и подлинно-научномъ смыслѣ этого слова, является то, что она не знаетъ этого феноменологическаго метода и не культивируетъ его. Историческіе предразсудки отклонили ее отъ того, чтобы воспользоваться начатками такого метода, заложенными во всякомъ анализѣ, направленномъ на уясненіе понятій. Съ этимъ тѣсно связано то, что большинство психологовъ не понимало уже наличныхъ начатковъ феноменологіи и зачастую даже считало изслѣдованіе сущности, совершающееся чисто-интуитивно, за метафизически-схоластическую субстракцію. Постигнутое же и описанное въ созерцательномъ постиженіи можетъ быть понято и повторно изслѣдовано лишь въ созерцательномъ же постиженіи.

Послѣ всего вышеизложеннаго ясно уже—и я имѣю основаніе надѣяться на скорое признаніе этого со стороны всѣхъ,—что эмпирическая наука о психическомъ, на самомъ дѣлѣ достаточная, можетъ лишь тогда разобраться въ его природныхъ свойствахъ, когда психологія будетъ строиться на систематической феноменологіи, стало быть, когда сущностныя образованія сознанія и его имманентныхъ коррелатовъ, будучи чисто-интуитивно изслѣдованы и фиксированы, установятъ собою нормы для научнаго смысла и содержанія понятій всѣхъ возможныхъ феноменовъ, стало-быть, такихъ понятій, при помощи которыхъ психологъ-эмпиристъ высказываетъ само психическое въ своихъ психофизическихъ сужденіяхъ. Только дѣйствительно-радикальная и систематическая феноменологія, пользуемая не между прочимъ и въ отдѣльныхъ рефлексіяхъ, а при полномъ сосредоточіи на высоко-сложныхъ

и запутанныхъ проблемахъ сознанія, и пользуемая совершенно свободнымъ умомъ, не ослѣпленнымъ никакими натуралистическими предразсудками, только она въ состояніи дать намъ у р а з у м ѣ н і е «психическаго»— и въ сферѣ индивидуальнаго и въ сферѣ общественнаго сознанія. Только тогда громадная экспериментальная работа нашего времени, изобиліе собранныхъ эмпирическихъ фактовъ и отчасти интересныхъ постояствъ принесутъ, благодаря соотвѣтственной критикѣ и психологической интерпретаціи, дѣйствительные плоды. Тогда можно будетъ снова согласиться съ тѣмъ, чего никакъ нельзя сказать о современной психологіи, а именно: что психологія находится къ философіи въ близкомъ, даже въ ближайшемъ отношеніи. Тогда и парадоксъ антипсихологизма, состоящій въ томъ, что теорія познанія не должна быть психологической теоріей, потеряетъ всю свою необыкновенность, поскольку всякая подлинная теорія познанія необходимо должна опираться на феноменологію, которая, такимъ образомъ, явится общимъ фундаментомъ всякой философіи и психологіи. И, наконецъ, тогда исчезнетъ всякая возможность той мнимо-философской литературы, которая нынче такъ пышно расцвѣтаетъ и которая излагаетъ намъ свои теоріи познанія, свои логическія теоріи, этики, натурфилософіи, педагогики на естественно-научной и прежде всего «экспериментально-психологической базѣ» съ претензіей на серьезную научность [1]). Дѣйствительно, при видѣ этой литературы можно лишь печаловаться объ упадкѣ сознанія тѣхъ глубокобездныхъ проблемъ и трудностей, которымъ величайшіе умы человѣчества отдали свои жизненныя силы; и, къ сожалѣнію, объ упадкѣ чувства подлинной основательности, которая вызываетъ въ насъ, все же, чувство глубокаго уваженія въ сферѣ самой экспериментальной психологіи, несмотря на принципіальные дефекты, ей присущіе, согласно нашему убѣжденію. Я твердо убѣжденъ, что историческая оцѣнка этой литературы будетъ со временемъ гораздо рѣзче, чѣмъ историческая оцѣнка, столь много порицавшейся популярной философіей 18 столѣтія [2]).

---

[1]) Не мало этой литературѣ содѣйствуетъ то обстоятельство, что мнѣніе—психологія и притомъ, само собой разумѣется «точная психологія», есть фундаментъ научной философіи,—сдѣлалось твердою аксіомой по крайней мѣрѣ въ средѣ естественно-научныхъ группъ на философскихъ факультетахъ, и эти факультеты, уступая давленію естествоиспытателей, усердно стараются возлагать философскую профессуру на такихъ изслѣдователей, которые, быть-можетъ, и очень выдаются въ своей области, но къ философіи имѣютъ не больше внутренней склонности, чѣмъ, напримѣръ, химики или физики.

[2]) Въ то время, какъ я писалъ эту часть статьи, мнѣ случайно попался подъ руку превосходный рефератъ: «О сущности и значеніи вчувствованія», напечатанный докторомъ М. Гейгеромъ (Мюнхенъ) въ «Извѣстіяхъ четвертаго конгресса эксперимен-

Мы оставляемъ бранное поле психологическаго натурализма. Быть можетъ намъ слѣдуетъ сказать, что выступившій со временъ Локка на авансцену психологизмъ былъ, собственно говоря, лишь затемненной формой, изъ которой должна была выработаться единственно правомѣрная философская тенденція, направленная на феноменологическое обоснованіе философіи. Къ этому присоединяется то, что феноменологическое изслѣдованіе, поскольку оно есть изслѣдованіе сущности, т.-е. апріорно въ подлинномъ смыслѣ слова, отдаетъ полную дань всѣмъ правомѣрнымъ мотивамъ апріоризма. Во всякомъ случаѣ наша критика должна была ясно показать, что признаніе натурализма за принципіально ошибочную философію не означаетъ еще отказа отъ идеи строго-научной философіи, «философіи снизу». Критическое разграниченіе метода психологическаго отъ феноменологическаго указуетъ въ лицѣ послѣдняго истинный путь къ научной теоріи разума и равнымъ образомъ—къ удовлетворительной психологіи.

Согласно нашему плану, мы должны теперь перейти къ критикѣ историцизма и къ разсмотрѣнію міросозерцательной философіи.

ИСТОРИЦИЗМЪ И МІРОСОЗЕРЦАТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФІЯ.

Историцизмъ полагаетъ свою позицію въ сферѣ фактовъ эмпирической духовной жизни. Полагая ее абсолютно, безъ непосредственной

тальной психологіи въ Инсбрукѣ» (Лейпцигъ 1911). Авторъ въ очень поучительной формѣ стремится разграничить и выдѣлить чисто психологическія проблемы, которыя при предшествовавшихъ попыткахъ описанія и теоріи вчувствованія частью ясно проявлялись, частью неясно срастались другъ съ другомъ, и излагаетъ попытки рѣшенія этихъ проблемъ и получившіеся при этомъ результаты. Собраніе, какъ это явствуетъ изъ отчета о дискуссіи (ст. 66), дурно отблагодарило его за это. При громкомъ одобреніи госпожа Мартинъ сказала слѣдующее: «Когда я шла сюда, то ожидала услышать что-нибудь объ экспериментахъ въ области вчувствованія. Но что же я, собственно говоря, услыхала? Старыя, престарыя теоріи. Ни слова объ экспериментахъ въ этой области. Это вѣдь не философское общество. Мнѣ казалось, что наступило уже время, когда тотъ, кто хочетъ представить сюда такія теоріи, долженъ показать, подтверждены ли онѣ экспериментами. Въ области эстетики такіе эксперименты уже произведены,—таковы, напримѣръ, эксперименты Stratton'a надъ эстетическимъ значеніемъ движеній глаза, таковы и мои изслѣдованія объ этой теоріи внутренняго воспріятія». Дальше: господинъ Марбэ «видитъ значеніе ученія о вчувствованіи въ побужденіи къ экспериментальнымъ изслѣдованіямъ, которыя, впрочемъ, уже начаты въ этой области. Методъ представителей теоріи вчувствованія относится къ экспериментально-психологическому во многихъ отношеніяхъ такъ же, какъ методъ досократовцевъ къ методу современнаго естествознанія». Мнѣ нечего дальше прибавлять отъ себя къ этимъ фактамъ. Они сами говорятъ за себя.

ея натурализаціи (особенно разъ специфическое чувство природы чуждо историческому мышленію и не можетъ, во всякомъ случаѣ, оказывать на него обще-опредѣляющее вліяніе), историцизмъ рождаетъ къ жизни релятивизмъ, весьма родственный натуралистическому психологизму и запутывающійся въ аналогичныя же скептическія трудности. Насъ интересуютъ здѣсь только особенности историческаго скепсиса, съ которымъ мы и познакомимся поближе.

Всякое духовное образованіе—понимая это слово въ самомъ широкомъ смыслѣ, охватывающемъ собою общественныя единства всѣхъ родовъ: на низшей ступени единство самого индивидуума, но въ то же время и любое культурное образованіе—имѣетъ свою внутреннюю структуру, свою типику свое удивительное богатство внѣшнихъ и внутреннихъ формъ, которыя выростаютъ въ потокѣ самой духовной жизни, снова измѣняются и въ самомъ измѣненіи своемъ снова обнаруживаютъ структурныя и типическія различія. Въ созерцаемомъ внѣшнемъ мірѣ аналогономъ этого является для насъ структура и типика органическаго процесса. Тамъ нѣтъ постоянныхъ видовъ, нѣтъ отстройки ихъ изъ устойчивыхъ органическихъ элементовъ. Все видимо устойчивое находится въ потокѣ развитія. Если мы вживемся путемъ глубокопроникающей интуиціи въ единство духовной жизни, мы въ состояніи интуитивно нащупать господствующія въ ней мотиваціи и, благодаря этому, «постичь» также сущность и развитіе любого духовнаго образованія въ его зависимости отъ духовныхъ мотивовъ единства и развитія. Такимъ же образомъ, становится «понятнымъ» и «постижимымъ» для насъ все историческое въ своеобразіи его «бытія», которое есть какъ разъ «духовное бытіе», единство внутренно требующихъ другъ-друга моментовъ какого-нибудь смысла, а вмѣстѣ и единство осмысленнаго самообразованія и саморазвитія согласно внутренней мотиваціи. Такимъ же способомъ можетъ быть, значитъ, интуитивно изслѣдовано искусство, религія, нравы и т. п., а равно и имъ близкое и въ нихъ тоже обнаруживающееся міросозерцаніе, которое обычно называется метафизикой или же философіей, когда принимаетъ на себя формы науки и обнаруживаетъ, подобно наукѣ, претензію на объективное значеніе. По отношеніи къ такимъ философіямъ вырастаетъ, стало-быть, громадная задача изслѣдовать морфологическую структуру, типику ихъ, а также связи ихъ развитія, и затѣмъ путемъ глубочайшаго ихъ переживанія довести опредѣляющія ихъ сущность духовныя мотиваціи до историческаго уразумѣнія. Произведенія Дильтея и особенно недавно появившаяся статья его о типахъ міросозерцанія

показываютъ наглядно, какъ можно въ этомъ отношеніи добиться важныхъ и на самомъ дѣлѣ достойныхъ удивленія результатовъ [1]).

До сихъ поръ, говорилось, конечно, объ исторіи, не объ историцизмѣ. Мы поймемъ скорѣе всего мотивы, къ нему побуждающіе, если прослѣдимъ въ немногихъ положеніяхъ изложеніе Дильтея. Мы читаемъ: «Среди причинъ, доставляющихъ скептицизму все новую и новую пищу, одной изъ наиболѣе дѣйствительныхъ является анархія философскихъ системъ (3). «Но гораздо глубже, чѣмъ скептическія умозаключенія отъ противорѣчивости человѣческихъ мнѣній идутъ сомнѣнія, вырастающія на почвѣ постояннаго развитія историческаго сознанія (4). Ученіе о развитіи (которое, какъ естественно-научное ученіе о развитіи, сливается воедино съ историко-эволюціоннымъ познаніемъ культурныхъ образованій) необходимо связано съ познаніемъ относительности исторической формы жизни. Передъ взоромъ, охватывающимъ землю и все прошлое, исчезаетъ абсолютная значимость какой-либо отдѣльной формы жизненнаго устроенія, религіи и философіи. И, такимъ образомъ, установленіе историческаго сознанія разрушаетъ еще положительнѣе, чѣмъ обозрѣніе спора системъ, вѣру въ общезначимость какой-либо изъ философій, которая пыталась при помощи комплекса понятій высказать обязательнымъ образомъ міровую связь бытія (6)».

Въ фактической истинности сказаннаго, очевидно, сомнѣваться нельзя. Но вопросъ въ томъ, правильно ли это со стороны принципіальной общности. Конечно, міросозерцаніе и міросозерцательная философія суть культурныя образованія, которыя, будучи такъ-то и такъ-то мотивированы при данныхъ историческихъ отношеніяхъ сообразно ихъ духовному содержанію, появляются и исчезаютъ въ потокѣ человѣческаго развитія. То же самое, однако, относится къ точнымъ наукахъ. Что жъ, лишаются онѣ потому объективной значимости? Самый крайній историцистъ отвѣтитъ на это, вѣроятно, утвердительно; онъ укажетъ при этомъ на перемѣну научныхъ взглядовъ, на то, какъ нынче признаваемая за доказанную теорія завтра разсматривается, какъ ничего незначущая; какъ одни называютъ незыблемыми законами то, что другіе именуютъ простыми гипотезами, а третьи считаютъ туманными возможностями, и т. д. Но теряемъ ли мы потому на самомъ дѣлѣ, въ силу такого постояннаго измѣненія научныхъ взглядовъ, всякое право говорить о наукахъ, не только какъ о культурныхъ образованіяхъ, но и какъ объ объективныхъ единствахъ значимости?

---

[1]) Ср. Сборникъ: Weltanschauung. Philosophie und Religion въ изложеніяхъ Дильтея и т. д. Berlin. Reichel u. C⁰ 1911).

Легко увидать, что историцизмъ при консеквентномъ проведеніи переходитъ въ крайній скептическій субъективизмъ. Идеи истины, теоріи, науки, потеряли бы тогда, какъ и всѣ идеи вообще, ихъ абсолютное значеніе. Что идея имѣетъ значимость—означало бы тогда то, что она является фактическимъ духовнымъ образованіемъ, которое признается значущимъ и въ этой фактичности значенія опредѣляетъ собою мышленіе. Въ такомъ случаѣ значимости, какъ таковой, или «въ себѣ», которая есть, что она есть даже и тогда, когда никто не можетъ ее осуществить и никакое историческое человѣчество никогда не осуществляло, совсѣмъ нѣтъ. Нѣтъ ея, стало-быть, и для принципа противорѣчія и всей логики, которая и безъ того находится въ наше время въ состояніи полной перестройки. Тогда возможенъ такой конечный результатъ, что логическіе принципы безпротиворѣчивости измѣнятся въ свою противоположность. И тогда всѣ тѣ утвержденія, которыя мы теперь высказываемъ, и даже тѣ возможности, которыя мы обсуждаемъ и принимаемъ во вниманіе, какъ значимыя, оказались бы лишенными всякаго значенія. И т. д. Нѣтъ никакой надобности продолжать это разсужденіе и повторять здѣсь то, что было сказано уже въ другомъ мѣстѣ [1]). Съ насъ будетъ вполнѣ достаточно согласія, что, какія бы трудности ни представляло для яснаго уразумѣнія отношеніе между измѣнчивой значимостью и значеніемъ объективнымъ, между наукой, какъ культурнымъ явленіемъ, и наукой, какъ системой значимой теоріи, все равно,—различіе и противоположность ихъ должны быть признаны. Если же мы принимаемъ науку, какъ значимую идею, то какое же основаніе имѣемъ мы не соглашаться на подобное различеніе исторически значущаго и объективно-значимаго, по крайней мѣрѣ вообще оставляя безъ вниманія вопросъ о томъ, можемъ ли мы или не можемъ постигнуть его «критически»? Исторія, эмпирическая наука о духѣ вообще, не въ состояніи своими силами ничего рѣшить ни положительно, ни отрицательно, относительно того, нужно ли различать между религіей, какъ культурнымъ образованіемъ, и религіей, какъ идеей, т.-е. значимой религіей, между искусствомъ, какъ культурнымъ образованіемъ, и значимымъ искусствомъ, между историческимъ и значимымъ правомъ и, наконецъ, между исторической и значимой философіей, а затѣмъ и относительно того, существуетъ или не существуетъ между тѣми и другими, выражаясь по-Платоновски, отношеніе идеи и ея затемненной феноменальной формы. И если духовныя образованія, дѣйствительно, могутъ быть разсматриваемы и обсуждаемы съ точки зрѣнія подобныхъ противоположностей значимости, то научное рѣшеніе

[1]) Въ I томѣ моихъ Logische Untersuchungen.

касательно самого значенія и его идеальныхъ нормативныхъ принциповъ менѣе всего можетъ быть дѣломъ эмпирической науки. Вѣдь и математикъ не обратится къ исторіи за познаніями относительно истинности математическихъ теорій; ему не придетъ въ голову ставить въ связь историческое развитіе математическихъ представленій и сужденій съ вопросомъ объ истинѣ. Какъ же можетъ вообще, въ такомъ случаѣ, историкъ рѣшать вопросъ объ истинности данныхъ философскихъ системъ и яко бы впервые правильно судить о возможности въ себѣ значимой философской науки? И что могъ бы онъ прибавить со своей стороны такого, что было бы въ силахъ поколебать вѣру философа въ его идею, въ чистую и с т и н н у ю философію? Кто отрицаетъ какую-либо опредѣленную систему, а равнымъ образомъ и тотъ, кто отрицаетъ идеальную возможность философской системы вообще, тотъ долженъ указать основанія. Историческіе факты развитія, и самый общій фактъ своеобразнаго развитія системъ вообще, могутъ служить основаніями, и достаточными основаніями. Но историческія основанія въ состояніи извлекать изъ себя лишь историческія слѣдствія. Желаніе обосновать или отвергнуть идеи на основаніи фактовъ, это—безсмыслица: ex pumice aquam какъ цитировалъ Кантъ [1]).

Исторія не можетъ, стало-быть, сказать ничего серьезнаго ни противъ возможности абсолютной значимости вообще, ни противъ возможности абсолютной, т. е. научной, метофизики и иной философіи въ частности. Даже утвержденіе, что д о с и х ъ п о р ъ не было научной философіи, она не въ силахъ, какъ исторія, сколько-нибудь обосновать: она можетъ это обосновать лишь изъ другихъ познавательныхъ источниковъ; а эти послѣдніе, совершенно очевидно, уже философскіе источники. Ибо ясно, что и философская критика, поскольку она въ дѣйствительности должна претендовать на значимость, есть философія и въ своемъ смыслѣ заключаетъ уже въ себѣ идеальную возможность систематической философіи, какъ точной науки. Безусловное утвержденіе химеричности всякой научной философіи на томъ основаніи, что мнимыя попытки

---

[1]) Дильтей въ той же статьѣ и точно такимъ же образомъ отклоняетъ историцистическій скептицизмъ; но я не понимаю, какимъ образомъ надѣется онъ пріобрѣсти рѣшительные аргументы противъ скептицизма изъ своего столь поучительнаго анализа структуры и типики міровоззрѣній. Вѣдь, какъ это доказано въ текстѣ нашей статьи, ни противъ, ни за что-нибудь, что выказываетъ притязаніе на объективное значеніе, не можетъ аргументировать все же эмпирическая наука о духѣ. Положеніе дѣла мѣняется,—и повидимому это-то и служитъ внутреннимъ рычагомъ его мыслей,—если эмпирическое изслѣдованіе, направляющееся на эмпирическое пониманіе, смѣшивается съ феноменологическимъ изслѣдованіемъ сущности.

тысячелѣтій сдѣлали вѣроятной внутреннюю невозможность такой философіи, не только потому превратно, что умозаключеніе отъ двухъ тысячелѣтій высшей культуры къ безконечному будущему было бы плохой индукціей, но превратно, какъ абсолютная безсмыслица, какъ 2×2=5. И это въ силу вышеуказаннаго основанія: философская критика находитъ передъ собой нѣчто, что надо отвергнуть съ объективной значимостью; тогда есть мѣсто и для объективно-значимаго обоснованія. Если проблемы поставлены «невѣрно» въ опредѣленномъ смыслѣ, то должно существовать возможное исправленіе и прямая ихъ постановка. Разъ критика показываетъ, что исторически—данная философія оперируетъ спутанными понятіями, что она впала въ смѣшеніе понятій и въ ложныя умозаключенія, то въ этомъ заключается уже несомнѣнно, если только нежелательны безсмыслицы, возможность (выражаясь идеально) уяснять, освѣщать и различать понятія и совершать въ данной области правильныя умозаключенія и т. д. Всякая справедливая проникновенная критика сама уже даетъ средство къ дальнѣйшему изслѣдованію, указываетъ idealiter истинныя цѣли и пути и, стало-быть, объективно-значимую науку. Въ дополненіе ко всему этому будетъ естественно сказать, что историческая несостоятельность какого-либо духовнаго образованія, какъ факта, не имѣетъ ничего общаго съ несостоятельностью въ смыслѣ значимости; это, какъ и все до сихъ поръ изложенное, касается всѣхъ сферъ претендующей значимости.

Что еще можетъ обманывать историциста, такъ это то обстоятельство, что мы путемъ вживанія въ исторически-реконструированное духовное образованіе, въ господствующій въ немъ смыслъ, а также въ относящіяся сюда связи мотиваціи, не только постигаемъ его внутренній смыслъ, но можемъ установить и его относительную цѣнность. Если мы перенесемся въ тѣ предпосылки, которыми располагаетъ какой-либо историческій философъ, то, возможно, мы будемъ въ состояніи признать относительную «консеквентность» его философіи, даже восхищаться ею; съ другой стороны, мы будемъ въ состояніи извинить непослѣдовательности сдвигомъ проблемъ и смѣшеніями, которыя были неизбѣжны при тогдашнемъ положеніи проблематики и анализа смысла. Мы можемъ тогда признать за великое дѣяніе достигнутое разрѣшеніе научной проблемы, нынче принадлежащей къ тому классу проблемъ, съ которыми легко справился бы гимназистъ. То же самое относится ко всѣмъ областямъ. Но, съ другой стороны, мы остаемся, разумѣется, при томъ мнѣніи, что и принципы такихъ относительныхъ оцѣнокъ лежатъ въ идеальныхъ сферахъ, и что о ц ѣ н и в а ю щ і й историкъ, который стремится болѣе, чѣмъ къ простому пониманію развитія, можетъ только п р е д п о л а-

гать ихъ, но не обосновывать, какъ историкъ. Норма математическаго лежитъ въ математикѣ, норма логическаго — въ логикѣ, норма этическаго — въ этикѣ и т. д. Если историкъ желаетъ и въ оцѣнкахъ дѣйствовать научно, онъ долженъ именно въ этихъ дисциплинахъ искать основанія и методы обоснованія. Если же въ этомъ отношеніи нѣтъ совсѣмъ строго-изложенныхъ наукъ, ну тогда онъ оцѣниваетъ за свой страхъ, а именно, какъ нравственный или религіозный человѣкъ, но, во всякомъ случаѣ, не какъ научный историкъ.

Если я, такимъ образомъ, разсматриваю историцизмъ, какъ теоретикопознавательное заблужденіе, которое въ силу своихъ противорѣчивыхъ послѣдствій должно быть такъ же энергично отвергнуто, какъ и натурализмъ, то, все же, я хотѣлъ бы ясно подчеркнуть, что я вполнѣ признаю громадное значеніе за «исторіей» въ широкомъ смыслѣ для философа. Для него открытіе общаго духа столь же важно, какъ и открытіе природы. И даже болѣе: углубленіе въ общую духовную жизнь доставляетъ философу болѣе первичный и потому болѣе фундаментальный матеріалъ изслѣдованія, чѣмъ углубленіе въ природу. Ибо царство феноменологіи, какъ ученія о сущности, распространяется отъ индивидуальнаго духа тотчасъ же на всю сферу общаго духа, и если Дильтей съ такой выразительностью показалъ, что психофизическая психологія не есть та, которая могла бы послужить въ качествѣ «основы наукъ о духѣ», то я со своей стороны сказалъ бы, что обосновать ф и л о с о ф і ю духа въ силахъ единственно лишь феноменологическое ученіе о сущности.

*

Мы перейдемъ теперь къ уясненію смысла и права міросозерцательной философіи, чтобы противопоставить ее впослѣдствіи философіи, какъ точной наукѣ. Міросозерцательная философія новаго времени, какъ уже было отмѣчено, является дѣтищемъ историцистическаго скептицизма. Обычно этотъ послѣдній останавливается въ свемъ скепсисѣ передъ положительными науками, которымъ онъ, будучи непослѣдователенъ, какъ и всякій скептицизмъ вообще приписываетъ дѣйствительную цѣнностную значимость. Философія міросозерцанія предполагаетъ, согласно этому, всѣ отдѣльныя науки, какъ хранилища объективной истины; и поскольку она видитъ свою цѣль въ томъ, чтобы по мѣрѣ возможности удовлетворить нашу потребность въ завершающемъ и объединяющемъ, всеохватывающемъ и всепостигающемъ познаніи, она разсматриваетъ всѣ отдѣльныя науки, какъ свой фундаментъ. Она именуетъ себя въ этомъ отношеніи иногда даже научной философіей, а именно

философіей, строящей свои зданія на основѣ прочныхъ наукъ. Впрочемъ, въ виду того, что, будучи правильно понята, научность дисциплины заключаетъ въ себѣ не только научность основаній, на также и научность указывающихъ цѣль проблемъ, научность методовъ и, особенно, нѣкоторую логическую гармонію между лейтпроблемами, съ одной стороны, и какъ разъ этими основами и методами—съ другой, обозначеніе: научная философія говоритъ еще мало. И, на самомъ дѣлѣ, оно принимается вообще не вполнѣ серьезно. Большинство философовъ міросозерцанія хорошо чувствуетъ, что въ ихъ философіи съ претензіей на научное значеніе дѣло обстоитъ не совсѣмъ-то ладно, и многіе изъ нихъ открыто и честно признаютъ, по крайней мѣрѣ, менѣе высокую степень научности за своими результатами. Тѣмъ не менѣе, они цѣнятъ очень высоко значеніе такого рода философіи, которая хочетъ быть больше міросозерцаніемъ, чѣмъ міронаукой; цѣнятъ его тѣмъ выше, чѣмъ скептичнѣе они выступаютъ подъ вліяніемъ историцизма противъ всякаго тяготѣнія къ строго философской міронаукѣ. Ихъ мотивы, одновременно подробнѣе опредѣляющіе и смыслъ философіи міросозерцанія, приблизительно слѣдующіе. Каждая великая философія есть не только историческій фактъ,—она обладаетъ также въ развитіи духовной жизни человѣчества великой, даже единственной въ своемъ родѣ, телеологической функціей, а именно—функціей высшаго усиленія жизненнаго опыта, образованія и мудрости своего времени. Остановимся на минуту на этихъ понятіяхъ,

Опытъ, какъ личный habitus, есть осадокъ совершонныхъ въ теченіе жизни актовъ естественнаго опытнаго къ ней отношенія. Онъ обусловленъ по существу своему тѣмъ, въ какой формѣ личность, какъ вотъ эта особая индивидуальность, допускаетъ мотивацію своихъ дѣйствій актами своего собственнаго испытанія, а равнымъ образомъ и тѣмъ, въ какой формѣ допускаетъ она воздѣйствіе на себя со стороны чужихъ и унаслѣдованныхъ опытовъ, обнаруживающихся въ признаніи или отклоненіи ихъ ею. Что касается познавательныхъ актовъ, означаемыхъ словомъ опытъ, то таковыми могутъ быть познанія всяческаго естественнаго существованія, либо простыя воспріятія и другіе акты непосредственно-созерцательнаго познанія, либо основывающіеся на нихъ умственные акты, соотвѣтствующіе различнымъ ступенямъ логической обработки и правомѣрности. Но этого недостаточно. Мы имѣемъ въ опытѣ такъ же и произведенія искусства и прочія цѣнности прекраснаго; равнымъ образомъ этическія цѣнности (при чемъ безразлично, благодаря ли нашему собственному этическому поведенію или проникновенію въ этическое поведеніе другихъ; и равнымъ образомъ благо, практическія полезности, техническія приспособленія. Словомъ, мы получаемъ не только теоретическіе, но и

аксіологическіе и практическіе опыты. Анализъ показываетъ, что послѣдніе своимъ созерцательнымъ фундаментомъ имѣютъ оцѣнивающее и волящее переживаніе. И на этихъ опытахъ строятся опытныя познанія высшаго, логическаго достоинства. Согласно этому, всесторонне опытный человѣкъ или, какъ мы тоже можемъ сказать, «образованный», обладаетъ не только міро-опытомъ, но и опытомъ религіознымъ, эстетическимъ, этическимъ, политическимъ, практико-техническимъ и т. д., или «образованностью». Между тѣмъ, мы употребляемъ это, разумѣется, чрезвычайно затрепанное слово: образованіе, поскольку мы имѣемъ противоположное ему слово: необразованіе, лишь по отношенію къ релятивно болѣе цѣннымъ формамъ описаннаго habitus'а. Особенно же высокія цѣнностныя формы обозначаются старомоднымъ словомъ мудрость (міро-мудрость, мірская и жизненная мудрость), а по большей части также излюбленнымъ нынче терминомъ: міро-и-жизнепониманіе или міросозерцаніе.

Мы должны будемъ разсматривать мудрость или міросозерцаніе въ этомъ смыслѣ, какъ существенный моментъ того еще болѣе цѣннаго человѣческаго habitus'а, который предносится намъ въ идеѣ совершенной добродѣтели и означаетъ собою привычную искусность въ сферѣ всѣхъ возможныхъ направленій человѣческаго отношенія къ совершающемуся, отношенія познающаго, оцѣнивающаго и волящаго. Ибо—что очевидно—рука-объ-руку съ этой искусностью идетъ вполнѣ развитая способность разумно судить о предметностяхъ такого отношенія, объ окружающемъ мірѣ, цѣнностяхъ, благахъ, дѣяніяхъ и т. д., другими словами, способность явно оправдать свое отношеніе къ окружающему. Это же предполагаетъ уже мудрость и принадлежитъ къ ея высшимъ формамъ.

Мудрость или міросозерцаніе въ этомъ опредѣленномъ, хоть и охватывающемъ собою цѣлое множество типовъ и цѣнностныхъ степеней, смыслѣ, не являются простымъ дѣяніемъ отдѣльной личности, которая и безъ того была бы абстракціей (что не нуждается въ дальнѣйшемъ обоснованіи); они принадлежатъ культурному обществу и времени; и по отношенію къ ихъ наиболѣе выраженнымъ формамъ имѣетъ полный смыслъ говорить не только объ образованіи и міросозерцаніи какого-либо отдѣльнаго индивидуума, но объ образованности и міросозерцаніи времени. И это особенно приложимо къ тѣмъ формамъ, которыя мы сейчасъ имѣемъ въ виду.

Умственное усвоеніе внутренно богатой, но для себя самой еще темной и непостигнутой мудрости, живущей въ душѣ великой философской личности, открываетъ возможность логической обработки, а

на болѣе высокой культурной ступени—примѣненіе логической методики, выработавшейся въточныхъ наукахъ. Само собою понятно, что все содержаніе этихъ наукъ, противостоящихъ индивидууму въ качествѣ значимыхъ требованій общаго духа, принадлежитъ на этой ступени развитія къ фундаментальнымъ основаніямъ полноцѣннаго образованія или міросозерцанія. И когда живые, и потому надѣленные громадной силой убѣжденія, образовательные мотивы времени получаютъ не только отвлеченную формулировку, но и логическое развитіе и всякую иную умственную обработку, а полученные результаты приводятся, благодаря взаимодѣйствію съ новыми взглядами и постиженіями, къ научному всеобъединенію и послѣдовательному завершенію, то первоначально непостигнутая мудрость испытываетъ чрезвычайное-распространеніе и усиленіе. Тогда вырастаетъ философія міросозерцанія, которая даетъ въ своихъ великихъ системахъ относительно наиболѣе совершенный отвѣтъ на загадку жизни и міра и возможно наилучшимъ способомъ разрѣшаетъ и уясняетъ теоретическія, аксіологическія и практическія несогласованности жизни, которыя могутъ быть превзойдены опытомъ, мудростью и простымъ жизне-и-міропониманіемъ лишь несовершеннымъ образомъ. Духовная же жизнь человѣчества идетъ все далѣе и далѣе вмѣстѣ съ обиліемъ своихъ все новыхъ и новыхъ образованій, своихъ новыхъ духовныхъ битвъ, новыхъ опытовъ, новыхъ оцѣнокъ и стремленій; съ расширеніемъ жизненнаго горизонта, въ который вступаютъ всѣ новыя духовныя образованія, измѣняется образованность, мудрость и міросозерцаніе, измѣняется философія, поднимаясь все выше и выше.

Поскольку цѣнность міросозерцательной философіи, а стало-быть и стремленія къ такой философіи, обусловливается прежде всего цѣнностью мудрости и стремленіемъ къ ней, постольку отдѣльное разсмотрѣніе цѣли, ею себѣ полагаемой, врядъ ли необходимо. При нашемъ употребленіи понятія мудрости она являетъ собою существенный моментъ идеала той совершенной искусности, которая достижима при наличности той или другой формы жизни человѣчества, другими словами, моментъ относительно совершеннаго конкретнаго выявленія идеи г у м а н н о с т и. Стало-быть, ясно, какъ каждый долженъ стремиться быть возможно болѣе и всесторонне, искусной личностью, умѣлымъ по всѣмъ основнымъ направленіямъ жизни, которыя, въ свою очередь, соотвѣтствуютъ основнымъ формамъ возможныхъ точекъ зрѣнія,—значитъ, въ каждомъ изъ этихъ направленій возможно больше «испытывать», быть возможно болѣе «мудрымъ», а потому и возможно болѣе «любить мудрость». Согласно идеѣ, всякій стремящійся является неизбѣжно «философомъ» въ самомъ первоначальномъ смыслѣ этого слова.

Какъ извѣстно, изъ естественныхъ размышленій о томъ, каковъ лучшій путь, ведущій къ высокой цѣли гуманности и, стало-быть, къ совершенной мудрости, выросло особое ученіе объ искусствѣ, ученіе о добродѣтельномъ или дѣльнымъ человѣкѣ. Если оно, какъ это обыкновенно бываетъ, опредѣляется, какъ ученіе о правильныхъ поступкахъ, то отъ этого въ сущности ничего не мѣняется. Ибо послѣдовательно-совершенное поведеніе, которое имѣется здѣсь въ виду, сводится на совершенный практическій характеръ, а этотъ послѣдній предполагаетъ привычное совершенство въ аксіологическомъ и умственномъ отношеніи. Сознательное стремленіе къ совершенству, въ свою очередь, предполагаетъ стремленіе къ всесторонней мудрости. По содержанію эта дисциплина указываетъ стремящемуся на различныя группы цѣнностей въ наукахъ, искусствахъ, религіи и т. п., признаваемыхъ каждымъ поступающимъ индивидуумомъ за сверхсубъективныя и обязательныя значимости. Одною изъ высшихъ среди этихъ цѣнностей является идея такой мудрости и само совершенство умѣнія. Разумѣется, и это, то болѣе популярное, то болѣе научное, этическое ученіе объ искусствѣ принадлежитъ къ міросозерцательной философіи, которая, со своей стороны, со всѣми своими сферами, въ которыхъ она выросла въ общественномъ сознаніи своего времени и съ полнѣйшей убѣдительностью выступаетъ передъ индивидуальнымъ сознаніемъ, какъ объективная значимость, должна стать въ высшей степени важной образовательной силой, фокусомъ цѣннѣйшихъ образовательныхъ энергій для цѣннѣйшихъ личностей времени.

*

Послѣ всего того, что мы сказали въ пользу міросозерцательной философіи, можетъ показаться, будто ничто не въ состояніи удержать насъ отъ безусловнаго признанія ея.

Но нельзя ли, несмотря на все это, все же утверждать, что по отношенію къ идеѣ философіи должны быть приняты во вниманіе другія, а съ *нѣкоторыхъ точекъ зрѣнія* и болѣе высокія цѣнности, именно цѣнности *философской науки*? При этомъ нужно подумать вотъ надъ чѣмъ. Наше размышленіе отправляется отъ высотъ научной культуры нашего времени, которое является временемъ строгихъ наукъ, ставшихъ объективно могучею силой. Для современнаго сознанія идеи образованія или міросозерцанія и науки — будучи поняты, какъ идеи практическія — строго разграничились; и онѣ будутъ разграничены отнынѣ и во всѣ времена. Мы можемъ объ этомъ печалиться, но мы должны признать это за дѣйствительный фактъ, неиз-

бѣжно опредѣляющій собою соотвѣтственнымъ образомъ наши практическія точки зрѣнія. Историческія философіи, несомнѣнно, были философіями міросозерцанія, поскольку надъ ихъ творцами господствовало влеченіе къ мудрости; но онѣ были совершенно въ такихъ же размѣрахъ философіями научными, поскольку въ нихъ жила вмѣстѣ съ тѣмъ и цѣль строгой научности. Эти два момента или не были вовсе разграничены, или были разграничены слабо. Въ практическомъ стремленіи они сливались воедино; и они лежали въ достижимыхъ даляхъ, какъ бы высоко надъ конечностью ни ощущались они стремящимися умами. Такое положеніе измѣнилось совершенно съ установленіемъ сверхвременной universitas точныхъ наукъ. Поколѣнія за поколѣніями работаютъ съ одушевленіемъ надъ громаднымъ зданіемъ науки и присоединяютъ къ нему свои скромныя произведенія, ясно сознавая при этомъ, что зданіе это безконечно и никогда и нигдѣ не найдетъ своего завершенія. Міросозерцаніе, хоть и представляетъ собою «идею», но является идеей цѣли, лежащей въ конечномъ и долженствующей по самому своему принципу быть постепенно осуществленной въ отдѣльной жизни; подобно нравственности, которая потеряла бы свой смыслъ, если бы была идеей чего-либо принципіально трансфинитнаго. «Идея» міросозерцанія, какъ это ясно слѣдуетъ изъ даннаго нами выше анализа ея понятія, мѣняется вмѣстѣ со временемъ. Наоборотъ, «идея» науки сверхвременна, а это значитъ въ данномъ случаѣ: не ограничена никакимъ отношеніемъ къ духу времени. Съ этими различіями въ тѣсной связи находятся существенныя различія въ практическихъ цѣленаправленіяхъ. Наши жизненныя цѣли вообще двоякаго рода: однѣ — для времени, другія — для вѣчности; однѣ служатъ нашему собственному совершенствованію и совершенствованію нашихъ современниковъ, другія — также и совершенствованію нашихъ потомковъ до самыхъ отдаленныхъ будущихъ поколѣній. Наука есть названіе абсолютныхъ и внѣвременныхъ цѣнностей. Каждая изъ нихъ, будучи разъ открыта, съ этого момента принадлежитъ къ цѣнностной сокровищницѣ в с е г о остального человѣчества. Каждый научный прогрессъ есть общее достояніе человѣчества вообще и, понятно, тотчасъ же опредѣляетъ собою матеріальное содержаніе идеи образованія, мудрости, міросозерцанія, а, стало-быть, и міросозерцательной философіи.

Такимъ образомъ, міросозерцательная философія и научная философія разграничиваются, какъ двѣ идеи, въ извѣстномъ смыслѣ связанныя, но въ то же время не допускающія смѣшенія. При этомъ нужно помнить, что первая не является несовершеннымъ осуществленіемъ послѣдней во времени. Ибо, если только правильны наши взгляды, до сихъ поръ вообще еще отсутствуетъ какое-либо осуществленіе второй идеи, т.-е.

какая-либо дѣйствительно дѣйствующая уже, какъ строгая наука, философія, какая-либо, хотя бы и несовершенная, «ученая система», объективно выявившаяся въ единствѣ научнаго духа нашего времени. Съ другой стороны, міросозерцательныя философіи существовали уже тысячи лѣтъ тому назадъ. Равнымъ образомъ можно сказать, что реализаціи этихъ идей (предположивши это объ обѣихъ) должны бы были приблизиться другъ къ другу и покрыться другъ-другомъ въ безконечности, какъ ассимптоты, представить себѣ безконечность науки фиктивно, какъ «безконечно далекій пунктъ». Понятіе философіи нужно было бы въ этомъ случаѣ употреблять соотвѣтственно широко, такъ широко, чтобы оно вмѣстѣ со специфически-философскими науками охватывало бы и всѣ отдѣльныя науки, послѣ того какъ онѣ были бы превращены въ философію критическимъ уясненіемъ и оцѣнкой.

Если мы взглянемъ на обѣ разграниченныя идеи, какъ на содержаніе жизненныхъ цѣлей, то рядомъ съ міросозерцательнымъ стремленіемъ возникнетъ возможность иного научно-философскаго стремленія, которое, ясно сознавая, что наука не можетъ никогда быть завершеннымъ твореніемъ отдѣльнаго человѣка, будетъ прилагать всѣ свои усилія къ тому, чтобы помочь научной философіи въ общей работѣ съ единомыслящими объявиться и постепенно развивать свои силы. Важной проблемой современности рядомъ съ яснымъ разграниченіемъ является и относительная оцѣнка этихъ цѣлей, а вмѣстѣ и ихъ практической соединимости.

Нужно съ самаго же начала согласиться, что общезначимое практическое рѣшеніе въ пользу той или другой формы философствованія не можетъ быть дано съ точки зрѣнія философствующихъ индивидуумовъ. Одни являются преимущественно теоретиками, отъ природы склонными и призванными къ строго-научному изслѣдованію, разъ только привлекающая ихъ область дѣлаетъ возможнымъ такое изслѣдованіе. При этомъ мыслимо, что интересъ, и даже страстный интересъ, къ этой области будетъ расти изъ потребностей духа, именно потребность міросозерцанія. Наоборотъ, у эстетическихъ и практическихъ натуръ (у художниковъ, теологовъ, юристовъ и т. д.) дѣло обстоитъ совсѣмъ иначе. Они видятъ свое призваніе въ осуществленіи эстетическихъ и практическихъ идеаловъ, т.-е. идеаловъ внѣ-теоретической сферы. Мы причисляемъ сюда равнымъ образомъ и теологовъ, юристовъ и въ широкомъ смыслѣ техническихъ изслѣдователей и писателей, поскольку они способствуютъ своими произведеніями не только чистой теоріи, но, первымъ дѣломъ, стремятся оказать вліяніе на практику. Конечно, въ самой жиз-

ненной дѣйствительности это различіе пролагается не такъ отчетливо; и въ такое время, когда практическіе мотивы властно выступаютъ впередъ, теоретическая натура можетъ сильнѣе поддаться вліянію ихъ, чѣмъ то позволяетъ ей ея теоретическое призваніе. Въ этомъ особенно заключается великая опасность, грозящая философіи нашего времени.

Но вопросъ долженъ быть, вѣдь, поставленъ не только съ точки зрѣнія индивидуума, но и съ точки зрѣнія человѣчества и исторіи, поскольку мы задумываемся надъ тѣмъ, что значитъ для развитія культуры, для возможности постепенно-прогрессирующей реализаціи единой идеи человѣчества — не человѣка in individuo—что вопросъ будетъ рѣшенъ преимущественно въ томъ или другомъ смыслѣ, другими словами, что стремленіе къ одной формѣ философіи будетъ всецѣло господствовать въ данный моментъ и сведетъ въ могилу всѣ другія стремленія,—скажемъ, стремленіе къ научной философіи. Вѣдь и это—практическій вопросъ. Ибо наши историческія вліянія, а, стало-быть, и наши этическія отвѣтственности, пролагаются до самыхъ далекихъ сферъ этическаго идеала, до того пункта, который означается идеей развитія человѣчества.

Совершенно ясно, какъ долженъ былъ бы разрѣшиться вопросъ для теоретической натуры, *если бы* уже имѣлись въ наличности несомнѣнные начатки философскихъ ученій. Оглянемся на другія науки. Всякая первородная математическая или естественнонаучная «мудрость» и ученіе о мудрости теряютъ свое право на существованіе постольку, поскольку соотвѣтствующее имъ теоретическое ученіе получаетъ объективно-значимое обоснованіе. Наука сказала свое слово; съ этого момента мудрость обязана учиться у нея. Естественно-научное стремленіе къ мудрости до существованія строгой науки не было неправомѣрно, и заднимъ числомъ оно не можетъ быть дискредитировано для *своего* времени. Въ потокѣ жизни, въ практической потребности оцѣнки, человѣкъ не могъ ждать, пока черезъ тысячелѣтія установится наука, если даже предполагать, что онъ уже зналъ вообще идею строгой науки.

Съ другой стороны, каждая, даже точнѣйшая наука, представляетъ лишь ограниченно развитую систему ученій, обрамленную безконечнымъ горизонтомъ неосуществленной еще въ дѣйствительности науки. Что же должно быть истинной цѣлью для этого горизонта: проложеніе строгаго ученія или «созерцаніе», «мудрость»? Теоретическій человѣкъ, естествоиспытатель по призванію, не будетъ колебаться съ отвѣтомъ. Въ тѣхъ пунктахъ, гдѣ наука говоритъ свое слово,—если бы даже это случилось черезъ столѣтія,—онъ будетъ пренебрежителенъ къ туманнымъ «воззрѣніямъ». Ему показалось бы научнымъ грѣхопаденіемъ *предлагать* свободное построеніе «воззрѣній» на природу. И, несомнѣнно,

въ этомъ онъ отстаиваетъ право будущаго человѣчества Строгія науки обязаны своимъ значеніемъ и обильной энергичностью своего постепеннаго развитія, главнымъ образомъ, именно радикализму такого сознанія. Разумѣется, каждый точный изслѣдователь слагаетъ себѣ воззрѣнія; онъ взглядываетъ созерцательно, предчувственно и предположительно за предѣлы положительно-обоснованнаго; но только съ методическими намѣреніями, чтобы установить новые моменты строгаго ученія. Такая точка зрѣнія не исключаетъ того, что созерцаніе, опытъ въ донаучномъ смыслѣ, хоть и связующійся уже съ научными установленіями, играетъ тѣмъ не менѣе важную роль въ сферѣ естественно-научной техники, что знаетъ очень хорошо и самъ естествоиспытатель. Техническія задачи требуютъ своего разрѣшенія; и домъ, машины должны быть построены; нѣтъ возможности ждать до тѣхъ поръ, пока естествознаніе будетъ въ состояніи дать точный отчетъ обо всемъ сбывающемся. Потому техникъ, какъ практикъ, выноситъ иныя рѣшенія, чѣмъ естественно-научный теоретикъ. Отъ этого послѣдняго онъ заимствуетъ ученіе, изъ жизни же—«опытъ».

Не совсѣмъ такъ обстоитъ дѣло съ научной философіей, и именно потому, что здѣсь не положено еще даже началъ научнаго ученія; историческая философія, замѣщающая собою это послѣднее, является, самое большее, научнымъ полуфабрикатомъ или неяснымъ и не дифференцированнымъ смѣшеніемъ міросозерцанія и теоретическаго познанія. Съ другой стороны, мы и тутъ, къ сожалѣнію, не въ силахъ ждать. Философская нужда, какъ нужда въ міросозерцаніи, подгоняетъ насъ. И она становится все больше и больше, чѣмъ далѣе распространяются границы положительныхъ наукъ. Неимовѣрное изобиліе научно-«объясненныхъ» фактовъ, которыми послѣднія насъ награждаютъ, не можетъ помочь намъ, такъ какъ эти факты принципіально создаютъ, вмѣстѣ съ науками въ ихъ цѣломъ, новое измѣреніе загадокъ, разрѣшеніе которыхъ является для насъ жизненнымъ вопросомъ. Естественныя науки не разгадали для насъ ни въ одномъ отдѣльномъ пунктѣ загадочность актуальной дѣйствительности, той дѣйствительности, въ которой мы живемъ, дѣйствуемъ и существуемъ. Общая вѣра въ то, что э т о—ихъ дѣло, и что онѣ только еще недостаточно развились, взглядъ, что онѣ принципіально въ силахъ это сдѣлать, признаны болѣе прозорливыми людьми за суевѣріе. Необходимое разграниченіе естествознанія и философіи, какъ науки, принципіально совсѣмъ иначе построенной, хоть и вступающей въ существенное отношеніе съ естествознаніемъ въ нѣкоторыхъ областяхъ, находится на пути къ своему осуществленію и уясненію. Говоря словами Лотце: «Учесть ходъ міро-

вой жизни не значитъ понять его». И не больше получаемъ мы въ этомъ отношеніи и со стороны наукъ о духѣ. Несомнѣнно, «уразумѣніе» духовной жизни человѣчества — великое и прекрасное дѣло. Но, къ сожалѣнію, это уразумѣніе тоже не въ силахъ помочь намъ и не должно быть смѣшиваемо съ философскимъ уразумѣніемъ, которое обязано разрѣшить для насъ загадку міра и жизни.

Духовная нужда нашего времени стала, по-истинѣ, нестерпима. Еслибъ только теоретическая неясность относительно смысла изслѣдованныхъ науками о природѣ и духѣ «дѣйствительностей» тревожила нашъ покой, а именно то, насколько ими познается бытіе въ своемъ конечномъ смыслѣ, что такое это «абсолютное» бытіе и познаваемо ли оно вообще? Но, вѣдь, нѣтъ; мы терпимъ крайнюю ж и з н е н н у ю н у ж д у, такую нужду, которая распространяется на всю нашу жизнь. Каждый моментъ жизни есть точка зрѣнія, всякая точка зрѣнія подчиняется какому-либо долженствованію, какому-либо сужденію о значимости или незначимости согласно предполагаемымъ нормамъ абсолютнаго значенія. Пока эти нормы были неприкосновенны, пока онѣ не были нарушены и высмѣяны скепсисомъ, до тѣхъ поръ единственнымъ жизненнымъ вопросомъ былъ вопросъ о томъ, какъ лучше всего будетъ соотвѣтствовать имъ. Но какъ же быть теперь, когда всѣ нормы вмѣстѣ и каждая въ отдѣльности оспариваются или эмпирически искажаются и когда онѣ лишены ихъ идеальнаго значенія? Натуралисты и историцисты борются за міросозерцаніе; но и тѣ и другіе съ различныхъ сторонъ прилагаютъ свои усилія къ тому, чтобы перетолковать идеи въ факты, а всю дѣйствительность, всю жизнь, превратить въ непонятную безъидейную смѣсь «фактовъ». Всѣмъ имъ присуще суевѣріе фактичности. Совершенно ясно, что мы не въ состояніи ждать. Мы должны занять позицію, мы должны пытаться уничтожить въ разумномъ, хотя бы и ненаучномъ «міро-и-жизнепониманіи», дисгармоніи нашего отношенія къ дѣйствительности—къ жизненной дѣйствительности, которая имѣетъ для насъ значеніе, въ которой м ы должны имѣть значеніе. И, если міросозерцательный философъ намъ щедро помогаетъ въ этомъ, смѣемъ ли мы не быть ему благодарны?

Сколь бы много правды ни было въ только-что сказанномъ, сколь бы мало ни хотѣли мы лишиться того духовнаго возвышенія, которое даютъ намъ старыя и новыя философіи,—необходимо, съ другой стороны, настаивать на томъ, что мы должны помнить о той отвѣтственности, которую несемъ мы на себѣ по отношенію къ человѣчеству. Ради времени мы не должны жертвовать вѣчностью; чтобы смягчить нашу нужду, мы не должны передавать нашему потомству нужду въ нуждѣ,

какъ совершенно неизбѣжное зло. Нужда растетъ тутъ изъ науки. Но вѣдь только наука въ силахъ окончательно преодолѣть нужду, происходящую изъ науки. Разъ скептическая критика натуралистовъ и историцистовъ превращаетъ подлинную объективную значимость во всѣхъ сферахъ долженствованія въ безсмыслицу; разъ неясныя, несогласованныя, хотя и естественно зародившіяся понятія, рефлексіи и, въ связи съ этимъ, многозначныя или ложныя проблемы тормазятъ пониманіе дѣйствительности и возможность разумнаго къ ней отношенія; разъ спеціальная методическая точка зрѣнія, необходимая все же для обширнаго класса наукъ, будучи введена въ привычку, пріобрѣтаетъ неспособность къ превращенію въ иныя точки зрѣнія, а съ этими предразсудками въ связи находятся угнетающія духъ безсмысленности міропониманія,— то противъ такихъ и подобныхъ имъ золъ существуетъ только одно цѣлительное средство: научная критика плюсъ радикальная отъ самыхъ низовъ начинающаяся наука, основывающаяся на твердомъ фундаментѣ и работающая согласно самому точному методу: философская наука, за которую мы здѣсь ратуемъ. Міросозерцанія могутъ спориться; только наука можетъ рѣшать, и ея рѣшеніе несетъ на себѣ печать вѣчности.

*

Итакъ, куда бы ни направлялась философія въ своихъ измѣненіяхъ, внѣ всякаго сомнѣнія остается, что она не имѣетъ права поступаться стремленіемъ къ строгой научности, что, наоборотъ, она должна противопоставить себя практическому стремленію къ міросозерцанію, какъ теоретическая наука, и съ полнымъ сознаніемъ *отграничиться* отъ него. Ибо тутъ должны быть отвергнуты и всѣ попытки примиренія. Возможно, что защитники новой міросозерцательной философіи возразятъ, что слѣдованіе ей вовсе не должно означать собою отказа отъ идеи строгой научности. Истый міросозерцательный философъ-де наученъ не только въ обоснованіи, т.-е. не только принимаетъ за устойчивый строительный матеріалъ всѣ данности строгихъ отдѣльныхъ наукъ, но онъ пользуется также и научнымъ методомъ и охотно испробуетъ всякую возможность строго-научнаго развитія философскихъ проблемъ. Только въ противоположность метафизической робости и скепсису предшествующей эпохи онъ пойдетъ смѣло по слѣдамъ самыхъ высокихъ метафизическихъ проблемъ, чтобы достичь цѣли міросозерцанія, удовлетворяющаго гармонически, согласно требованіямъ времени, умъ и душу.

Поскольку этимъ полагается примирительный путь съ тѣмъ, чтобы стереть линію, раздѣляющую міросозерцательную философію и научную философію, мы должны предостеречь противъ него. Онъ можетъ привести

лишь къ разслабленію научнаго стремленія и содѣйствовать мнимо-научной литературѣ, которой недостаетъ умственной честности. Здѣсь не можетъ быть компромисса, какъ не можетъ его быть въ любой другой наукѣ. Намъ нечего надѣяться на теоретическіе результаты, разъ только міросозерцательное влеченіе становится единственно господствующимъ и своими научными формами обманываетъ также и теоретическія натуры. Тамъ, гдѣ за тысячелѣтія великіе научные умы, страстно руководимые научнымъ стремленіемъ, не достигли въ философіи хотя бы частично чистаго ученія, но сотворили все великое, что ими было, правда, содѣяно въ несовершенномъ видѣ, все же только подъ вліяніемъ этого стремленія, тамъ міросозерцательные философы не должны надѣяться между прочимъ содѣйствовать успѣху философской науки и окончательно обосновать ее. Они, полагающіе цѣль въ конечномъ, они, которые хотятъ имѣть свою систему, настолько ко времени, чтобы жить сообразно ей, они не призваны къ этому. Тутъ нужно сдѣлать только одно: міросозерцательная философія должна сама отказаться вполнѣ честно отъ притязанія быть наукой и, благодаря этому, перестать смущать души—что и на самомъ дѣлѣ противорѣчитъ ея чистымъ намѣреніямъ—и тормозить прогрессъ научной философіи.

Ея идеальною цѣлью остается чистое міросозерцаніе, которое по самому существу своему не есть наука. И она не должна вводить себя въ заблужденіе тѣмъ фанатизмомъ научности, который въ наше время слишкомъ распространенъ и отвергаетъ все, что не допускаетъ «научно-точнаго» изложенія, какъ «ненаучное». Наука является одною среди другихъ одинаково правоспособныхъ цѣнностей. Мы выяснили себѣ выше, что цѣнность міросозерцанія въ особенности твердо стоитъ на своемъ собственномъ основаніи, что міросозерцаніе нужно разсматривать, какъ habitus и созданіе отдѣльной личности, науку же—какъ созданіе коллективнаго труда изслѣдующихъ поколѣній. И подобно тому, какъ и міросозерцаніе и наука имѣютъ свои различныя источники цѣнности, такъ имѣютъ они и свои различныя функціи и свои различные способы дѣйствія и поученія. Міросозерцательная философія учитъ такъ, какъ учитъ мудрость: личность обращается тутъ къ личности. Только тотъ долженъ обращаться съ поученіемъ въ стилѣ такой философіи къ широкимъ кругамъ общественности, кто призванъ къ тому своей исключительной своеобразностью и мудростью или является служителемъ высокихъ практическихъ—религіозныхъ, этическихъ, юридическихъ и т. п.—интересовъ. Наука же безлична. Ея работникъ нуждается не въ мудрости, а въ теоретической одаренности. Его вкладъ обогащаетъ сокровищницу вѣчныхъ значимостей, которая должна служить благополучію человѣ-

чества. И какъ мы выше видѣли, это имѣетъ исключительное значеніе по отношенію къ философской наукѣ.

Только тогда, когда въ сознаніи какого-либо времени осуществится всецѣлое разграниченіе этихъ двухъ философій, только тогда можно будетъ мечтать о томъ, что философія приметъ форму и языкъ истинной науки и признаетъ за несовершенность то, что было въ ней столько разъ превозносимо до небесъ и служило даже предметомъ подражанія, а именно: глубокомысліе. Глубокомысліе есть знакъ хаоса, который подлинная наука стремится превратить въ космосъ, въ простой, безусловно ясный порядокъ. Подлинная наука не знаетъ глубокомыслія въ предѣлахъ своего дѣйствительнаго ученія. Каждая часть готовой науки есть нѣкоторая цѣлостная связь умственныхъ поступковъ, изъ которыхъ каждый непосредственно ясенъ и совсѣмъ не глубокомысленъ. Глубокомысліе есть дѣло мудрости; отвлеченная понятность и ясность есть дѣло строгой теоріи. Превращеніе чаяній глубокомыслія въ ясныя раціональныя образованія — вотъ въ чемъ заключается существенный процессъ новообразованія строгихъ наукъ. И точныя науки имѣли свой длительный періодъ глубокомыслія; и подобно тому, какъ онѣ въ періодъ ренессанса въ борьбѣ поднялись отъ глубокомыслія къ научной ясности, такъ и философія—я дерзаю надѣяться—поднимется до этой послѣдней въ той борьбѣ, которая переживается нынче. А для этого нужна лишь подлинная опредѣленность цѣли и великая воля, сознательно направленная на цѣль и пользующая всѣ предоставленныя ей научныя теоріи. Наше время принято называть временемъ упадка. Я не согласенъ признать правильность такого упрека. Врядъ ли можно сыскать въ исторіи такой періодъ, который привелъ бы въ движеніе столько рабочихъ силъ и достигъ бы такихъ успѣховъ. Мы можемъ не всегда одобрить цѣли; мы можемъ также печалиться, что въ болѣе спокойныя и мирноживущія эпохи вырастали такіе цвѣты духовной жизни, какихъ мы не находимъ теперь и о которыхъ мы даже не въ состояніи мечтать. И все же, какъ бы ни отталкивало эстетическое чувство, которому такъ близко соотвѣтствуетъ наивная прелесть свободно произрастающаго, то, что мы все снова и снова утверждаемъ въ наше время нашей волей, все же сколь безконечно великія цѣнности кроются въ волевой сферѣ, поскольку великія воли находятъ лишь истинныя цѣли. Было бы очень несправедливо приписывать нашему времени стремленіе къ низшему. Кто въ силахъ пробудить вѣру, кто въ силахъ заставить понять величіе какой-либо цѣли и воодушевиться ею, тотъ безъ труда сыщетъ силы, которыя бы пошли въ этомъ направленіи. Я полагаю, что наше время по своему призванію — великое время; оно

только страдаетъ скептицизмомъ, разгромившимъ старые непроясненные идеалы. И потому именно оно страдаетъ слишкомъ слабымъ развитіемъ и безсильностью философіи, которая еще не достаточно крѣпка, не достаточно научна, чтобы быть въ состояніи преодолѣть скептическій негативизмъ (именующій себя позитивизмомъ) при помощи истиннаго позитивизма. Наше время хочетъ вѣрить только въ «реальности». И, вотъ, его прочнѣйшей реальностью является наука; и, стало-быть, философская наука есть то, что наиболѣе необходимо нашему времени.

Но если мы обращаемся къ этой великой цѣли, истолковывая тѣмъ смыслъ нашего времени, то мы должны ясно сказать себѣ и то, что мы можемъ достигнуть этого только однимъ путемъ, а именно: не принимая вмѣстѣ съ радикализмомъ, составляющимъ сущность подлинной философской науки, ничего предварительно-даннаго, не позволяя никакой традиціи служить началомъ и никакому, хотя бы и величайшему, имени ослѣпить насъ, но, наоборотъ, стремясь найти истинныя начала въ свободномъ изслѣдованіи самихъ проблемъ и въ свободномъ слѣдованіи исходящимъ изъ нихъ требованіямъ.

Конечно, мы нуждаемся также и въ исторіи. Разумѣется, не для того, чтобы погрузиться, какъ историкъ, въ тѣ связи развитія, въ которыхъ выросли великія философіи, но чтобы дать возможность имъ самимъ вліять на насъ согласно ихъ своеобразному духовному содержанію. И, на самомъ дѣлѣ, изъ этихъ историческихъ философій изливается намъ навстрѣчу, если только мы умѣемъ созерцательно внѣдриться въ нихъ, проникнуть въ душу ихъ словъ и теорій, философская *жизнь* со всѣмъ обиліемъ и силой живительныхъ мотиваціи. Однако, не черезъ философіи становимся мы философами. Только безнадежныя попытки родятся изъ стремленія оставаться при историческомъ, проявлять себя при этомъ только въ историко-критической дѣятельности и добиваться философской науки въ эклектической переработкѣ или въ анахронистическомъ возрожденіи. *Толчокъ къ изслѣдованію долженъ исходить не отъ философіи, а отъ вещей и проблемъ.* Философія же, по своей сущности, есть наука объ истинныхъ началахъ, объ истокахъ, о ριζώματα πάντων. Наука о радикальномъ должна быть радикальна, во всѣхъ отношеніяхъ радикальна, также и въ своихъ поступкахъ. И прежде всего она не должна успокаиваться, пока не достигнетъ *своихъ* абсолютно-ясныхъ началъ, т.-е. своихъ абсолютно-ясныхъ проблемъ, въ самомъ смыслѣ этихъ проблемъ предначертанныхъ методовъ и самаго низшаго слоя ясно-данныхъ вещей. Не слѣдуетъ только *никогда* предаваться радикальной безпредразсудочности и съ самаго же начала отожествлять

такія «вещи» съ эмпирическими «фактами», т.-е. дѣлать себя слѣпымъ передъ идеями, которыя, все же, абсолютно даны въ широкомъ объемѣ въ непосредственномъ созерцаніи. Мы слишкомъ еще рабы тѣхъ предразсудковъ, которые растутъ изъ Ренессанса. Человѣку, поистинѣ свободному отъ предразсудковъ, безразлично, откуда идетъ данное утвержденіе — отъ Канта или Ѳомы Аквинскаго, отъ Дарвина или Аристотеля, отъ Гельмгольца или Парацельса. Нѣтъ надобности въ требованіи все видѣть своими глазами; важно требованіе не отрицать видѣнное подъ давленіемъ предразсудковъ. Въ виду того, что въ наиболѣе вліятельныхъ наукахъ новаго времени, а именно математически-физикальныхъ, большая часть работы совершается согласно непрямымъ методамъ, мы слишкомъ склонны переоцѣнивать непрямые методы и не дооцѣнивать значеніе прямыхъ постиженій. Но по самому существу своему, поскольку она направляется на послѣднія начала, философія въ своей научной работѣ принуждена двигаться въ атмосферѣ прямой интуиціи, и величайшимъ шагомъ, который должно сдѣлать наше время, является признаніе того, что при философской въ истинномъ смыслѣ слова интуиціи, при феноменологическомъ постиженіи сущности, открывается безконечное поле работы и такая наука, которая въ состояніи получить массу точнѣйшихъ и обладающихъ для всякой дальнѣйшей философіи рѣшительнымъ значеніемъ познаній безъ всякихъ косвенно-символизирующихъ и математизирующихъ методовъ, безъ аппарата умозаключеній и доказательствъ.

О Логосѣ.

Статья Б. Яковенко.

„Quelli filosofi hanno ritrovata la sua amica Sofia, li quali hanno ritrovata questa unità. Medesima cosa a fatto è la Sofia, la verità, la unita".

Giordano Bruno.

ВСТУПЛЕНІЕ.

§ 1. На всей современности лежитъ печать одного общаго недуга—недуга расщепленности и разрозненности сознанія. Отъ него страдаетъ, конечно, и философское сознаніе. Съ одной стороны, замѣчается стремленіе жить за свой счетъ, пренебрегая традиціей и уже накопленными философскими богатствами. Съ другой стороны, и въ противовѣсъ этому, слышится призывъ къ старинѣ, къ прежнему, при полномъ презрѣніи къ настоящему. Оба эти болѣзненныя проявленія современной философской жизни, разумѣется, тѣсно связаны другъ съ другомъ: они вызываютъ другъ друга, слѣдуютъ другъ за другомъ, опираются другъ на друга, какъ и всѣ иныя противоположности. Тамъ, гдѣ господствуетъ поверхностное оригинальничанье, естественно, пробуждается потребность въ прошломъ, признанномъ и фундаментальномъ. Тамъ, гдѣ воцаряется традиціонализмъ, со всѣми своими предразсудками и уже сознанными ошибками, должно, разумѣется, возникнуть тяготѣніе къ оригинальному, новому. И нигдѣ, пожалуй, этотъ двойственный недугъ не былъ такъ силенъ и безпощаденъ, какъ у насъ въ Россіи. Отъ крайняго увлеченія нѣмецкимъ идеализмомъ, русское философское сознаніе балансировало къ столь же крайнему религіозному философизму; отъ этого самопотопленія въ религіозномъ переживаніи оно рѣзко перебросилось къ позитивистическому оригинальничанію и пренебреженію всѣмъ старымъ; и вотъ,

возмущенное философской поверхностностью позитивизма, оно въ послѣднія десятилѣтія съ новымъ увлеченіемъ взываетъ къ религіознымъ настроеніямъ, обрекая все остальное, какъ ересь, на умственное сожженіе. Между тѣмъ, совершенно ясно, что оригинальность и традиціонность не должны находиться въ антагонистическомъ отношеніи. Вѣдь только тамъ и возможна подлинная оригинальность философскаго творчества, гдѣ она является дѣтищемъ всего предыдущаго развитія, гдѣ она творчески пользуетъ все то, что было уже сдѣлано, и на прочномъ и традиціонномъ фундаментѣ возводитъ новое, доселѣ еще невиданное, зданіе. И, наоборотъ, только тамъ и возможенъ здоровый традиціонализмъ, гдѣ онъ знаменуетъ собою полноту основныхъ мотивовъ философскаго творчества и черезъ то служитъ прочной базой для новаго развитія. Подлинныя философскія новшества тѣсно связаны съ прошлымъ; они прямотаки растутъ изъ него. Подлинный философскій традиціонализмъ тѣсно связанъ съ грядущимъ; онъ прямо-таки требуетъ его и, стало быть, предрекаетъ будущее. Тому лучшее свидѣтельство сама исторія философской мысли, ибо всѣ дѣйствительныя созданія философскаго творчества обусловлены дружественнымъ сотрудничествомъ обоихъ мотивовъ, тогда какъ во времена упадка философскаго творчества оба мотива находятся въ глубочайшемъ антагонизмѣ. Такимъ образомъ, только въ интимной связи современности съ прошлымъ, только въ ихъ обоюдномъ взаимодѣйствіи и взаимопособленіи, заключается истинная гарантія плодотворности философствованій.

§ 2. Да и какъ можетъ быть иначе? Философія, по самому существу своему, есть нѣчто единое. Философія есть знаніе абсолютнаго. Такой она всегда была и всегда будетъ—во всѣхъ одеждахъ, во всѣхъ формулировкахъ, при всѣхъ обстоятельствахъ, во всѣ времена. Разнообразіе системъ, доходящее зачастую до ихъ взаимовраждебности, нисколько не вредитъ этому единству; скорѣе, наоборотъ, оно его обусловливаетъ. Ибо подлинное единство есть единство множественнаго. И именно такое интимное единство множественныхъ мотивовъ представляетъ собою философія. Исторія философіи наглядно показываетъ постепенный ростъ этого единства въ формѣ непрерывнаго выявленія все новыхъ и новыхъ его мотивовъ. Опираясь на всѣ предыдущія, каждая подлинно-новая система философіи выдвигаетъ на первый планъ какой-либо новый моментъ, одинаково со всѣми другими необходимый для полноты общаго философскаго единства. Этотъ процессъ выявленія необходимыхъ моментовъ философскаго знанія есть процессъ установленія философіи, какъ науки. Когда это свершится и философія выступитъ, какъ вполнѣ сложившаяся наука,—всѣ множественные историческіе моменты полу-

чатъ значеніе систематическое, и на мѣсто историческаго единства непрерывности станетъ систематическое единство гомогенности. То, что свершила каждая подлинная система философіи исторически, получитъ систематическую цѣну въ философской наукѣ; каждый исторически-явленный прогрессъ въ познаніи абсолютнаго обнаружится тогда, какъ особый и необходимый моментъ самого абсолютнаго. Разумѣется, не всякое философское переживаніе обладаетъ такимъ значеніемъ, не всякое философствованіе представляетъ собою интимный моментъ единой сущности философіи. Есть философствованія, созидающія на почвѣ уже содѣяннаго новыя зданія: таковы системы Платона, Плотина, Спинозы, Лейбница, Юма, Канта, Гегеля; онѣ подготовляютъ въ своей множественности будущее научное единство философіи. Но имѣются и иныя философствованія, возникающія въ философскомъ сознаніи не изъ интимныхъ, внутреннихъ побужденій философскаго творческаго развитія, а по мотивамъ, совершенно постороннимъ этому послѣднему; эти философствованія чужды подлинной философіи; они предлагаютъ новое, не оперевъ его на старое; они вызываютъ тѣни стараго, не обновивъ его духомъ сдѣланныхъ завоеваній. Такова, напр., философская современность, впроголодь живущая или за счетъ призрачной оригинальности, или за счетъ обветшалыхъ, хоть когда-то и властныхъ, идей. Эти философствованія, конечно, не нарушаютъ принципіальнаго единства подлинной философіи, ибо имъ нѣтъ мѣста въ ряду единыхъ въ своей множественности моментовъ подлинной философской спекуляціи. Ихъ значеніе чисто-отрицательное. Они показываютъ, чего должно остерегаться философское мышленіе, сознающее свою преемственность и свой непосредственный долгъ.

§ 3. Если потому, въ моменты, подобные современности, раздаются голоса о кризисѣ или распадѣ философіи, то они либо неправдоподобны и заблуждаются, либо имѣютъ явно въ виду не самую философію, а временныя философскія переживанія. И, на самомъ дѣлѣ, философія не знаетъ кризисовъ; болѣе того, она чужда имъ принципіально, по самому существу являемаго ею единства множественнаго. Кризисы переживаются философствованіемъ; философія остается всегда и повсюду сама собою въ своемъ неустанномъ самоутвержденіи и саморазвитіи. И это подтверждается уже тѣмъ, что, въ моменты объявленнаго духовнаго распада, философія всегда двигалась впередъ, обрѣтая новый элементъ своего множественнаго единства. Такъ, изъ софизма родилась система Платона, изъ александрійскаго эклектизма и крайней мистики вышла система Плотина, изъ поверхностнаго и отчаявшагося популяризма воспрянула система Канта и, наконецъ, изъ современнаго шатанія и

раздора высвобождается система Когена. Философія не знаетъ ни скачковъ, ни кризисовъ, будучи совершенно-постепеннымъ и неустаннымъ обнаруженіемъ своего объединеннаго абсолютностью множества. Кризисы и скачки переживаются философствованіемъ, переживаются тогда, когда оно уклоняется съ торнаго пути философской спекуляціи и отдаетъ дань постороннимъ мотивамъ. Потому, только тамъ, гдѣ философствованіе поднимается до сознанія полноты философскихъ тенденцій, только тамъ оно осуществляетъ въ себѣ новый шагъ философскаго творчества. И, наоборотъ, переживая кризисы, обращаясь вспять или открывая мнимо-невѣдомыя еще страны, философствованіе удаляется отъ подлиннаго философскаго пути, переставая быть адэкватнымъ требованіямъ единой философіи—науки. И въ наше время эта отщепленность философствованія отъ философіи чувствуется съ небывалой еще силой.

Данный очеркъ предназначается къ тому, чтобы показать исконное единство философскаго познанія. И для этого онъ избираетъ ту проблему, которая молчаливо либо высказанно всегда стояла въ центрѣ философскихъ размышленій. Философія, какъ познаніе абсолютнаго, всегда была сосредоточена на вопросѣ о томъ, какъ абсолютный принципъ относится къ преходящему и временному; ибо абсолютное только тогда и абсолютно, когда уясняетъ и обосновываетъ собою все. Этотъ вопросъ былъ формулированъ античнымъ міромъ, какъ проблема Логоса, и затѣмъ переданъ дальнѣйшей философіи. Вполнѣ понятно, что данный очеркъ именно на проблемѣ Логоса хочетъ показать единый ходъ развитія философской мысли и тѣмъ положить конецъ мнѣніямъ, нарушающимъ равноцѣнность подлинныхъ философскихъ системъ. И для этого сначала будетъ произведено историческое рядоположеніе характернѣйшихъ философскихъ системъ, а затѣмъ имъ дана систематическая оцѣнка.

ИСТОРИЧЕСКОЕ РЯДОПОЛОЖЕНІЕ.

§ 1. *Античная философія.* А). Философская мысль получила самостоятельное и независимое существованіе въ тотъ моментъ, когда передъ умомъ человѣческимъ ясно и раздѣльно была поставлена проблема сущаго. Въ этой проблемѣ философски было выражено основное убѣжденіе человѣческаго ума въ томъ, что существо вещей вѣчно и самодѣйственно, убѣжденіе, первоначально почерпнутое изъ темнаго и несознаннаго еще самонаблюденія и наивно распространенное по аналогіи на все сущее. Почти съ первыхъ же шаговъ своихъ философская мысль увидѣла, что такимъ всеопредѣляющимъ собою сущимъ никакъ не можетъ быть непосредственно данное и переживаемое. И тогда между сущимъ и непосредственно дан-

нымъ пролегла въ глазахъ философской мысли глубочайшая пропасть: рядомъ съ сущимъ встало кажущееся, рядомъ съ абсолютнымъ—относительное. Это изначальное философское пониманіе дѣйствительности было исторически закрѣплено и классически выражено элеатами, особенно Парменидомъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ была предопредѣлена судьба всей послѣдующей философіи: чтобы познать сущее, философская мысль должна была такъ или иначе объяснить изъ него непосредственно-данное, такъ или иначе избавить себя отъ чисто отрицательнаго и нестерпимаго противопоставленія абсолюта и релятива. Такимъ образомъ, философія была предопредѣлена стать и быть философіей Логоса, философіей примиряющаго абсолютность и относительность начала. И, дѣйствительно, въ отвѣтъ элеатамъ, Гераклитъ пытался обосновать систему матеріалистическаго логизма, согласно которой относительное являлось простымъ обнаруженіемъ порождающаго его сущаго—Логоса. Этимъ была установлена другая крайность, столь же мало удовлетворяющая, какъ первая. И потому вполнѣ естественно, что, достигнувъ своей зрѣлости, античный философскій духъ далъ двѣ системы чисто-примирительнаго характера. Если терминологически ученія Платона и Аристотеля и не отмѣчены понятіемъ Логоса, то по смыслу своему они сосредоточиваются какъ разъ на проблемѣ Логоса, т.-е. объединяющей абсолютное и относительное силы. Принято считать обоихъ представителями яркаго дуализма. Это такъ же невѣрно, какъ стараться сдѣлать изъ нихъ выраженныхъ монистовъ. Односторонними крайностями не характеризуются создатели философскихъ системъ. И Платонъ, и Аристотель искали полноты мотивовъ. Потому, ихъ ученія моно-дуалистичны, а основной проблемой является проблема объединенія первоначально разрозненныхъ принциповъ. Это основное направленіе ихъ мышленія сквозитъ повсюду: у Платона—и въ діалектическомъ ученіи о бытіи и небытіи, и въ гносеологическомъ ученіи о математическомъ познаніи, и въ космическомъ ученіи о міровой душѣ; у Аристотеля—и въ теистическомъ ученіи о Богѣ, и въ метафизическомъ ученіи объ имманентности формы и матеріи, и въ телеологическомъ пониманіи міра. Обѣ системы одинаково озабочены одной и той же проблемой Логоса, хоть и выражаютъ ее въ иныхъ терминахъ и не сосредоточиваютъ въ понятіи единой силы. И лучшимъ доказательствомъ тому являются послѣдующія ученія стоиковъ и Филона, вырастающія всецѣло на ихъ плечахъ и при этомъ уже явственно и терминологически сосредоточивающія философскую проблему на понятіи единой примирительной силы Логоса. Но у стоиковъ и Филона проблема Логоса находитъ снова одностороннее (или монистическое, или дуалистическое) разрѣшеніе. И это вызываетъ къ жизни философскую систему

Плотина, собирающую въ себѣ всѣ мотивы античнаго философствованія и разрѣшающую основную философскую проблему снова моно-дуалистически. Центральность проблемъ Логоса и здѣсь не подлежитъ сомнѣнію, несмотря на терминологическую нефиксированность и множественное истолкованіе примиряющей крайности силы. Она обнаруживается здѣсь и теистически, и метафизически, и космологически, и гносеологически, и телеологически. И въ этомъ смыслѣ система Плотина являетъ собою наиболѣе полное, а въ діалектическихъ одеждахъ, приданныхъ ей искусной рукою Прокла, и наиболѣе систематическое изложеніе основныхъ мотивовъ античной философіи [1]). Въ виду того, что предполагаемое повсюду ученіе о Логосѣ свое наиболѣе точное и наиболѣе типичное выраженіе нашло въ односторонникъ ученіяхъ стоиковъ и Филона, данный очеркъ, по самой задачѣ своей, долженъ остановиться на нихъ подробнѣе.

В). Абсолютное и относительное соединяются у стоиковъ потому, что первое является подлиннымъ началомъ послѣдняго. Абсолютное, какъ Логосъ, проникаетъ собою все сущее: матерію, міръ, человѣка. И, первымъ дѣломъ, абсолютное есть начало не только формы, но и матеріи. Въ матеріи оно обнаруживаетъ себя пассивно и алогично, чтобы затѣмъ на ней и въ связи съ нею обнаруживаться, какъ Логосъ. Этотъ Логосъ есть, во-первыхъ, дѣйственный принципъ, оформляющій матерію въ гармоническій міръ: ratio faciens, τὸ ποιοῦν. Но при этомъ онъ немыслимъ отдѣльно отъ матеріи; болѣе того, онъ по самому существу своему матеріаленъ, являясь ἡ τοῦ ὅλου ψυχή, матеріализированной пневмой, τόνος'омъ вещей, огнемъ, всепроникающимъ вселенную. Такимъ образомъ, во-вторыхъ, Логосъ представляется тончайшей матеріей. Какъ матеріальная первосила, онъ образуетъ собою весь міръ и является, въ-третьихъ, самимъ міромъ: id est mundo. Но такъ какъ міръ гармониченъ и одухотворенъ, Логосъ долженъ быть божественнымъ началомъ, разумомъ, одухотворяющимъ матерію и руководящимъ вселенной. И въ этой своей роли Логосъ есть, въ-четвертыхъ, νοῦς, κοινὸς τῆς φύσεως λόγος, rector custosque universi. Въ мертвой и неподвижной матеріи Логосъ является, въ-пятыхъ, оплодотворяющимъ началомъ: λόγος σπερματικός: изъ него, какъ изъ сѣмени, размножается вселенная черезъ посредство его агентовъ: λόγοι σπερματικοί. А эти сперматическіе логосы въ своемъ оплодотвореніи матеріи порождаютъ отдѣльныя вещи. Рас-

[1]) Такое значеніе Плотина чувствовалъ уже Гегель, см. его Vorlesungen uber die Geschichte der Philosophie въ S. Werke XV s. 37—68 (о Проклѣ тамъ же s. 71—92). Совершенно же ясно и опредѣленно высказалъ его Гартманъ въ своей Geschichte der Metaphysik II (1890 s. 106—176).

пространяя свою власть на всю вселенную, Божественный Логосъ обнаруживается, въ-шестыхъ, какъ полнѣйшая и непреоборимая необходимость вещей: Εἱμαρμένη, какъ великая всепричинная и всепричиняющая законность. Но, мало того, эта обсолютная необходимость Логоса есть, въ-седьмыхъ, опредѣляющій и міръ и Бога, все сущее, fatum, ἀνάγκη. Случай и свобода исключаются изъ вселенной. Зла и недостатковъ нѣтъ въ Богѣ, какъ въ цѣломъ. Они присущи лишь частямъ въ силу специфическихъ свойствъ самихъ этихъ частей. Въ общей же атмосферѣ Божественнаго Логоса они необходимы, какъ и все, и нисколько не нарушаютъ вселенскаго фатума. Болѣе того, они цѣлесообразны, такъ какъ тогда только совершается доброе и хорошее, когда его вызываетъ къ жизни противостоящее ему зло. Само по себѣ это зло не имѣетъ ни силы, ни значенія. Въ человѣческой душѣ Божественный Логосъ обнаруживается внутренно, какъ λόγος ἐνδιάθετος, внѣшне, какъ λόγος προφηρικός. Онъ заложенъ въ душѣ человѣка изначала, но развивается въ ней постепенно подъ вліяніемъ воспріятій. Созрѣвши, человѣческая душа поднимается въ своемъ разумѣ до Бога. И въ этомъ смыслѣ, въ-восьмыхъ, Логосъ является внутреннимъ закономъ человѣческой жизни, въ которомъ человѣкъ достигаетъ своего самосознанія и въ которомъ человѣку заповѣданъ истинный нравственный законъ. Однако, если съ космической точки зрѣнія человѣкъ и подчиненъ всецѣло міровому закону необходимости, если въ цѣломъ ducunt volentem fata, nolentem trahunt, то все же въ интимномъ уголкѣ человѣческой души существуетъ свобода выбора и поступка и возможность зла и несчастія. Отъ самого человѣка зависитъ добродѣтельно сообразовать свои дѣйствія съ живущимъ въ душѣ его закономъ Логоса или, нарушая божественныя предписанія, погрязать во злѣ, порокѣ и чувственности.—Таковъ глубоко-послѣдовательный космически и столь непослѣдовательный этически и религіозно матеріалистическій пантеизмъ стоиковъ [1]).

С). Абсолютное и относительное объединяются у Филона потому, что между ними промежутствуетъ рядъ болѣе абсолютныхъ или болѣе относительныхъ силъ, а среди нихъ господствующая надъ ними и поставляющая ихъ сила Божественнаго Логоса. Абсолютное—Богъ, есть существо всереальное и совершенно трансцендентное и міру, и человѣку, и познанію. Несомнѣнно только его существованіе, его всесовершенство и творческій приматъ его надо всѣмъ. Всѣ остальныя категоріи приложимы къ Богу только отрицательно. И въ соотвѣтствіи съ этимъ Богъ обнаружи-

[1]) См. M. Heinze: Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie (1872) s. 79—172; Prantl: Geschichte der Logik im Abendlande I (1855) s. 401—496; Zeller: Die Philosophie der Griechen III abth. 1. 3 aufl. (1880) s. 26—363.

вается и въ мірѣ, и въ человѣкѣ лишь косвенно, черезъ свою первосилу, черезъ свое Слово, черезъ Логосъ. Этотъ послѣдній является, первымъ дѣломъ, образователемъ міра, живой дѣйственной сущностью, заключающей въ себѣ первообразъ міра и человѣка. Какъ ἀρχέτυπον παράδειγμα, какъ ἰδέα ἰδεῶν, какъ τόπος ἰδεῶν, онъ содержитъ въ себѣ цѣлый міръ идей, міръ родовъ и видовъ, вселенную въ ея первичной идеальной задуманности; другими словами, множественность въ ея идеальнѣйшемъ единствѣ и первоединство въ его идеальномъ множествѣ. Но, какъ дѣйственная сущность, какъ орудіе творенія, Логосъ не только несетъ въ себѣ предначертаніе будущаго міра, но и способность привести ее въ исполненіе; онъ реализуетъ умопостигаемый міръ идей въ міръ дѣйствительныхъ вещей, будучи πατὴρ λόγων, распредѣлителемъ силъ, внутреннимъ мѣриломъ вещей. Образуя міръ, Логосъ является, далѣе, и его охранителемъ и поддержателемъ. Какъ основной законъ міра, онъ проникаетъ собою весь міръ, повсюду распространяя свое божественное господство, все наполняя собою (omnia implens). Онъ знаменуетъ собою высшій вселенскій разумъ, премудрость Божію, сообщенную міру, общее мѣсто всѣхъ силъ, руководящихъ міромъ, общую связь вещей и внутреннюю сущность міра, который является какъ бы его одеждой. Міръ есть отпечатокъ, истеченіе Логоса, видимый Логосъ, большой божественный человѣкъ (μέγας ἄνθρωπος). Особенно близкое отношеніе имѣетъ, далѣе, Божественный Логосъ къ человѣческой душѣ. Въ немъ человѣческія души имѣютъ свой прямой источникъ, свой прообразъ. Этотъ прообразъ изливается въ нихъ черезъ посредство идеальнаго или небеснаго человѣка, съ котораго онѣ отпечатаны и къ которому стремятся. Такимъ путемъ Логосъ становится идеаломъ, цѣлью человѣческаго существованія. Въ уподобленіи Логосу только можетъ достичь человѣкъ и безсмертія, и счастья. Создавъ людей по образу своему и подобію, Логосъ является и ихъ охранителемъ и руководителемъ. Тутъ обнаруживается его громадное нравственное значеніе. Созданный по образу и подобію Божію свободнымъ, человѣкъ оттягивается злымъ, небожескимъ принципомъ матеріи къ землѣ, къ низинамъ; болѣе того, человѣкъ грѣшитъ и нуждается въ сверхъестественной помощи для своего очищенія. Въ отвѣтъ на это Логосъ является провозвѣстникомъ и носителемъ Божеской милости. Онъ обнаруживается, при этомъ, какъ высшая добродѣтель, какъ высшій нравственный законъ, какъ высшая мудрость Божьяго Слова, какъ Божественный ангелъ, ниспосланный въ міръ, какъ совѣсть разума, освѣщающая душу человѣка. Всѣ посредническія функціи несетъ на себѣ Логосъ, космическія столь же, сколь и этическія. Онъ причастенъ обѣимъ крайностямъ, и абсолютной Божественности, и относительности міра вещей: ἡ μεταξὺ φύσις θνητοῦ καὶ

ἀθανάτον γένους. И въ этой своей роли онъ является, то какъ кормчій, то какъ намѣстникъ, то какъ второй Богъ, то какъ слуга Божій, то какъ передатчикъ, то какъ вѣстникъ, то какъ священникъ, то какъ представитель народа іудейскаго, то какъ слабый Свѣтъ, то, наконецъ, какъ Моисей. Черезъ Логосъ творитъ Богъ міръ и человѣка, чтобы черезъ него же возвратить міръ въ лицѣ человѣка обратно въ лоно свое [1]). Таковъ дуализмъ Филона, соединяющій въ себѣ древне-еврейскій монотеизмъ съ греческими космическими и онтологическими идеями.

§ 2. *Христіанская философія.* А). Въ системѣ неоплатониковъ, созданной Плотиномъ и діалектически оформленной Прокломъ, античный міръ спѣлъ свою лебединую пѣсню. Къ этому времени повсюду: въ жизни, въ наукѣ, въ религіи, все рушилось. Былъ полный распадъ ума, сердца и воли. Въ философіи скептицизмъ, мистицизмъ и эклектизмъ одинаково толкали къ импрессіонизму. Мысль стала служанкой чувствъ и искала удовлетворенія въ апокалиптическихъ выдумкахъ гностиковъ. Черезъ Филона монотеизмъ еврейскаго народа вступилъ въ соединеніе съ отмирающимъ политеизмомъ, давая по себѣ самыя странныя и причудливыя сочетанія. И вполнѣ естественно, что въ этомъ хаосѣ ума и чувствъ родилось ожиданіе новой жизни, новой религіи, новой философіи. На всѣхъ сердцахъ, на всѣхъ умахъ лежала печать нестступныхъ чаяній; всѣ груди томились по чемъ-то—не то прошедшемъ, не то грядущемъ. И какъ бы въ отвѣтъ на эти чаянія, Христосъ принесъ новый міръ на землю. Въ его всепокоряющей проповѣди Богосознанія и Богочеловѣчества умъ и чувство воспряли съ новой силой [2]). И философія, вслѣдъ за другими жадно прильнула въ этому чудесному источнику новой жизни. Сначала робко и подражательно, она все болѣе и болѣе раскрывалась на новой почвѣ, оживляя свои старыя идеи новымъ духомъ ученія Христова. Такъ возникла христіанская философія, едва намѣчающаяся въ четвертомъ Евангеліи и проповѣдяхъ Ап. Павла, уже явственно обнаруживающаяся въ твореніяхъ первыхъ Отцовъ Церкви и, черезъ Климента Александрійскаго, впервые явно и пространно систематизирующаяся въ трудахъ Оригена. Здѣсь снова чисто-философски поставлена проблема абсолютнаго; здѣсь снова она выражается въ проблемѣ Логоса.

---

[1]) См. Heinze: Die Lehre vom Logos s. 204—297; кн. С. Трубецкой: Ученіе о Логосѣ (Собр. Сочин. т. IV. 1906), стр. см. главу о Филонѣ, Ritter: Geschichte der Philosophie: VI (1834) s. 408—492; Zeller: Die Philosophie der Griechen III. 2 abth. 3 aufl. (1881) s. 338—418,

[2]) Все это неподражаемо представлено въ прекрасной и въ своемъ родѣ единственной книгѣ кн. С. Трубецкого: Ученіе о Логосѣ (Собр. Сочиненій т. IV 1906) стр. 313—454.

Этимъ предрѣшается вся дальнѣйшая судьба христіанской философіи: она либо все больше и больше погружается въ подлинную философскую спекуляцію, все болѣе и болѣе проникаясь античнымъ духомъ, какъ это имѣетъ свое мѣсто у Григорія Нисскаго, Псевдо-Діонисія Ареопагитика, Максима Исповѣдника, Скота Эріугены [1]); либо она постепенно отстраняется отъ философской спекуляціи, сосредоточиваясь на обоснованіи чисто-церковныхъ догмъ и на мнимо-философскомъ развитіи чисто-религіозныхъ ученій, какъ то имѣетъ свое мѣсто отчасти у Августина, явственно у Ансельма и всецѣло въ средневѣковой схоластикѣ, завершившейся мнимо-философскимъ интеллектуализмомъ Ѳомы Аквинскаго и безграничнымъ номинализмомъ Дунса Скотуса. Изъ этихъ двухъ теченій только первое, т.-е. христіанская философія Восточной церкви, можетъ претендовать на истинно-философское значеніе, такъ какъ второе, сдѣлавъ изъ философіи простую служанку религіозно-этической догматики, тѣмъ самымъ наложило на весь періодъ Средневѣковья афилософскій отпечатокъ. Потому, данный очеркъ остановится только на первомъ теченіи, на болѣе дуалистической системѣ Оригена и на болѣе монистической системѣ Эріугены.

В). Абсолютное и относительное находятъ свое объединеніе у Оригена въ актѣ творенія міра, совершаемомъ Богомъ изъ вѣчности черезъ Сына и Духа Святого. Богъ единъ въ своей троичности; троично только его первопроявленіе. Богъ Отецъ, изъ котораго (ἐξ αὐτοῦ) все становится, недѣлимъ, простъ, пребывающъ въ своей самости. Въ мірѣ онъ обнаруживается не субстанціально, а дѣйственно и въ провидѣніи. Уму человѣка онъ доступенъ лишь въ прирожденной ему божественной милости. Чтобы постичь эту милость, человѣкъ долженъ отряхнуть все земное, отрѣшить всѣ земные признаки. Въ этомъ отрицаніи всего преходящаго Богъ обнаруживается человѣку черезъ своего Сына, самъ по себѣ будучи высшимъ благомъ, подлиннымъ сущимъ (ὁ Αὐτοθεός). Сынъ Божій, черезъ котораго (δι' αὐτοῦ) все созидается, сохраняется и управляется, есть высшій свѣтъ-высшая жизнь, живое Слово Божіе, Αὐτόλογος, Αὐταλήθεια, ἰδέα ἰδεῶν. Рожденный, несотворенный, единосущный Отцу, онъ совѣченъ ему и сосубстанціаленъ; онъ сынъ по участію, а не по милости; онъ не созданъ изъ ничего. Но, будучи, подобно Отцу своему, безконечно единъ, онъ въ противоположность ему и множественъ, какъ идея идей. Πολλὰ ἄν ἀγαθὰ ὁ Σωτὴρ. Черезъ него Богъ творитъ міръ. In hoc ergo principio, id est in Verbo, Deus coelum et terram fecit. Онъ нисходитъ отъ Бога къ вещамъ и времени. И потому онъ, все же, не равенъ Богу Отцу по своей Боже-

[1]) Обычно говорятъ Скотъ Эригена, это не соотвѣтствуетъ истинѣ. О чемъ см. Baeumker въ Jahrbücher für Philosophie und speculative Theologie (1893) г. 342.

ственности. Богъ есть благо, Сынъ—только образъ доброты: онъ не само благо, онъ только благъ. Богъ есть πρώτος δημίουργος, источникъ Божественности, Сынъ же—лишь источникъ разума, только блескъ Божьей славы, только лучъ Божьей мощи. И подобно Сыну, Духъ святой, въ которомъ (εἰς αὐτόν) все находитъ свою цѣну и который есть αὐτὸ Πνεῦμα, хоть и совѣченъ и сосубстанціаленъ Отцу и Сыну, уступаетъ Богу въ силѣ; уступаетъ въ ней даже Сыну. Онъ только какъ бы матерія Божьихъ милостей. Въ немъ находитъ свое субстанціальное осуществленіе исходящее отъ Отца и управляемое Сыномъ милосердіе Божіе. Въ Сынѣ своемъ и черезъ Духа творитъ Отецъ отъ вѣка и изъ ничего субстанціально-чуждый ему міръ. Онъ творитъ его вѣчно и въ одномъ актѣ. Но, безконечное въ Богѣ, это твореніе становится въ себѣ самомъ конечнымъ. Сотворенный первоначально совершеннымъ, духовнымъ, небеснымъ, міръ въ первородномъ грѣхѣ теряетъ эти качества (такъ какъ они были сообщены ему случайно, а не по существу). Съ грѣхопаденіемъ его первичная духовная, нетѣлесная матеріальность становится тѣлесной, а чистый духъ превращается въ связанную съ тѣломъ душу. Это перерожденіе созданій не есть новый актъ творенія, а простая трансформація, хоть и не предуставленная въ планѣ творенія, но предвидѣнная Богомъ. Созданный міръ единъ, множественны лишь его перемѣны. Вмѣстѣ съ матеріализаціей духа возникаетъ и міръ матеріальныхъ вещей, примѣненныхъ къ новому существованію падшаго духа предвѣдѣніемъ Божьимъ. Такъ, небесный Іерусалимъ превращается въ лѣствицу все болѣе и болѣе матеріальныхъ формъ.—Но согрѣшившій человѣкъ, съ одной стороны, сохранилъ въ душѣ своей интеллигибильное чувство Бога, αἴσθησις οὐκ αἰσθητή, разумность. Съ другой стороны, велика милость Божья и онъ послалъ человѣку Искупителя. Жизнь міра есть возвращеніе человѣка Богу; исторія міра есть воспитаніе человѣка Богомъ черезъ Логосъ. Въ Логосѣ Богъ сталъ Человѣко-Богомъ, чтобы человѣкъ вернулся снова къ Богу. Всякая душа по существу своему безсмертна. Всякая душа воскреснетъ. И дьяволъ долженъ возродиться въ духѣ, ибо зло не безгранично. Тогда настанетъ всеобщее спасеніе, и человѣкъ узрѣетъ Бога безъ посредниковъ. Небесный Іерусалимъ возстановится. Таково ученіе Оригена, безграничный спиритуализмъ вселенной, приводящій діалектически религіозное начало къ его концу, а религіозный конецъ къ его началу [1]).

С) Абсолютное соединяется съ относительнымъ у Эріугена, изли-

[1]) См. Contra Celsus VI, 64,6 5; I, 48. In Iohan II, 1.; I. 22. Selecta in Psalmum CXXXV f. 883. De principiis I гл. 2 § 4; V гл. 6 § 2 см. Denis: De la philosophie d'Origene (1884). p. 63 — 406. Ritter: Geschichte der Philosophie V (1841) s. 465—564.

ваясь твораественно въ міръ вещей (Deus enim et supra omnia et in omnibus est). Единый въ себѣ, Богъ троиченъ въ лицахъ. Самъ по себѣ, какъ Богъ-Отецъ, онъ выше всего и больше всего (super vel plusquam). Онъ абсолютно безформенъ и простъ. Онъ примиряетъ всѣ противорѣчія и въ этомъ смыслѣ nihilum non immerito vocitatur. Богъ не знаетъ своей сущности, и въ этомъ незнаніи онъ лучше всего познаетъ свою сущность, ибо остается безусловно единымъ. Въ Сынѣ своемъ рожденномъ и несотворенномъ полагаетъ Отецъ начало всему. Сынъ Божій, Слово Божье, Логосъ, есть и вторая Ипостась и идея міра. Въ немъ Божественное единство становится множественно. Духъ Святой, третья Ипостась, выполняетъ то, что творитъ Отецъ черезъ Сына, т.-е. міръ бытія. Этотъ міръ, творимый Отцомъ въ Логосѣ отъ вѣка и изъ ничего, т.-е. изъ себя самого до-творенія, первично идеаленъ и духовенъ. Въ него изливается Богъ черезъ Логосъ. Міръ есть ставшій Богъ. Онъ отличается отъ Бога лишь какъ слѣдствіе отъ причины. Потому, Богъ не былъ раньше созданія міра, а міръ безусловно необходимъ и единственъ, какъ единственно возможное проявленіе Божественной причины. Идеальный міръ общъ; черезъ діалектику отрицанія онъ раскрывается въ міръ конкретныхъ родовъ и видовъ. Содѣйствіемъ идеальныхъ сущностей (формъ) первичнаго міра, представляющихъ собою какъ-бы первоначальную матерію міра, создается земной міръ тѣлъ. Этотъ міръ положенъ Богомъ изъ вѣчности во времени и, стало быть, имѣетъ начало. Въ этотъ міръ изливается Богъ, въ немъ обнаруживается черезъ Логосъ изъ своего первичнаго и сверхпонятнаго Ничтожества, ибо Богъ есть переполненіе Доброты. Изливаясь въ конкретный міръ, Богъ есть все: и творецъ, и сотворенное. Non duo debemus intelligere Deum et creaturam, sed unum et ipsum. Но въ то же время Богъ выше міра, не исчерпываясь нисколько въ твореніи. Богъ создалъ человѣка по образу и подобію своему. Какъ и Богъ, человѣкъ не зналъ себя, былъ подлинно духовно нагъ. И тѣло его было духовное, небесное. То былъ идеальный, типичный человѣкъ. Въ немъ, какъ въ микрокосмѣ, были предначертаны всѣ другія творенія. Въ своей свободной волѣ человѣкъ согрѣшилъ. Тѣло его матеріализировалось, предначертанный въ немъ міръ одѣлся въ тѣлесность, а духовные глаза человѣка раскрылись, и позналъ онъ себя самого, свою духовно-тѣлесную наготу. Такъ въ грѣхѣ родилось самосознаніе и матеріальный міръ вещей. Паденіе человѣка не измѣнило первичный планъ Божественнаго творчества; оно только придало ему новую земную окраску; ибо міръ, все равно, долженъ былъ вернуться къ Богу въ силу самого діалектическаго порядка въ самопроявленіи Творца. Deus est igitur principium medium et finis. Паденіе человѣка вызвало только необходимость милости Божіей и

Искупителя. Черезъ страданія вочеловѣчившагося Логоса міръ освободится отъ зла, которое невѣчно. Творчество кончится и наступитъ рай. Слѣдствія вернутся къ причинамъ, тѣло одухотворится, а души снова подымутся въ царствіе небесное. Онѣ образуютъ тамъ іерархію духовныхъ существъ по своей чистотѣ и близости Богу. Зло исчезнетъ совершенно; но не исчезнетъ наказаніе, вѣчно сохраняющееся въ аду самосознанія содѣяннаго зла. Таково теистическое ученіе Эріугены, столь склонное къ пантеизму неоплатониковъ и такъ энергично бѣгущее отъ него въ христіанское ученіе Церкви [1]).

§ 3. *Философія XIX столѣтія*. А). Изъ цѣпей схоластическаго сна философія пробуждается подъ вліяніемъ трехъ мотивовъ: обоснованія подлинно-научнаго знанія, возстановленія античной философіи, живого чувства истинной сущности христіанства. Эти три мотива поразительно ясно выступаютъ на протяженіи всей новой философіи отъ Ренессанса и до Канта. Особенно ясны они у Николая Кузанскаго, Бруно, Декарта, Спинозы и Лейбница. Но съ теченіемъ времени первый изъ нихъ, мотивъ научнаго познанія, постепенно заявляетъ о себѣ все сильнѣе и сильнѣе, выражаясь философски въ проблему познанія. Тому свитѣтельство—поиски Декарта за новымъ методомъ, геометрическое изложеніе системы Спинозы, психологическія изслѣдованія Локка, Юма и шотландской школы, и неустанное стремленіе Лейбница создать scientia universalis. Этотъ мотивъ свое чистое, свободное и отъ космизма и отъ эмпиризма выраженіе получаетъ только у Канта. И этимъ создается новая эпоха философіи. Въ противоположноссь метафизикамъ, центръ философствованія переносится съ вещей на познаніе, въ которомъ только и доступны вообще вещи; въ противоположность эмпиристамъ утверждается, что познаніе не есть психологическій процессъ, а есть наука, система чистообъективныхъ положеній. На этой новой почвѣ самостоятельнаго познанія, Кантъ рѣшаетъ старую проблему абсолютнаго. Абсолютное, вещь въ себѣ, недоступно по своей сущности. Равно недоступна сама по себѣ и чистая матерія. Въ сферѣ познанія и бытія, и абсолютное, и матерія обнаруживаются лишь во взаимосочетаніи, создавая міръ явленій, міръ вещей, и отсвѣчиваясь въ немъ только идеально, въ качествѣ безконечно далекихъ трансцендентальныхъ идей. Нисходя со своихъ небесъ, абсолютное проявляется въ связи съ матеріей, какъ надѣленная синтетической силой оформленія (категоріализаціи), трансцендентальная апперцепція, сознаніе вообще, а матерія въ связи съ формами, какъ про-

[1]) De divisione naturae I, 11,14, 15, 68, 72; II 32; III 17, 19, 20; IV 5. ср. Christlieb: Leben und Lehre des J. Scotus Erigena (1860) 128—435. Ritter: Geschichte d. Philosophie VII (1844) S. 206—296.

странственно и временно данное воспріятіе. Въ подведеніи воспріятій подъ категоріи заключается смыслъ познанія и вещей. Матеріальная чувственность воспріятій дѣлаетъ для человѣка невозможнымъ полное постиженіе міра и идеальнымъ—путь къ совершенной категоріализаціи. Міръ доступенъ намъ всецѣло только съ формальной стороны, а не по своему содержанію. Только въ моральномъ сознаніи мы поднимаемся до полнаго постиженія абсолютнаго, освободившись отъ чувственности; и только въ эстетическомъ созерцаніи открывается намъ совершенное примиреніе формы и содержанія, идеала и реальности.—Дуализмъ тѣсно связанъ у Канта съ монистическими стремленіями. И это незамедлило обнаружиться тотчасъ же. Саломонъ Маймонъ въ своемъ замѣчательномъ ученіи критическаго скептицизма еще болѣе подчеркнулъ пропасть, разверзающуюся между формой и матеріей, распространивъ матеріальную неопредѣленность даже на естественно-научное познаніе. Наоборотъ, Фихте старался привести форму и матерію къ одному знаменателю, отодвинувъ ихъ принципіальную разницу на самый край системы, но не бывши въ состояніи совершенно избавиться отъ этой изначальной двойственности абсолютнаго и относительнаго. Оба направленія характернѣе всего запечатлѣлись въ ученіяхъ Фриса и Гегеля. Потому данный очеркъ остановился на нихъ въ отдѣльности.

В). Абсолютное по Фрису есть разумъ. Въ нашемъ человѣческомъ познаніи разумъ этотъ, самъ по себѣ, отсвѣчивается въ качествѣ трансцендентальной идеи Божества — Первопричины, являясь недостижимымъ идеаломъ. Въ связи съ матеріей нашего познанія абсолютный разумъ обнаруживается чисто-отрицательно, ибо неадэкватенъ въ своей трансцендентности ни одному имманентному опредѣленію. Между такими отсвѣтами абсолютнаго разума и реально-имманентной относительностью чувственныхъ данныхъ заключается атмосфера нашего познанія и нашего міра явленій. Она характеризуется стремленіемъ открыть въ каждомъ данномъ чувственности непосредственное и обязательное познаніе и этимъ, съ одной стороны, проникнуть ближе къ разуму, а, съ другой стороны, разсудочно оформить субъективный матеріалъ чувствъ. Наше познаніе чисто-рефлективно. Оно направлено на разсудочное истолкованіе и обоснованіе преходящихъ ощущеній и воспріятій. Совершенное проложеніе такого обоснованія чисто-идеально для человѣческаго познанія, ограниченнаго и временно и пространственно матеріаломъ чувствъ. Для человѣка оно фиксируется въ идеалѣ сознанія вообще. Въ своемъ постоянномъ контактѣ съ чувственнымъ матеріаломъ это сознаніе тоже случайно и требуетъ обоснованія на абсолютномъ идеалѣ intellectus architypus. Только въ волѣ и религіозномъ переживаніи пере-

ступаемъ мы негативныя рамки познанія и постигаемъ Божество, какъ реальный принципъ, открывающійся намъ не спекулятивно, а эстетически. Таковъ антропологическій дуализмъ Фриса, обострившій заложенные въ Кантѣ начатки метафизической психологіи и негативной теологіи [1]).

С) Абсолютное для Гегеля есть сама сущность, самый смыслъ относительнаго; его законъ и его становленіе. Оно есть само относительное въ его цѣльности. Разумъ есть и разсудокъ, и чувственность. Онъ есть и понятіе и вещь. Потому, онъ выше ихъ всѣхъ, заключая ихъ всѣхъ въ себѣ въ качествѣ своихъ моментовъ. Онъ есть и свое начало и свой собственный конецъ. Онъ есть и каждое изъ своихъ проявленій и всѣ они вмѣстѣ. Онъ есть самополагающая, въ-себѣ-себя-и-для-себя полагающая идея, абсолютный методъ, абсолютная наука, абсолютное познаніе. И въ этомъ своемъ самобытіи онъ есть абсолютная самодіалектика, абсолютное саморазвитіе. Онъ есть безконечно-конечный кругъ самоопредѣленій: въ своемъ первомъ опредѣленіи онъ предрекаетъ уже свое послѣднее проявленіе; а въ этомъ послѣднемъ онъ уже снова начинаетъ опредѣляться. Въ каждомъ моментѣ своемъ онъ весь и ни въ какомъ изъ нихъ не исчерпывается. Это — безконечноглавая гидра, неуловимый Протей. Онъ начинается въ неначинаніи; въ себѣ, какъ въ чужомъ; въ бытіи, какъ въ ничто. Онъ начинаетъ извнѣ, чтобъ стать въ себѣ; трансцендентно, чтобъ быть имманентнымъ. Изъ ничто, изъ полнаго хаоса и несуществованія переходитъ онъ къ бытію, такъ какъ бытіе его уже предопредѣлено въ его первичномъ ничтожествѣ. Изъ бытія онъ діалектически развивается въ сущность, изъ сущности въ понятіе; въ понятіи онъ достигаетъ самосознанія, т. е. поворота къ себѣ самому, а черезъ рядъ новыхъ діалектическихъ переходовъ—своего высшаго идейнаго совершенства. Въ идеѣ абсолютный разумъ возвращается къ себѣ самому, исполнивъ собою всю массу діалектическаго бытія. И въ этой высшей исполненности, въ этой высшей самотожественности, онъ снова становится ничто именно потому, что есть все что-то. Таковъ конкретный идеализмъ Гегеля, въ искусной діалектической формѣ его Логики повторяющій то абсолютное саморазвитіе разума, которое въ болѣе эмпирическихъ одеждахъ выступаетъ въ Феноменологіи [2]).

[1]) Fries: Neue oder antropologische Kritik der Vernunft (2 Aufl. 1831) I s. 232 ff, 273, 298, 331 ff. II 10, 17, 41, 44 f, 78 f, 83, 139, 150 ff, 173 f, 179 ff, 216 ff, 272—291, 316—342; III 159 ff, 230—258, 361 ff.

[2]) Werke Bd. I philosophische Abhandlungen (1845) s. 19, 22 f, 24 ff, 33, 42, 45 ff, 63, 70, 90 f, 165 f, 168 ff, 174 ff, 184 f, 190f , 195 ff, 207 f, 218 ff, 239, 264 f. Bd. III: Wissenschaft der Logik S. 6 ff, 20 ff, 29 ff, 35 f, 40 f, 43 f, 54 f, 59—74, 263—379, 394; Bd. IV dasselbe s. 120—161, 185—199; Bd. V dass. S. 5—31, 35—75, 118, 262—274, 304—319, 327—353.

Современная философія. А). Высота и «сверхчеловѣчность» Гегелевской системы, внѣшне облеченной еще вдобавокъ въ сухую схоластическую форму діалектики, ея невѣроятное высокомѣріе и претензія на безусловную гегемонію отвратили отъ нея умы и вмѣстѣ съ новымъ расцвѣтомъ научнаго мышленія вызвали къ жизни матеріалистическую метафизику. Эта послѣдняя быстро смѣнилась такъ называемой критической или гипотетической метафизикой спиритуализма въ системахъ Фехнера, Гартманна, Лотце и Вундта. Но гипотетизмъ этой метафизики, по самому существу своему двусмысленный, не могъ удовлетворить философскій духъ. Одновременно небывалый ростъ научныхъ знаній требовалъ пересмотра проблемы познанія. И философія возвратилась, потому, къ Канту. Въ результатѣ всѣхъ этихъ движеній возникло новое теченіе, стремящееся въ новой формѣ дать систему Канта, использовавъ все, что было сдѣлано съ тѣхъ поръ, и философіей, и наукой, и всеобщей культурой. Это движеніе, носящее имя трансцендентальнаго идеализма, свое наиболѣе характерное проявленіе нашло въ двухъ ученіяхъ: въ дуалистическомъ телеологизмѣ Риккерта и монистическомъ идеализмѣ Когена.

В). Абсолютное, по Риккерту, лежитъ совершенно за предѣлами бытія и познанія въ качествѣ трансцендентнаго долженствованія или трансцендентной, въ себѣ независимой, цѣнности. Въ познаніи и бытіи оно проявляется въ формѣ категоріальной необходимости, идеально обосновывающей собою бытіе и познаніе, въ видѣ системы идеальныхъ формъ, конститутивно опредѣляющихъ объективную дѣйствительность. Эта дѣйствительность слагается изъ категоріальной формы и чистой матеріи въ актѣ познавательнаго признанія трансцендентнаго долженствованія. Такой актъ идеаленъ человѣческому познающему сознанію, такъ какъ оно ограничено въ своей дѣятельности рефлексивной работой въ понятіяхъ. Объективная дѣйствительность является для него идеальной задачей со своей категоріальной стороны и абсолютной и недостижимой идеей со стороны своего содержанія. Эта идеальность фиксируется терминомъ «сознанія вообще», которымъ запечатлѣвается категоріальная идеальность познавательнаго акта по сравненію съ обычнымъ разсудочно-чувственнымъ познаніемъ. «Сознаніе вообще» является, такимъ образомъ, промежуточнымъ звеномъ между абсолютной трансцендентностью и совершенной матеріальной относительностью: оно стоитъ посерединѣ между Божественнымъ познаніемъ, въ единомъ актѣ имѣющемъ весь міръ, и человѣческимъ познаніемъ, распадающимся на безконечное множество временныхъ актовъ; оно стоитъ, далѣе, посерединѣ между абсолютной формой и абсолютной матеріей, и, наконецъ, оно соединяетъ своей фор-

мальной идеальностью высшую трансцендентную форму и міръ вещественнаго бытія [1]).

С). Абсолютное есть для Когена внутренній принципъ, двигатель и совершитель относительнаго. Сущее есть чистое познаніе, чистая научность. Научность же есть законъ, методъ. Потому абсолютное есть законность законности, методичность методичности. И въ этомъ своемъ значеніи оно строитъ предметъ, конкретное бытіе, черезъ свои самоположенія, чистыя сужденія и чистыя категоріи. Построяя свой предметъ, абсолютное познаніе построяетъ самого себя и въ своей построяемости задано себѣ, какъ абсолютная задача, какъ абсолютная проблема относительнаго. Можно сказать одновременно, что абсолютное есть и сама предметность и сама проблематичность, и само бытіе и само бываніе. Оно есть безусловный и въ себѣ замкнутый кругъ чистаго познанія. Въ самопостроеніи абсолютное начинаетъ сужденіемъ построенія, т.-е. самопоставленіемъ себя изъ ничто, какъ того, что раньше всякаго что-то. Дальнѣйшимъ шагомъ является самопоставленіе математическое, знаменующее собою основной базисъ чистой научности. За математическимъ сужденіемъ слѣдуетъ естественно-научное, созидающее субстанціальную, законную и цѣлесообразную предметность. Въ цѣлесообразности абсолютное полагаетъ себя, какъ понятіе, т.-е. какъ законченный въ своей проблематичности предметъ, и указуетъ въ этомъ самоосознаніи абсолютнымъ своей собственной предметной проблематичности путь назадъ, къ исходнымъ началамъ, который и совершается въ модальномъ сужденіи, возвращающемъ предметность обратно къ основополагающей ее необходимости самопорожденія изъ ничто. Такимъ образомъ, абсолютное и относительное совпадаютъ у Когена въ безусловномъ и безконечномъ монизмѣ чистаго движенія чистаго познанія [2]).

СИСТЕМАТИЧЕСКОЕ СРАВНЕНІЕ.

§ 1. А). Три основныхъ типа философской мысли были только-что рядоположены исторически въ ихъ на первый взглядъ столь глубокой, принципіальной разности. И нельзя лучше отмѣтить эту бросающуюся въ глаза ихъ различность, какъ обозначивъ ихъ именами космизма, теизма и гносеологизма. Дѣйствительно! Античная философія глубоко про-

[1]) Gegenstand der Erkenntniss (1904) s. 110 ff, 125 ff, 142—158, 168 ff, 175—183, 185—203, 205 ff, 223 ff. См. также: Zwei Wege der Erkenntnisstheorie въ Kantstudien XIV Heft 2 (1909).

[2]) Logik der reinen Erkenntniss (System der Philosophie I 1902) S. 10—34, 41—62, 65—77, 86 , 267—332, 341 , 428—445, 499—320.

никнута стремленіемъ понимать все сущее, какъ космическій Логосъ, или представляющій собою всю вселенную, или ее въ себѣ обосновывающій. Этому соотвѣтствуетъ сосредоточіе греческой философской мысли на интеллектуальномъ созерцаніи, которому Плотинъ въ своемъ ученіи о θεωρία далъ самое полное и законченное выраженіе [1]). Съ этимъ въ связи стоитъ и то, что Платонъ увѣнчалъ зданіе своей философіи чисто-космическимъ изложеніемъ ея въ Тимеѣ. — Христіанская философія въ противоположность античной питается изъ источника Христова Богосознанія, изъ Логоса супранатуралистическаго, спиритуальнаго, Божественнаго. Не въ созерцаніи, а въ вѣрѣ и дѣлахъ, въ религіозномъ сопереживаніи Богочеловѣчества, видитъ она путь къ Богу. И міръ представляется ей не столько въ космическомъ, сколько въ религіозно-этическомъ освѣщеніи, будучи результатомъ Доброты и Милосердія Божія. Христіанство видитъ въ мірѣ проявленіе сверхкосмическаго, личнаго Бога: на мѣсто космической силы Логоса оно ставитъ божественную личность Сына Божія, т.-е. Логосъ теическій.—Наконецъ, новое время сосредоточивается на проблемѣ познанія, изъ нея и въ ея терминахъ рѣшая всѣ остальныя проблемы. Мѣсто античнаго космическаго и христіанскаго теическаго Логоса здѣсь занимаетъ внѣмірный и безличный Логосъ основныхъ принциповъ познанія. И уже изъ этого Логоса одинаково объясняются и космосъ и Божество.

В). Это бросающееся на первый взглядъ различіе основныхъ историческихъ типовъ философствованія, по существу своему, однако, совсѣмъ не принципіально, чисто-внѣшне, только исторично. И это сейчасъ же обнаруживается при болѣе обстоятельномъ и существенномъ сличеніи указанныхъ типовъ. На самомъ дѣлѣ! Выросшее на плечахъ Канта и Фриса и особенно ясно характеризующее собою весь современный дуализмъ ученіе Риккерта о сознаніи вообще представляетъ его себѣ, какъ идеально-формальное единство познавательной множественности, съ одной стороны категоріально-логически обосновывающее міръ вещей, а съ другой — черпающее свою категоріальную силу въ трансцендентномъ, запознавательномъ первоисточникѣ. Оригенъ и Николай Кузанскій надѣляютъ тѣми же свойствами Божественное слово, одинаково причастное и міру и Богу и одинаково отъ нихъ удаленное въ своей серединности. Въ немъ Богъ полагаетъ идеально множественный міръ; въ немъ же идеально задаетъ міру задачу Богочеловѣчества. Платонъ, Филонъ и Плотинъ соединяютъ Бога и вещи при помощи космической духовной силы, обозначаемой то какъ міровая душа [2]), то какъ Логосъ. Въ этой

[1]) Enneadis III 8.

[2]) Plato: Timeus 39, 40, 47—54; Plotin: Enneadis VI 4, 5.

силѣ идеально предначертанъ міръ вещей; въ ней единое распространяется во множество, и въ ней же положенъ его обратный путь въ первоначальное единство. И сознаніе вообще, и Слово Божіе, и міровая душа означаютъ собою одно и то же обоснованіе (то логическое, то религіозное, то космическое) единства множественнаго и множественности единства. Въ нихъ одинаково временное появляется изъ сверхвременнаго; въ нихъ одинаково временное возвращается въ свой сверхвременный источникъ. Въ нихъ одинаково человѣческое сознаніе получаетъ и свой прототипъ, и свой идеалъ. Одинаково рядомъ съ ними абсолютное полагается, какъ запредѣльный и неопредѣлимый первоисточникъ, а міръ вещей,—какъ преходящій, временный и относительный мотивъ мірозданія. И одинаково въ связи съ ними въ качествѣ основного метода философствованія выдвигается отрицательный методъ — будь то методъ отмышливанія или трансцендентальная психологія Риккерта, антропологическая критика Фриса, субъективная дедукція Канта, отрицательная теологія Кузанскаго, отрицательные поиски Божества Климента и Оригена и отрицательный путь аскетизма Плотина, формулирующій въ себѣ всѣ греческія исканія [1]). И то же самое обнаруживается при сличеніи ученій монистическихъ! Когенъ, опираясь всей тяжестью своего ученія на Гегеля, возсоединяетъ абсолютное и преходящее въ одной и той же логической и всеобосновывающей силѣ чистаго познанія, развивающей изъ себя самопроизвольно все содержаніе вещей и міра. Спиноза и Бруно, первый въ формѣ первосубстанціи, второй въ формѣ Божественной высшей души міра, находятъ то начало, саморазвитіемъ котораго опредѣляется все остальное. Эріугена ту же самую функцію сообщаетъ Слову Божію, Божественному Логосу, проводящему абсолютное Божественное начало въ міръ и распространяющему его въ вещи. Наконецъ, стоицизмъ устанавливаетъ тотъ же самый взглядъ, объясняя все сущее изъ матеріально-духовной силы Логоса. Чистое движеніе, діалектическій методъ, міровое одушевленіе и организація, геометрическое развитіе, объективно-діалектическое самопроявленіе и матеріалистическая эманація — таковы различныя выраженія одного и того же внутренняго процесса образованія міра вещей одною и той же основной первосилой. Абсолютное повсюду характеризуется, при этомъ, какъ положительное, таящее въ себѣ все будущее раз-

[1]) Rickert: Gegenstand d. Erkenntniss [2] S. 11 ff., 20 ff., 142 ff.; Zwei Wege der Erkenntnisstheorie въ Kantstudien XIV, 2. Fries: Neue oder antropologische Kritik d. Vernunft [2] Bd. I. Kant: Kritik d. reinen Vernunft, Vorrede zur 1 Aufl. X—XI; N. Cusanus: Opera (1514, Paris) De docta ignorantia 1 c. 3, 1 c. 17; De conjecturibus 1 c. 1; Clementius Alexandrinus: Stromb. V, 11; Origenes: Contra Celsus VI, 62, 65; Plotin: Enneadis III, 8, V, 3, 5, VI 9.

витіе міра ничто. А міръ вещей получается повсюду установленіемъ наиболѣе конкретныхъ содержаній, образуемыхъ постепеннымъ саморазвитіемъ одной и той же основной силы. Эта послѣдняя повсюду провозглашается совершенно имманентной вещамъ. Ея трансцендентность сохраняется повсюду лишь въ смыслѣ безконечности ея саморазвитія, безконечной возможности обнаруженія въ вещахъ. Почти во всѣхъ монистическихъ ученіяхъ устанавливается возвратъ основной силы черезъ конкретныя вещи къ себѣ самой. И повсюду въ себѣ самой она открывается чисто отрицательно, отрицаніемъ всѣхъ земныхъ и вещныхъ предикатовъ.

С). Такимъ образомъ, и въ своихъ дуалистическихъ, и въ своихъ монистическихъ ученіяхъ, космизмъ, теизмъ и гносеологизмъ оказываются, по существу своему, идентичны. Одинъ и тотъ же смыслъ, разъ положенный въ основаніе философской спекуляціи, продолжаетъ существовать въ различныхъ словесныхъ одеждахъ. Этотъ тожественный смыслъ заключаетъ въ себѣ и тожественную проблему промежутствующаго и всепримиряющаго Логоса, и ея тожественное разрѣшеніе, и тожественный методъ, и тожественную заключительную систему. Различно только освѣщеніе, придаваемое спекуляціи эпохой и иными жизненными мотивами. Въ самыхъ отвлеченнѣйшихъ своихъ проявленіяхъ философія полна еще воспоминаніемъ о томъ, какъ Богъ въ Сынѣ создалъ міръ, какъ человѣкъ согрѣшилъ и позналъ наготу свою, и какъ Сынъ Божій, вочеловѣчившись, вернулъ падшаго къ его Божественному первоисточнику. И, наоборотъ, уже въ самыхъ религіозныхъ и субъективнѣйшихъ философскихъ переживаніяхъ, чтобы не сказать: въ самомъ Богосознаніи и Богочеловѣчествѣ Христа, звучитъ и предрекается объективно-діалектическая природа сущаго. Въ этомъ глубочайшемъ единствѣ философскаго духа съ безподобной ясностью сказывается то великое систематическое значеніе, которымъ обладаетъ античное ученіе о Логосѣ, законодательно предопредѣливъ собою существеннѣйшее содержаніе всей послѣдующей философіи.— Но различные способы выраженія одного и того же смысла не перестаютъ быть различными отъ того, что въ нихъ выражается тожественное содержаніе. И систематическое значеніе античнаго Логоса можетъ лишь тогда быть понято во всей своей полнотѣ, когда и эта историческая и внѣшняя различность получитъ систематическую оцѣнку.

§ 2. А). Въ то время, какъ античная философія возникла изъ стремленія космически постигнуть природу сущаго, христіанская мысль родилась въ сопереживаніи человѣкомъ Христова Богосознанія и Богочеловѣчества, въ религіозной вѣрѣ и практическомъ осуществленіи ея въ поступкахъ. Въ христіанствѣ нашло свое обновленіе и свое успокоеніе разложившееся сердце античнаго человѣка. Но за сердцемъ всегда сто-

итъ умъ, тоже требующій своего удовлетворенія. Христіанство должно было удовлетворить и его. Однако, будучи религіозно-практическимъ, неспекулятивнымъ по своей сущности, оно не могло этого сдѣлать своими силами. Вполнѣ естественно, поэтому, что оно обратилось къ той философіи, которая уже утвердилась въ умахъ человѣческихъ, къ философіи античной; тѣмъ болѣе, что Филономъ и гностиками уже были сдѣланы подобныя же попытки спекулятивнаго обоснованія религіозной вѣры греческой спекуляціей и уже былъ выработанъ соотвѣтствующій этой задачѣ аллегорическій методъ интерпретаціи религіозныхъ писаній въ терминахъ и образахъ античной философіи. Изъ такого взаимоприспособленія христіанскаго религіознаго переживанія съ его догматическими вѣроученіями, съ одной стороны, и античной философской спекуляціи, съ другой, выросло то, что принято называть христіанской философіей. Христіанская философская спекуляція широко использовала и Платона, и стоиковъ, и Плотина, пытаясь возсоединить въ одно цѣлое и разумъ, и вѣру.

В). Но этотъ синтезъ былъ въ то же время и величайшимъ компромиссомъ. И это яснѣе всего обнаруживается въ ученіи о Логосѣ. Согласно античному взгляду Логосъ есть или сила, являющая себя въ каждомъ предметѣ, въ каждой вещи, или сила, стоящая между абсолютно-сущимъ и относительностью вещей и равно отличная, какъ отъ того, такъ и отъ другого. Логосъ стоицизма—съ одной стороны, Логосъ Филона—съ другой, тому лучшіе примѣры. И тотъ же смыслъ имѣетъ міровая душа и у Платона, и у Плотина. Наоборотъ, христіанское вѣроученіе въ Богосознаніи Христа провозглашаетъ равенство и сосубстанціональность Логоса Богу, а вмѣстѣ тъ тѣмъ облекаетъ великой тайной созданіе Богомъ міра черезъ своего Сына. Въ то время, какъ для стоиковъ и Филона между Логосомъ и міромъ вещей хоть и огромная, но конечная, разница, въ христіанскомъ сопереживаніи между міромъ земли и Сыномъ Божіимъ пролагается неимовѣрная дистанція, а самое соприкосновеніе Логоса съ міромъ объясняется величайшей милостью Божьей. И въ то время, какъ античная философія стремится все обосновать разумно, христіанское вѣроученіе отсылаетъ къ вѣрѣ и религіозному сомоутвержденію. Христіанская философія потому и компромиссна, что соединяетъ въ себѣ оба эти діаметрально-противоположные мотива. Такъ, во всѣхъ ея ученіяхъ Божественный Логосъ одновременно провозглашается и второй Ипостасью, и идеальнымъ принципомъ множественности [1]). Какъ вторая Ипостась,

[1]) См. Erigena. Opera: De divisione naturae II 22, 36; III 9, 36; V, 8, 20, 25, 36; Homilia in prologum S. Evangelii secundum Iohanem, p. 287.

онъ единорсденъ Отцу и представляетъ собою символъ вѣры, недоступный никакимъ объясненіямъ разума. Какъ идеальный принципъ множественности вещей, онъ является вполнѣ разумнымъ началомъ конкретнаго міра. Соединяя эти два пониманія Логоса воедино, христіанская философія нарушаетъ ихъ истинный смыслъ, такъ какъ вторая Ипостась, а черезъ нее и Богъ-Отецъ, пріобщаются міру вещей и становятся доступными человѣческому разуму въ самой своей глубочайшей таинственности. И, наоборотъ, идеальный принципъ міра, а черезъ него и самъ міръ вещей, будучи разсматриваемъ, какъ Сынъ Божій, теряетъ всю свою философскую ясность, облекаясь въ одежды религіозной таинственности. И, на самомъ дѣлѣ, какъ можетъ Богъ, создающій міръ вещей въ Сынѣ, оставаться къ нему непричастнымъ, какъ можетъ онъ самъ не быть въ мірѣ? Это или тайна; тогда достаточно христіанской религіи и незачѣмъ христіанской философіи. Или это философское ученіе; но тогда, во избѣжаніе компромисса и конфликта, нужно исходить изъ чисто-философскихъ началъ, а не изъ символовъ вѣры. Христіанская философія избираетъ средній путь и вполнѣ естественно попадаетъ въ жесточайшій конфликтъ вѣры и разума. Она принимаетъ цѣликомъ космическое ученіе о Логосѣ античной философіи; но, чтобы сдѣлать его болѣе соотвѣтствующимъ своимъ религіознымъ вѣроученіямъ, она придаетъ ему болѣе спиритуальный характеръ. Космическій Логосъ, оставаясь космической силой, пріобрѣтаетъ еще свойство личнаго Божественнаго проявленія. Этимъ христіанская философія только довершаетъ дѣло, начатое Филономъ и Плотиномъ [1]), но нисколько не измѣняетъ по существу философски-космической природѣ античнаго Логоса. И именно потому, что философски ею не вносится ничего новаго въ античную спекуляцію, она не можетъ быть и не должна быть признаваема за сколько-нибудь самостоятельную философскую формацію.

С). Да и какъ можетъ быть иначе! Христіанство всѣмъ тѣломъ своимъ опирается на религіозное переживаніе, въ переживанія Тайнъ Божіихъ черпаетъ свои силы, къ вѣрующему переживанію сводитъ всѣ свои разсужденія. Наоборотъ, философія основывается на разумѣ. Въ свои начала она можетъ только тогда повѣрить, когда убѣдится въ ихъ полнѣйшей разумности, когда съ нихъ снимается послѣдняя тѣнь таинственности и чудодѣйственности. Вѣра философская есть вѣра, обоснованная разумомъ; вѣра христіанская есть вѣра, разумъ обосновывающая.

[1]) См. объ этомъ прекрасную, хотя и немного одностороннюю, модернизирующую ученіе Плотина, книгу Drews'a: Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung (1907).

И это глубоко-принципіальное различіе! Вполнѣ естественно, что христіанская философія, поскольку христіанская, излагаетъ на языческомъ античномъ языкѣ догмы вѣры, а поскольку философская, выражаетъ на языкѣ религіознаго переживанія высшія истины античнаго разума. Неадэкватность такихъ методовъ совершенно очевидна. И это нашло свое историческое выраженіе въ томъ, что Церковь сознала извращеніе, вносимое античной спекуляціей въ христіанское сознаніе, и отвергла ученія Оригена и Эріугены, какъ еретическія, разъ и навсегда прекративъ возможность того взгляда на античное ученіе о Логосѣ, который устами Св. Юстина Мученика, Климента Александрійскаго и даже Абеларда, провозглашалъ античный Логосъ прямымъ провозвѣстникомъ христіанскаго [1]). И философія, въ свою очередь, уже въ лицѣ Бруно, повернула рѣзко въ сторону отъ догматовъ вѣры, чтобы всецѣло опредѣляться дѣйствіями разума [2]). Если въ новое время теизмъ христіанской философіи подаетъ свой голосъ въ общемъ хорѣ философскихъ теченій, то, во-первыхъ, онъ выступаетъ, уже почти совсѣмъ облекшись въ спекулятивныя одежды и потерявъ свою связь съ религіознымъ переживаніемъ, а, во-вторыхъ, этимъ онъ нисколько не уничтожаетъ основного своего противорѣчія, благодаря болѣе адэкватной философской терминологіи только подчеркивая его. Ибо, какъ и у типичнѣйшаго и наиболѣе философскаго представителя христіанскаго теизма, у Эріугены, въ немъ наблюдается постоянное качаніе между вѣчнымъ и тварнымъ, единымъ-трансцендентнымъ и множественнымъ-земнымъ, качаніе, не разрѣшающееся въ подлинную и непрерывную систему и заключающее въ себѣ еще старый, непобѣдимый конфликтъ [3]).

Потому будетъ вполнѣ справедливо отказать такъ называемой христіанской философіи теизма въ самостоятельномъ философскомъ значеніи. Философски она повторяетъ античную спекуляцію, лишь внѣшне приспособивъ ее къ своимъ религіознымъ нуждамъ. Христіанское ученіе о Логосѣ во всѣхъ своихъ философскихъ (не-религіозныхъ) моментахъ есть простое повтореніе ученія о Логосѣ античнаго, и при томъ повтореніе, извращенное чуждымъ античному міру мотивомъ религіозности.

---

[1]) См. объ этомъ; D e n i s: De la philosophie d'Origène (1884) p. 10 s. 346; S t o e k l: Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. I s. 244—247.

[2]) См. напр. замѣчательный сатирическій діалогъ Бруно: Cabbala del cavallo pegaseo con l'aggiunta dell' Asino cillenico. Opere italiane. II. Dialoghi morali ed. G. Gentile 1908.

[3]) Авторъ имѣетъ въ виду теистическое стремленіе, выразившееся въ трудахъ Фихте Младшаго, Вейссе, Ульрици, Гюнтера въ Германіи, Гратри во Франціи, Росмини и Джіоберти въ Италіи, Соловьева и Лопатина въ Россіи и т. д.

Христіанская философія есть потому философски явленіе отрицательное, ибо она представляетъ собою компромиссную и конфликтную трансскрипцію философіи античной и языческой. Въ этой послѣдней спрятанъ весь ея философски-систематическій смыслъ. Такимъ образомъ, различіе между античной и христіанской философіей въ философскомъ отношеніи падаетъ. Христіанская форма античной философіи по сущности своей не есть форма философская, а форма афилософская. Съ систематической точки зрѣнія философія остается античной на протяженіи всего Средневѣковья. Этимъ огромное систематическое значеніе античнаго ученія о Логосѣ подчеркивается съ новой силой. Вмѣстѣ со своимъ отличительнымъ признакомъ—космизмомъ, оно продолжаетъ доминировать въ чисто-философскихъ спекуляціахъ вплоть до Ренессанса и далѣе. Тому лучшее свидѣтельство ученія Эккехарта, Николая Кузанскаго, Декарта, Спинозы и Лейбница.

§ 3. А). Въ противоположность христіанской философіи, гносеологизмъ родился изъ того же самаго источника, что и античная философія, изъ стремленія разумно понять и объяснить все сущее, нигдѣ не ссылаясь на основанія, чуждыя требованіямъ разума. Но, при этомъ сходствѣ основного стремленія, основного источника и основныхъ критеріевъ философствованія, велико, все же, различіе между космизмомъ грековъ и современнымъ гносеологизмомъ. Ибо первый опредѣляетъ сущее, какъ вещь, исходя изъ чувственно-непосредственнаго созерцанія космоса; тогда какъ второй полагаетъ основаніе сущаго въ духѣ, отправляясь отъ феноменологическаго анализа познавательнаго акта. И это не тотъ субъективный духъ, который совершенно еще космически выступалъ у Плотина и христіанскихъ философовъ, облекаясь въ космическія одежды живой личности, и не тотъ субъективный духъ, который у англійскихъ эмпиристовъ превращалъ всю вселенную въ комплексъ эмпирическихъ психическихъ переживаній. Нѣтъ! Это духъ объективный, познанный путемъ гносеологическаго анализа познавательнаго акта, какъ объективная и принципіальная основа и законность содержательнаго состава познавательныхъ актовъ (а не ихъ психическаго бытія). Объективный духъ, изъ котораго и въ которомъ объясняетъ гносеологизмъ все сущее, есть заключающееся въ рамкахъ субъективнаго процесса познаванія объективное, абсолютное познаніе [1]). Ни внѣшняя познающему разуму вещь непосредственнаго созерцанія, ни облекающее собою субъективно весь познавательный смыслъ познавательное переживаніе, не могутъ служить положительнымъ основаніемъ сущаго. Ибо сами по себѣ

[1]) Fichte: S. Werke Bd. II s. 12—77; Nachgelassene Werke II s. 96, 310.

они оба субъективны и преходящи. Потому, искать сущее возможно только и только въ объективномъ содержаніи познавательнаго процесса. И потому сущее есть (и только можетъ быть) само абсолютное познаніе. Такимъ образомъ, на мѣсто античнаго космическаго Логоса въ новой философіи становится объективный духовный принципъ, не мнимо, а подлинно познанный въ его глубочайшей и всеопредѣляющей сущности.

Этимъ основной смыслъ античнаго космизма освѣщается совсѣмъ съ новой стороны, а подлинное его существо не только не нарушается, но, наоборотъ, выявляется съ новой и небывалой еще силой. И это особенно ясно въ двухъ отношеніяхъ. Прежде всего, античный Логосъ былъ запечатлѣнъ грубымъ и наивнымъ антропоморфизмомъ: онъ представлялъ собою абсолютно-живую вещную силу, повелѣвающую вселенной, созидающую міръ, причиняющую вещи. Въ этомъ философски высказалась та наивная и некритическая самопроекція въ міръ являющихся вещей, на которой было построено все міропониманіе первобытнаго человѣка, вся его миѳологическая «теорія» сущаго. Безсознательно воспринимая въ себѣ самомъ субстанціальное постоянство, какъ дѣйственный источникъ, и стремясь одновременно объяснить себѣ постоянный смыслъ измѣнчивыхъ явленій, первобытный человѣкъ естественнымъ наивнымъ образомъ опредѣлилъ существо вещей по образу и подобію своей дѣйственной сущности. Греческая философія только выразила это въ формѣ философской спекуляціи: ея космизмъ грубъ и неподдѣльно антропоморфистиченъ. Въ своемъ новомъ освѣщеніи сущаго, равно удаленномъ и отъ внѣшне-созерцаемой вещи и отъ субъективно воспринимаемой самодѣйственности, гносеологизмъ новаго времени освобождаетъ разъ и навсегда философію Логоса отъ этого наивнаго космическаго антропоморфизма. Не внѣшняя космическая сила (хотя бы даже оспиритуализированная, какъ, напримѣръ, у Плотина, Оригена или Эріугены), а объективный, абсолютный въ-себѣ-сущный духъ есть начало, основа и двигатель всего сущаго. И не въ созерцаніи внѣшнихъ вещей, равно какъ и не въ наблюденіи субъективныхъ психическихъ переживаній, должно искать истинный смыслъ Логоса, а въ гносеологическомъ анализѣ познанныхъ вещей, познанныхъ переживаній, однимъ словомъ: въ объективномъ познавательномъ содержаніи. Логосъ есть дѣйствительная объективно-логическая сила, чуждая какимъ бы то ни было олицетвореніямъ, тѣмъ болѣе грубому космическому антропоморфизму. Но, кромѣ этого послѣдняго, античный Логосъ запечатлѣнъ еще другимъ спекулятивнымъ дефектомъ: будучи космической силой, онъ является отдѣльнымъ существомъ, равно отличнымъ и отъ Бога, и отъ міра. Космосъ греческой философіи глубоко плюралистиченъ даже тамъ, гдѣ Логосъ выступаетъ

въ единственномъ числѣ и гдѣ онъ проникаетъ собою всѣ вещи [1]). Тому примѣръ философія стоиковъ, распадающаяся на множество логосовъ, то болѣе духовныхъ, то болѣе матеріальныхъ. И христіанскій теизмъ не побѣждаетъ этой космической разрозненности, такъ какъ она остается въ немъ въ формѣ принципіальнаго космическаго отличія Сына Божія и отъ Отца, и отъ духовныхъ созданій. Гносеологизмъ однимъ взмахомъ уничтожаетъ въ принципѣ эту разрозненность, находя въ себѣ самомъ подлинный діалектическій источникъ всего сущаго. Въ гносеологическомъ анализѣ познанія античный субстанціальный Логосъ открывается въ своей спаивающей воедино всѣ познавательные моменты функціональности. Объективный абсолютный духъ не есть космическая сила, ни психическая субъективная самодѣйственность. Объективный абсолютный духъ есть сила невещная и безличная, сила чисто-объективная, логическая. И, потому, объективный духъ ни съ кѣмъ инымъ не вступаетъ ни въ какія ни въ матеріалистическія, ни въ субъективно-личныя связи: онъ самъ вездѣ и повсюду, всему являясь основаніемъ и все изъ себя порождая. Такъ на мѣсто античной космической разрозненности моментовъ становится подлинная непрерывность сущаго. Деантропоморфизируя античный Логосъ, гносеологизмъ въ то же время внутренно объединяетъ его. А вѣдь это значитъ, что въ гносеологизмѣ Логосъ находитъ и болѣе адэкватное, и болѣе систематическое выраженіе! И достаточно сравнить дуалистическія и монистическія ученія современности съ соотвѣтствующими греческими, чтобы убѣдиться въ этомъ совершенно. Такъ, обособленный, космически-отрѣзанный отъ другихъ силъ, Логосъ Платона, Филона и Плотина пріобрѣтаетъ у Риккерта въ лицѣ «сознанія вообще» значеніе внутренно-связнаго состава категоріальныхъ формъ, объединяющихъ около себя весь смыслъ познанія, всю сущность міра вещей, ихъ идеальнымъ и систематическимъ обоснованіемъ. Этотъ Логосъ отличается отъ абсолютнаго и относительнаго, не какъ отдѣльная промежутствующая между ними сила, а какъ бо́льшая или мѣньшая познавательная идеальность или категоріальность, уступающая безконечно абсолютному и превосходящая безконечно относительное и тѣмъ ихъ въ себѣ подлинно объединяющая. Такъ распадающійся на множество отдѣльныхъ матеріальныхъ силъ Логосъ стоиковъ или міровая душа Бруно, одухотворяющая матерію и въ силу этого ее уже предполагающая и отъ нея обособленная [2]), превращается въ рукахъ Когена въ еди-

[1]) Этотъ дефектъ вызванъ къ жизни крайнимъ субстанціонализмомъ Аристотеля, см. его Метафизику VII, 1—9.

[2]) См. G. Bruno. Opere italiane. I.: Dialoghi metafisici (ed. Gentile 1907) p. 173 sg., 298, 330 sg., 355 sg. 406 sg.

ную, саморазвивающуюся и системически самораскрывающуюся логическую функцію чистаго познанія. Греческій космическій натурализмъ изгнанъ однимъ взмахомъ Кантовскаго генія разъ и навсегда изъ области философіи.

В). Но по самому своему происхожденію изъ анализа познавательнаго акта, гносеологизмъ долженъ былъ облечься въ такія внѣшнія формы, что умъ, воспитанный на вещномъ образномъ космизмѣ, съ трудомъ могъ воздержаться отъ обвиненія его въ субъективизмѣ, въ сведеніи сущаго на субъективныя переживанія и, стало быть, въ иллюзіонизмѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, связанный съ гносеологическимъ анализомъ переходъ отъ болѣе образнаго, предметнаго изображенія сущаго, къ изложенію болѣе принципіальному, формальному и безличному долженъ былъ съ той же неизбѣжностью вызвать обвиненіе въ абстрагизмѣ [1]). Между тѣмъ, всѣ подобныя обвиненія идутъ мимо сущности гносеологизма, сосредоточивая свое вниманіе на внѣшнихъ формахъ его проявленія и на его терминологіи, и, въ концѣ-концовъ, сводятся къ простымъ недоразумѣніямъ. Ибо, во-первыхъ, гносеологическій анализъ познавательнаго акта играетъ въ гносеологизмѣ только предварительную, пропедевтическую роль: на его обязанности лежитъ расчистка путей къ системѣ, къ систематикѣ объективныхъ началъ познанія, къ метафизикѣ абсолютнаго знанія. Таковъ подлинный смыслъ Кантова различенія между критикой и метафизикой, субъективной и объективной дедукціей и т. п. [2]). Этотъ смыслъ съ еще большей ясностью выступаетъ у Фриса въ его различеніи антропологической критики и метафизики, и у Риккарта въ разграниченіи трансцендентальной психологіи и трансцендентальной логики. Гносеологическій анализъ служитъ преддверіемъ къ онтологіи. И только такой онтологическій смыслъ имѣетъ у Канта синтетическое

---

[1]) Въ этомъ направленіи идетъ критика гносеологизма и, особенно, Гегеля у Feuerbach'a см. S. Werke II s. 185—243, у Ulrici: Ueber Princip und Methode der Hegel'schen Philosophie (1841) и Das Grundprincip der Philosophie I Theil (1845) s. 674 ff. у Tredelenburg'a: Logische Untersuchungen (1862) s. 36—129; у Ed. v. Hartmann'a см. Geschichte der Metaphysik II (1900) s. 207—246; Rosmini см. Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica (1883) parte II.; Gioberti см. его главный трудъ: Introductio allo studio della filosofia 3 voll., (1846) пересыпанный критикой Гегеля; Соловьева см. Собр. Сочиненій т. I. стр. 59 сл., 96 сл., 105 сл., 116, 125 сл., 253, 275, 289 сл., 302 сл., 314 сл., 363 сл. 370; II стр. 266 сл. сл., 293 прим.; Лопатина см. Положительныя задачи философіи I (1886) стр. 215—268; II (1891) стр. 79—99, 124—145, 224 сл., 238 сл.

[2]) См. Kritik d. reinen Vernunft, Vorrede zur 1 Aufl. X—XI, XIV; Vorrede zur 2 Aufl. XXXV—XXXVIII, 24—28, 109, 869, 878.

единство трансцендентальной апперцепціи [1]), а у Риккерта сверхъ-индивидуальное познающее сознаніе вообще, такъ какъ они служатъ объективно-логическими основаніями вещей, бытія, сущаго. Во-вторыхъ, субъективизмъ гносеологическаго идеализма сосредоточивается всецѣло въ терминологіи, да и то на первыхъ порахъ. Кто, слыша изъ устъ Канта слова: чувственность, сила воображенія, разсудокъ, разумъ и т. п., беретъ ихъ въ ихъ докантовской эмпирической или метафизической психологичности, тотъ упускаетъ просто изъ виду ихъ подлинный кантовскій смыслъ, ихъ предназначеніе выражать метафизически-онтологическую философію, а не только субъективно-критическій анализъ, тотъ обнаруживаетъ просто нежеланіе отдѣлить въ данномъ случаѣ пшеницу отъ плевелъ и все сваливаетъ въ одну кучу [2]). Самый основный терминъ гносеологизма, терминъ: сознаніе, по своему подлинному содержанію далекъ отъ психологическаго субъективизма. И тому лучшее доказательство—замѣщеніе его у Фихта абсолютнымъ знаніемъ, у Гегеля абсолютной идеей, у Когена чистымъ познаніемъ. Такимъ образомъ, обвиненіе въ субъективизмѣ и иллюзіонизмѣ непримѣнимы къ гносеологическому ученію о сущемъ, такъ какъ оно имѣетъ дѣло не съ психическими переживаніями, а съ объективнымъ содержаніемъ абсолютнаго знанія. Въ третьихъ, на такомъ же невнимательномъ отношеніи къ существу гносеологизма основывается и обвиненіе его въ абстрагизмѣ. Ибо дуалистическій гносеологизмъ Канта, Фриса и Риккерта въ полномъ согласіи съ дуализмомъ античнымъ, напр., съ ученіемъ Аристотеля [3]), исходитъ изъ раздѣленія формы и матеріи, признанія ихъ за основные принципы міра и познанія и изъ сосредоточія философскихъ интересовъ лишь на формѣ. Шагъ за предѣлы античной философіи дѣлается гносеологизмомъ лишь въ томъ смыслѣ, что онъ очищаетъ античное пониманіе формы отъ ея космической антроморфизаціи и представляетъ ее, какъ идеально-логическій базисъ бытія и познанія. Въ этомъ сказывается не пристрастіе къ абстрактности, а только болѣе адэкватное изложеніе сущности античнаго Логоса—его идеальной формальности (οὐτός ὁ λόγος Платона) [4]). Дуалистическій гносеологизмъ настолько мало абстрактенъ, что съ особеннымъ интересомъ относится къ проблемѣ индивидуальнаго, стараясь и его высказать въ чисто логическихъ формахъ и такимъ путемъ ввести въ сферу Логоса, который въ своемъ космическомъ увлеченіи

[1]) См. Hegel: S. Werke I: philosophische Abhandlungen s. 18—50.

[2]) Ср. Natorp: Zur Frage nach der logeschen Methode въ Kantstudien (1902).

[3]) Ср. Метафизика VII 3, 8, 9, 10, 11; VIII 2—6.

[4]) Ср. Государство 511 B.

часто совсѣмъ забывалъ о логической правоспособности индивидуальнаго [1]). Дуалистическій гносеологизмъ не абстрактенъ, а формаленъ; и въ этомъ онъ является лишь достойнымъ продолжателемъ дуализма космическаго. Что касается до гносеологическаго монизма, то онъ еще менѣе отвѣтственъ за подобный упрекъ. И, во-первыхъ, исходный пунктъ Гегелевской системы: ничто, изъ котораго впервые становится что-то, не есть, какъ полагаютъ обвинители, ничто безусловное и отрицательное. Если бы оно было такимъ, оно не могло бы служить началомъ саморазвитія, такъ какъ ничто абсолютно-отрицательное въ себѣ замкнуто и законченно. Наоборотъ, Гегелевское ничто-начало по своему единственному смыслу есть ничто, предполагаемое первымъ что-то, какъ ничто относительное, т.-е. такое, которое должно еще раскрыться и перейти въ цѣлый рядъ опредѣленій, стало-быть, какъ ничто положительное [2]). Въ немъ, въ этомъ ничто, предпослано всей системѣ состояніе полной неопредѣленности, всѣмъ своимъ существомъ требующее опредѣленія и такъ его собою вводящее. Къ этому взгляду на Гегелевское ничто приводитъ и внутренній смыслъ діалектическаго развитія; ибо одно и то же абсолютное, одинъ и тотъ же Логосъ, одна и та же идея, проникаетъ собою всѣ звенья этого развитія, въ каждомъ сказываясь только отчасти, но вмѣстѣ съ тѣмъ въ каждомъ постулируясь цѣликомъ и тѣмъ предрѣшая появленіе всѣхъ слѣдующихъ звеньевъ. Абсолютно-отрицательное ничто было бы въ ряду такихъ самопроявленій абсолютнаго Логоса жестокимъ диссонансомъ; болѣе того, оно не могло бы прямотаки принадлежать къ этому ряду. Съ другой стороны, самополагающее себя абсолютное нуждается въ абсолютно-неопредѣленномъ самоначалѣ, безъ котораго оно потеряло бы внутреннюю непрерывность своего саморазвитія. Отсюда ясно, что и съ общей систематической точки зрѣнія Гегелевское ничто само по себѣ относительно и положительно, что его абсолютность есть лишь абсолютность одного изъ проявленій абсолютнаго Логоса. Наконецъ, то же самое и съ особенной ясностью обнаруживается въ абсолютной круговратности и безконечной замкнутости діалектическаго развитія: конечный пунктъ всего этого развитія такъ

---

[1]) См. Hessen: Individuelle Causalität. Kantstudien, Ergänzungsheft № 15.

[2]) «Der Anfang ist nicht das reine Nichts, sondern ein Nichts, von dem Etwas ausgehen soll; das Sein ist also auch schon im Anfang enthalten» (см. Werke Bd. III. s. 68). «Die intellectuelle Anschauung ist für sich ein absolutes Selbsterzeugen, durchaus aus Nichts: ein freies Sichergreifen des Lichts und dadurch Werden zu einem stehenden Blicke und Auge (см. Fichte: S. Werke II s. 38). И послѣ такихъ утвержденій рѣшаются упрекать нѣмецкихъ идеалистовъ въ абстрагизмѣ, меонизмѣ и пр. Неужели же не ясна совершенно родственность этихъ мыслей мыслямъ Эріугены или Эккехарта?

же относителенъ, какъ и его начало; въ своей абсолютной относительности онъ переходитъ въ абсолютную относительность начала. Это значитъ что конецъ уже заключаетъ въ себѣ снова безконечную неопредѣленность начала-ничто, и что, въ свою очередь, первоначалс-ничто уже таитъ въ своей груди первообразъ всего послѣдующаго развитія. Въ этомъ своемъ взглядѣ на ничто Гегель только повторяетъ въ чисто-гносеологическихъ терминахъ, свободныхъ отъ грубаго космическаго антропоморфизма, и ученіе Платона ο μη ὄν, изложенное имъ въ Парменидѣ и Софистѣ съ такой ясностью [1]), и ученіе Плотина объ Ἕν, какъ о запредѣльномъ первоисточникѣ всего сущаго [2]), и ученіе Эріугены о Богѣ, знающемъ себя въ незнаніи [3]), и ученіе Эккехарта о Богѣ, какъвѣчномъ мракѣ [4]), и ученіе Кузанскаго о Богѣ, какъ о ничто, въ которомъ совпадаютъ всѣ различія и изъ котораго они всѣ начинаются [5]). Въ этомъ взглядѣ Гегеля находитъ свое гносеологическое выраженіе антропоморфзное ученіе Каббалы о Богѣ, какъ Эн-сафъ [6]). Изъ этого же взгляда вырастаютъ затѣмъ различныя ученія, начинающія такъ или иначе съ ничто [7]). Столь же неправы, во-вторыхъ, обвинители, приравнивая Гегелевскую идею понятію. Если бы это было такъ, идея не могла бы жить полной самостоятельнаго развитія жизнью, такъ какъ понятіе всегда предполагаетъ субъекта, который является его обладателемъ. Въ системѣ Гегеля понятіе является только однимъ изъ моментовъ, идея же—основнымъ мотивомъ всѣхъ моментовъ. То обстоятельство, что идея какъ бы вырастаетъ діалектически изъ понятія и сама является лишь однимъ изъ моментовъ системы, не должно вводить въ заблужденіе, ибо такое положеніе ея есть положеніе внѣшнее, а не объективно-внутреннее, положеніе въ порядкѣ изложенія. По существу же дѣла, все изложеніе и весь порядокъ суть изложеніе и порядокъ идеи, единаго въ себѣ довлѣющаго Логоса. Ибо идея, какъ отдѣльный моментъ, есть лишь самообнаруженіе въ своей высшей самости, тогда какъ всѣ остальные моменты суть самообнаруженія болѣе поверхностныя. Но во всѣхъ пребываетъ все та же единая идея, все то же единое въ себѣ абсолютное, которое самоначинается въ

---

[1]) См. Парменидъ XXII—XXVII, Софистъ 256—259.

[2]) См. Enneadis III 8; V 1, 3, 5, 6; VI 7, 8, 9.

[3]) Scotus Eriugena: Opera—De divisione naturae 1, 12; 2, 1; 3, 4; 3, 5; 3, 17; 3, 19; 3, 20.

[4]) Ср. Stöckl: Geschichte der Philosophie des Mittelalters II s. 1098 ff, 1109 ff.

[5]) Ibid. III 60 f, 66 f.

[6]) Ibid. II s. 234 ff.

[7]) Напр., у Соловьева. См. Собр. Сочиненій I 318 сл. и почти у всѣхъ теистовъ новаго времени.

своемъ ничто, саморазвивается въ бытіи, сущности и понятіи и затѣмъ самозавершается въ идеѣ, т.-е. въ себѣ самомъ, чтобы возвратиться снова къ самоначинанію. Идея въ своемъ цѣломъ есть все сущее, все абсолютное, все относительное, весь Логосъ. Она присутствуетъ повсюду, все опредѣляетъ собою. Въ ней, какъ въ Аристотелевскомъ разумѣ, все одновременно и потенціально, и актуально [1]). Въ идеѣ-Логосѣ Гегель съ небывалой еще доселѣ силой и ясностью даетъ выраженіе тому стремленію, которое въ болѣе или менѣе космической формѣ живо у стоиковъ, Плотина, Эріугены, Бруно, Спинозы и Лейбница. Наконецъ, въ-третьихъ, обвинители обычно слишкомъ субъективно понимаютъ діалектическій методъ Гегеля. Этотъ послѣдній, однако, рѣзко отмежевывается ото всякаго субъективизна. Діалектика не есть діалектика понятій въ субъектѣ по отношенію къ ихъ предметамъ внѣ субъекта [2]). Діалектика есть діалектика идеи, т.-е. объективнаго смысла понятій. Для діалектики субъективное понятіе есть только одинъ изъ моментовъ, а не опредѣляющее начало. Для нея нѣтъ принципіальнаго различія между формой и содержаніемъ, познаніемъ и предметомъ, субъектомъ и объектомъ. Всѣ они суть проявленіе одного и того же діалектическаго развитія, всѣ переходятъ другъ въ друга, обнаруживая свой относительный характеръ. Въ діалектическомъ процессѣ обнаруживается не субъективное развитіе понятія, а объективно-онтологическое развитіе абсолютной идеи-Логоса. И это происходитъ совсѣмъ такъ, какъ у Плотина раскрывается въ бытіе міра запредѣльный Ἕν, а у Эріугены сверхприродный Богъ-Отецъ, но только внѣ космической расщепленности моментовъ общаго развитія и внѣ антропоморфическихъ схемъ. Обвинять Гегеля въ абстрагизмѣ значитъ—итти противъ самой сущности его философіи, противъ его собственной борьбы съ абстрагизмомъ понятій и противъ конкретной исчерпанности его логизма. Равнымъ образомъ, и обвиненіе въ иллюзіонизмѣ неприложимо къ нему, ибо никто не передавалъ сущее въ такомъ бытійномъ и самодовлѣющемъ духѣ, какъ Гегель. И кого смущаетъ сухая и формальная передача системы въ Логикѣ, пусть углубится въ Феноменологію. Здѣсь онъ увидитъ ту грандіозную насыщенность конкретной дѣйствительностью, которая такъ характеризуетъ діалектику Гегеля. Всѣ вопіющіе въ этомъ смыслѣ противъ Гегеля позабываютъ въ его лицѣ о Божественной сущности Логоса и на мѣсто Платоновскаго: ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον [3]), вѣбольшей или меньшей

[1]) Метафизика XII 5—10.

[2]) Какъ думаетъ, между прочимъ, Лопатинъ: Положительныя задачи философіи I 237 сл. 345 сл.

[3]) См. Платонъ: Законы IV 716 c.

степени ставятъ Протагоровское: ἄνθρωπος πάντων χρημάτων μέτρον, субъективируя тѣмъ не только Гегеля, но и всю философію вообще.

С). Итакъ, черезъ посредство гносеологическаго анализа Божественный Логосъ получилъ совсѣмъ новое некосмическое и неантропоморфное въ этомъ смыслѣ освѣщеніе. Изъ Логоса вещнаго онъ сталъ Логосомъ логическимъ, изъ Логоса воспріятія—Логосомъ критическимъ. Внѣшнія одежды спали съ него, и сущность его обнаружилась съ большей непосредственностью. То, что было сдѣлано Платономъ и Плотиномъ безсознательно, въ лицѣ Канта и Гегеля достигло своего полнаго сознанія. Въ Логосѣ античномъ философская мысль получила свое существованіе; въ Логосѣ нѣмецкаго идеализма она поднялась до самосознанія. То, въ чемъ ощущалась потребность уже у Плотина и что религіозно-этически съ такой силой было высказано проповѣдью Христа, а именно отказъ отъ вещи и признаніе духа,—въ системѣ Гегеля, черезъ посредство критики Канта, нашло свое чисто-философское, т.-е. онтологически-метафизическое осуществленіе. Религізно-этическая истина: Царство Божіе внутри васъ—получила, наконецъ, свое подлинно-философское, теоретическое существованіе. И освобожденная отъ искажающихъ ее внѣшнихъ образовъ сущность Логоса обнаружилась съ небывалымъ еще единствомъ и систематичностью своихъ проявленій. То, о чемъ чаяли только Аристотель съ его замкнутымъ въ себѣ νόησις νοήσεως [1]), Плотинъ съ его объединяющимъ въ себѣ бытіе и познаніе νοῦς, [2]) Эріугена и Кузанскій съ ихъ намѣчающейся объективной діалектикой [3]), развернулось въ цѣльную и законченную систему абсолютной идеи. Онтологизмъ наивный, разрозненный и личный, пройдя школу критическаго гносеологизма, превратился въ онтологизмъ внутренно-спаяный, безличный и полный подлинной самоотчетности.—Въ этомъ превращеніи заключается все систематическое значеніе современной философіи Логоса. Въ немъ же лежитъ и весь смыслъ античной философіи. Своимъ космическимъ взглядомъ на Логосъ античная спекуляція не только дала философской мысли первичное существованіе, но и предопредѣлила ее къ тому новому шагу, который трудами нѣмецкаго идеализма долженъ былъ поднять философствованіе на ступень самосознанія. Въ системѣ Гегеля данъ все тотъ же античный Логосъ, опредѣляющій собою существо философской мысли. И въ этомъ обнаруживается глубочайшее единство философскаго творчества, его неугомонное и неутомимое стремленіе къ самобытности,

---

[1]) См. Аристотель: Метафизика XII 9. 1075 a.

[2]) Enneadis V. 9.

[3]) De divisione naturae I, 4; III, 20; IV, 4; V, 39.

чистотѣ и законченности. Потому тотъ, кто требуетъ отказа отъ нѣмецкаго идеализма и возврата къ античной философіи, кто, въ противовѣсъ Канту и Гегелю, восхищается новѣйшими проявленіями античнаго космизма, тотъ не только не видитъ подлиннаго смысла нѣмецкой спекуляціи, но прямо-таки нарушаетъ этимъ самую интимнѣйшую сущность философіи, а вмѣстѣ съ нею и прежде всего все міровое значеніе греческаго ученія о Логосѣ, лишая его вселенской значимости и ограничивая островкомъ античнаго антропоморфнаго онтологизма.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

§ 1. Однако, если по сравненію съ античнымъ космизмомъ нѣмецкій идеализмъ является освобожденіемъ философской мысли отъ антропоморфизма, то изъ этого еще не слѣдуетъ, что онъ чистъ отъ всякаго антропоморфизма, будучи взятъ самъ по себѣ. Его происхожденіе изъ гносеологическаго анализа познавательнаго акта заставляетъ сомнѣваться въ этой чистотѣ. А ближайшее пристальное разсмотрѣніе его основныхъ схемъ убѣждаетъ въ томъ, что въ противовѣсъ греческому космизму онъ преувеличилъ принципъ духовности. Дѣйствительно, въ основаніе нѣмецкаго Логоса положены антропоморфныя еще схемы. Только антропоморфизмъ этотъ въ высшей стемени дифференцированный, уже не космическій, а психологическій. Въ лицѣ основного для современнаго дуализма понятія «сознанія вообще» и основного для современнаго монизма понятія «діалектической души» [1]) или «чистаго движенія мысли», нѣмецкая философія повторяетъ еще антропоморфное изложеніе сущности Логоса. И тому есть одно глубочайшее основаніе: и гносеологическій дуализмъ, и гносеологическій монизмъ одинаково опираются въ конечномъ счетѣ на различіе формы и содержанія и потому въ конечномъ счетѣ одинаково еще дуалистичны. Различіе же формы и содержанія есть гносеологическое повтореніе дуализма субъекта и объекта. Этотъ послѣдній, въ свою очередь, повторяетъ чисто-психологическое различіе я и не-я, въ которомъ я сообщается постоянство, а не-я—преходящее и измѣнчивость. Такимъ образомъ, гносеологическій онтологизмъ приводится къ той же самой антропоморфной первосхемѣ, которой опредѣляется и космизмъ, превосходя послѣдняго только въ чистотѣ и безличности выраженія. Въ гносеологизмѣ антропоморфизмъ достигаетъ вершины своей дифференціаціи, становясь уже только внѣшней формой изложенія самосознанной и неантропоморфной сущности Логоса. Освободить же

---

[1]) См. Hegel: Werke V. s. 342.

Логосъ отъ антропоморфизма совершенно не въ состояніи и гносеологизмъ. И это, главнымъ образомъ, потому, что онъ изначала опредѣленъ наивнымъ антропоморфическимъ дуализмомъ. Высшее, чего можетъ достигнуть на такой почвѣ философская мысль, это—гносеологическое самосознаніе космическаго Логоса, протекающее все же въ психологическихъ схемахъ. Освободить же совершенно Логосъ ото всего посторонняго здѣсь нельзя потому, что онъ самой дуалистической постановкой своей проблемы безнадежно предопредѣленъ къ такой несвободѣ отъ антропоморфизма. И въ космизмѣ, и въ гносеологизмѣ Логосъ является примирителемъ разобщенныхъ сначала моментовъ. Философски такая его роль двусмысленна, ибо разобщенное не можетъ быть никакими ухищреніями здѣсь сдѣлано единымъ. Философская мысль не химическое соединеніе. Чтобы Логосъ былъ дѣйствительно единымъ и самодовлѣющимъ принципомъ мало діалектики: нужна полная его свобода ото всякаго дуализма. А этому препятствуетъ общій всѣмъ эпохамъ философіи антропоморфистическій источникъ спекуляціи.

§ 2. Полнѣйшая безнадежность философскаго преодолѣнія проблемы Логоса на почвѣ, созданной Парменидомъ и закрѣпленной интенціонализмомъ Аристотеля [1]), нигдѣ не выступаетъ явственнѣе, чѣмъ въ наиболѣе дифференцированномъ продуктѣ гносеологическаго самосознанія, въ діалектикѣ Гегеля. Вся система послѣдняго дѣлится на двѣ части: въ первой все опредѣляется природой абсолютнаго, во второй все запечатлѣно конкретностью и относительностью. Посерединѣ зіяетъ провалъ, тотъ самый принципіальный hiatus, надъ которымъ такъ божественно и такъ безконечно мучился Іоганнъ Готлибъ Фихте [2]). Гегель нигдѣ не показалъ, какъ заполнить его; ибо hiatus этотъ былъ уже предуставленъ въ изначальномъ расщепленіи абсолюта и релятива, формы и содержанія, субъекта и объекта, мысли и предмета. И это старая исторія! Ею полна философія съ испоконъ вѣковъ. Побѣдить этотъ hiatus старались всѣ: и Платонъ на разные лады въ Парменидѣ и Тимеѣ, и Аристотель въ своемъ ученіи о νοῦς, и Плотинъ въ своей полудіалектической системѣ эманаціи, и Эріугена въ своей теистической діалектикѣ, и Бруно въ своемъ воодушевленіи міра, и Спиноза въ своемъ геометрическомъ развитіи перво-субстанціи, и Лейбницъ въ своемъ ученіи о перво-монадѣ. И всѣ одинаково безуспѣшно въ силу того, что проблема съ самаго начала — первымъ антропоморфно-дуалистическимъ шагомъ спекуляціи — уже была сдѣлана неразрѣшимой. Въ наше время вся трудность и вся

[1]) Метафизика IV 6. 1010 b. 32 c.

[2]) S. Werke II s. 40, 53; Nachgelas. Werke II s. 199 f., 210 f., 217 f, 229, 276 f.

роковая важность проблемы врядъ ли кѣмъ-нибудь была формулирована съ такой ясностью, какъ проф. Лопатинымъ. И благодаря этому нигдѣ, можетъ быть, основная безнадежность ея разрѣшенія на почвѣ изначальнаго антропоморфизма не выступаетъ съ такой всепобѣждающей несомнѣнностью, какъ въ его глубокой попыткѣ вновь теистически преодолѣть эту проблему [1]). Ибо нѣтъ такого пункта, въ которомъ бы философски сошлись тѣ, кого изначала и навѣки развели въ разныя стороны. И, если это такъ для пантеизма, вселяющаго Бога въ каждый отдѣльный моментъ бытія, то это еще больше такъ для теизма, который недосягаемо возвышаетъ Бога надъ міромъ. Тысячу разъ правъ теизмъ въ устахъ проф. Лопатина, протестуя противъ пантеистическаго уничтоженія Бога въ явленіяхъ. Но не противорѣчитъ ли онъ самъ себѣ, когда хочетъ, вопреки протесту, все-же какъ-нибудь связать Бога съ міромъ и діалектически вывести землю изъ царства небеснаго? Не обязанъ ли онъ, наоборотъ, съ первыми Отцами Церкви и Св. Августиномъ предоставить эту проблему религіозному переживанію и вѣрѣ въ не исповѣдимые пути Божіи?

§ 3. Доведя антропоморфизмъ до дифференцированнѣйшей формы діалектическаго движенія идеи, гносеологизмъ обнаружилъ этимъ основной порокъ, порабощавшій доселѣ всю философскую мысль, а вмѣстѣ съ тѣмъ указалъ и задачу будущаго. Проблема Логоса должна быть поставлена иначе, чѣмъ она стояла до сихъ поръ: Логосъ долженъ быть взятъ, не какъ космическое или логическое средство соединить разрозненныхъ антагонистовъ: абсолютное и относительное, а какъ свободное отъ этой дилеммы первоначало. Философія должна быть не философіей относительнаго псевдомонизма, а философіей монизма абсолютнаго, органическаго [2]). Всѣ антропоморфическія схемы должны быть отброшены. Философія должна отъ безнадежной проблемы Логоса снова вернуться къ единой въ себѣ проблемѣ абсолютнаго. Сущее должно быть понято, не какъ Логосъ, наполняющій собою все, а какъ само это Все въ своей самодовлѣющей «Всещности», какъ органическая система категорій, въ себѣ и черезъ себя исчерпывающихъ всю истину, все бытіе. Категоріальное Все встанетъ тогда съ такой же простотой и непосредственностью, съ какою стояло Все во Всемъ и для Всего въ темной, таинственный періодъ миѳологическаго существованія. Только тогда очертанія системы были смутны, темны, чувственны: теперь же они должны стать отчетливы, ясны, разумны. Установить систематически эту будущую философію есть зада-

[1]) Лопатинъ: Задачи положительной философіи II стр. 252—289.

[2]) Само собою разумѣется, что и та «Органичность», которую осуществилъ Гегель, какъ равно и та, которой добивался Соловьевъ, не могутъ быть, согласно всему вышеизложенному, признаны за «Органичность» подлинную.

ча трансценденталисма. Въ немъ сойдутся, какъ въ единомъ центрѣ, и миѳологическія чаянія и античный космизмъ, и христіанскій теизмъ и скептицизмъ Юма, и гносеологизмъ Канта и онтологизмъ Гегеля. Всѣ они отрицательны въ своей односторонности и недостаточности, но вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ, будучи поняты въ этой отрицательности, могутъ сослужить положительную службу. Трансцендентализмъ выростаетъ на ихъ плечахъ, чтобы, отрицая ихъ, найти новый путь къ Абсолютному Логосу.

Въ трансцендентализмѣ философія возвратится, наконецъ, къ себѣ самой. Изъ «ничто» темныхъ миѳологическихъ вѣрованій - помышленій родилась она къ жизни въ лицѣ античнаго космизма и утвердилась въ своемъ бытіи. Въ нѣмецкомъ гносеологизмѣ она достигла своего самосознанія, побуждаемая къ тому явной недостаточностью космизма. Остается послѣдній шагъ, чтобы докончить философскія блужданія: возвратъ къ своему первоначальному единству, заповѣданный уже въ самый первый моментъ миѳологическаго выступленія. Философія въ силу своей внутренней природы должна была изъ полной темноты сначала броситься въ крайность матеріи, затѣмъ переброситься въ крайность духа. Но не менѣе она предуставлена и къ тому, чтобы, послѣ этихъ опытовъ, просвѣтленной и обогащенной вернуться къ своему первоначальному единству, т. е. къ миѳологіи. Только на этотъ разъ миѳологія будетъ уже не темной, а критической и разумной. Такова миссія трансцендентализма. Въ немъ научность и миѳологичность подадутъ другъ-другу руки. Но надо помнить: научность философская, миѳологичность критическая!

И изъ всего этого съ новой силой выступаетъ значеніе античнаго ученія о Логосѣ. Имъ не только было предопредѣлено ученіе о Логосѣ современное,—имъ отъ вѣка былъ предуставленъ и затребованъ отказъ отъ себя самого для себя самого, для высшей формы самостановленія. Въ этомъ отрицательномъ значеніи античнаго Логоса открывается все глубочайшее значеніе Логоса современнаго и вся спекулятивная необходимость Логоса грядущаго. Логосъ античный долженъ былъ умереть въ своемъ космизмѣ, чтобы на его могилѣ руками Логоса критическаго былъ воздѣланъ Логосъ трансцендентальный. Въ первородномъ грѣхѣ Парменида уже возвѣщалось пришествіе Спасителя.

«Велика истина и превозмогаетъ!» И видится уже намъ ея Вѣчный Божественный Престолъ. Передъ вратами Рая стоимъ мы и скоро войдемъ туда. Какъ? Какими путями? Въ какихъ формахъ, какими словами? Это все еще во мракѣ будущаго. Но встаетъ уже заря, близится день. И изъ мрака умирающей ночи читаемъ мы на челѣ грядущаго Логоса слова философскаго пророка: Αὐτὸς ὁ λόγος!

Раціональное и ирраціональное

въ системѣ философіи.

Статья В. Сеземана.

I.

Къ глубокой древности восходятъ первыя начала понятій раціональнаго и ирраціональнаго, къ тому времени, когда философская мысль еще ютилась подъ сѣнью миѳологіи, общей родоначальницы духовной культуры, и отвлеченное умозрѣніе питалось преимущественно грубочувственными представленіями религіознаго характера объ одушевленности окружающей природы и всей Вселенной. Πέρας—предѣлъ и ἄπειρον—безпредѣльное,—вотъ та, открытая пиѳагорейцами, пара противоположностей, которая являетъ намъ первую стадію развитія понятій раціональнаго и ирраціональнаго. Правда, въ ученіи пиѳагорейской школы о противоположностяхъ слышатся еще послѣдніе отзвуки тѣхъ древнихъ сказаній, которыя повѣствуютъ о происхожденіи міра изъ стихійной борьбы враждебныхъ божественныхъ началъ: одного—носителя свѣта и добра, водворяющаго всюду разумную мѣру и порядокъ, и другого—царства тьмы, безмѣрнаго и безформеннаго хаоса, таящаго въ своихъ нѣдрахъ грозныя разрушительныя силы. Но, съ другой стороны, въ умозрѣніяхъ пиѳагорейцевъ сказываются первые проблески философскаго мышленія, возвышающагося надъ чувственнымъ бытіемъ и прозрѣвающаго за пестрымъ многообразіемъ міра явленій его единую непреходящую сущность. Сущность же эта—единство противоположностей. Вотъ лейтмотивъ эллинской философіи и, вмѣстѣ, это—путеводная звѣзда, которой слѣдуетъ въ своихъ исканіяхъ, вѣрная завѣтамъ античности, современная философская мысль.

Противоположности едины, онѣ связаны необходимою, неразрывною связью, но, съ другой стороны, онѣ «противоположны» въ полномъ смыслѣ этого слова, знаменуя тѣ крайніе полюсы, въ предѣлахъ которыхъ совершается вѣчный круговоротъ бытія. Изъ ихъ сочетанія и взаимодѣйствія возникаетъ и множественность вещей, и объемлющій ихъ единый космосъ.

Проблема единства противоположностей проходитъ красною нитью черезъ всю античную философію, но строго логическую формулировку она находитъ только у родоначальника идеализма, Платона. Въ его ученіи впервые отчетливо сбрисовываются логическія очертанія понятій предѣла и безпредѣльнаго; чудодѣйственная сила его діалектики превращаетъ ихъ изъ полумиѳическихъ, еще матеріальныхъ стихій въ отвлеченные принципы познанія. Πέρας, это—какъ бы активное, опредѣляющее начало, сообщающее всему познаваемому форму, мѣру и число; это совокупность тѣхъ методологическихъ понятій, которыя обусловливаютъ общую структуру знанія; ἄπειρον, напротивъ, начало пассивное, тотъ неопредѣленный, подлежащій опредѣленію, субстратъ, который, сочетаясь съ предѣломъ и воспринимая его опредѣленія, порождаетъ изъ себя доступный познанію міръ объектовъ, обладающихъ качественною и количественною опредѣленностью. Въ необъятной неопредѣленности ἄπειρον'а заложена безконечность синтеза опредѣляющаго и опредѣляемаго началъ, неисчерпаемость многообразія познаваемой духомъ дѣйствительности. Аристотель, великій ученикъ и антагонистъ Платона, строитъ свою систему на другой парѣ противоположностей: формы и матеріи. Но если отвлечься отъ метафизической подкладки этихъ понятій, то они являютъ собою не что иное, какъ варіацію на логическіе мотивы, лежащіе въ основѣ установленныхъ Платономъ началъ: предѣла и безпредѣльнаго. Форма и матерія строго соотносительны: на синтезѣ ихъ зиждется реальный міръ вещей.

Такимъ образомъ уже въ античности намѣчается ученіе о коррелятивной связи противоположныхъ принциповъ, какъ о необходимомъ условіи объективнаго познанія. Но вполнѣ раскрыть систематическое значеніе коррелятивности удалось лишь философской мысли новаго времени. Въ античномъ пониманіи противоположностей на первомъ планѣ ихъ *различіе*, ихъ *двойственность*; напротивъ, синтезъ ихъ представляется вторичнымъ моментомъ, предполагающимъ обособленность и самостоятельность каждой изъ нихъ. Преодолѣть этотъ дуализмъ и было задачей новой философіи: вотъ почему она выдвинула принципъ коррелятивности, перемѣстивъ логическій центръ съ различія противоположностей на ихъ *внутреннее единство*. Это

систематическое единство коррелятивныхъ началъ и будетъ служить руководящею нитью въ логическомъ анализѣ понятій раціональнаго и иррацiональнаго и ихъ значенія для проблемы знанія.

II.

Философія по самому своему существу раціональна. Въ этомъ—ея смыслъ и значеніе. Каковы бы ни были ея послѣднія основы и конечные выводы, разъ она ставитъ сократовскій вопросъ: τί ἐστί—она задается цѣлью уразумѣть объектъ познанія, т.-е. раскрыть единство его понятія, обнаружить опредѣляющія его сущность связи и отношенія. Какъ она достигаетъ намѣченной цѣли, въ чемъ она находитъ искомое единство и искомыя связи, это—уже вопросы, на которые возможны различные отвѣты. Но отъ самаго требованія вразумительнаго, раціональнаго единства философія отказаться не можетъ; иначе она утратила бы свой raison d'être, перестала бы быть философіей, т. е. раціональнымъ познаніемъ. Въ понятіи раціональнаго таится логическое ядро проблемы объективнаго знанія; это—тотъ фокусъ, въ которомъ пересѣкаются всѣ основные вопросы гносеологіи. Но раціональное мыслимо только какъ противоположность иррацiональному. Каковы же взаимоотношенія этихъ противоположныхъ понятій? Только обстоятельное изслѣдованіе этого вопроса дастъ намъ возможность обрѣсти прочный фундаментъ для правильной постановки проблемы познанія.

*

Наивному сознанію міръ явленій представляется непосредственно даннымъ. Съ данностью объекта связано представленіе объ его конечности и вмѣстѣ съ тѣмъ о конечности самого познанія. Достаточно путемъ анализа разложить объектъ цѣликомъ на опредѣляющіе его элементы, и полное исчерпывающее знаніе его сущности обезпечено. Самый процессъ познанія, какъ таковой—лишь переходный моментъ, не имѣющій самостоятельной гносеологической цѣнности. Объективное содержаніе знанія независимо отъ субъективныхъ пріемовъ и методовъ мышленія. Съ этой точки зрѣнія незнаніе и знаніе, проблема и рѣшеніе проблемы абсолютно непримиримыя противоположности. Истинное знаніе — сплошь раціонально; иррацiонально все то, что лежитъ за предѣлами дѣйствительнаго или даже возможнаго знанія.

Вотъ тѣ гносеологическія предпосылки, на почвѣ которыхъ могло развиться ученіе объ аналитической природѣ знанія. Непосредственная данность и конечность объекта, проистекающая отсюда конечность объективнаго познанія, наконецъ, безусловная несовмѣстимость и взаимная трансцендентность раціональнаго и ирраціональнаго, это — необходимыя условія аналитичности знанія, внѣ которыхъ она немыслима, невозможна.

Въ исторіи философіи представителями этой точки зрѣнія являются по существу всѣ гносеологическія теоріи до-критической эпохи; въ особенности же до-кантовскій раціонализмъ. Догматъ абсолютной раціональности знанія, исключающей какую бы то ни было ирраціональность, вынуждаетъ его къ отожествленію конечнаго и раціональнаго, ибо только конечному присуща абсолютная, законченная въ себѣ, опредѣленность. Проблема ἄπειρον'а для догматическаго раціоналиста не существуетъ. Платоновская корреляція предѣла и безпредѣльнаго теряетъ въ его глазахъ всякую гносеологическую цѣнность.

Противъ такого догматическаго отожествленія раціональнаго и конечнаго и направляетъ свою критику трансцендентальный идеализмъ. Возвращеніе къ точкѣ зрѣнія Платона и философская реабилитація принципа безконечности — одна изъ его крупнѣйшихъ заслугъ. Въ противоположность раціонализму онъ утверждаетъ, что нѣтъ предѣловъ и границъ философскому познанію, необъятно и необозримо многообразіе доступнаго ему міра явленій. Объектъ познанія поэтому не можетъ быть законченной въ себѣ данностью, исчерпаемой конечнымъ анализомъ; его безконечность измѣняетъ качественный характеръ самаго познанія. Лишенное той внѣшней опоры, какою служила непосредственная данность конечнаго объекта, философское мышленіе вынуждено почерпать изъ своихъ собственныхъ источниковъ принципы и методы, необходимые для раціональной обработки безконечнаго объекта. Иначе говоря: анализъ, будучи примѣняемъ къ безконечному объекту, превращается въ синтезъ, созидающій изъ нѣдръ самого мышленія раціональныя ф о р м ы п о з н а н і я. Только синтетическое знаніе, т. е. знаніе, возведенное въ степень идеальной безусловности и безконечности, способно охватить и подчинить себѣ безбрежный океанъ объективной дѣйствительности.

Sub specie infiniti мѣняются всѣ горизонты, всѣ перспективы. Исчезаютъ рѣзкія грани, отдѣлявшія проблему отъ ея рѣшенія, въ самомъ знаніи открываются элементы незнанія, въ незнаніи — начала новаго знанія; за каждымъ рѣшеніемъ возникаетъ новая, вѣрнѣе, цѣлый

рядъ новыхъ проблемъ, каждый отвѣтъ на заданный вопросъ оказывается, при ближайшемъ анализѣ, чреватымъ дальнѣйшими, болѣе глубокими и проникновенными, вопросами. Словомъ, между противоположностями, казавшимися первоначально безусловно несовмѣстимыми и непримиримыми, появляются связывающія ихъ промежуточныя звенья, онѣ освобождаются отъ сковывавшей ихъ абсолютной косности и неподвижности и превращаются въ ступени одного эволюціоннаго ряда, различія которыхъ условны, относительны.

Такая радикальная переоцѣнка всѣхъ логическихъ цѣнностей отражается особенно ярко на понятіи проблемы. Помимо чисто-субъективнаго значенія начальной, подготовительной стадіи психологическаго процесса познанія, оно пріобрѣтаетъ въ критической философіи еще другое, строго объективное значеніе:—интегрирующаго момента безконечнаго и въ своей безконечности незавершаемаго знанія. Такимъ образомъ проблематичность становится отличительной чертой исто-критической науки и философіи. Вотъ гдѣ логическіе корни господствующаго въ современной гносеологіи методологизма.

Если завершенная система наукъ только идеалъ, осуществляющійся въ процессѣ безконечнаго развитія, то ясно, что отдѣльныя ступени знанія неспособны охватить объектъ цѣликомъ,—онѣ представляютъ лишь этапы на безконечномъ пути къ адэкватному абсолютному знанію. Но этотъ путь, или методъ, не существуетъ помимо той цѣли, къ которой онъ ведетъ; напротивъ, совокупность всѣхъ методологическихъ ступеней и стадій познанія тожественна съ завершенной системой знанія. Сталобыть, каждая ступень, каждый методъ въ отдѣльности служитъ конструктивнымъ элементомъ идеальнаго абсолютно-объективнаго знанія. Такимъ образомъ, устанавливается тѣснѣйшая внутренняя связь между методомъ и объектомъ познанія. Объектъ какъ бы цѣликомъ разлагается на методологическія опредѣленія знанія, растворяясь безъ остатка въ непрерывномъ процессѣ его логическаго развитія. Съ другой стороны, и методъ превращается изъ субъективнаго пріема, примѣняемаго мыслящимъ духомъ къ познанію даннаго ему извнѣ объекта, въ конститутивное, созидающее объектъ начало, пріобщаясь тѣмъ самымъ къ высшей доступной ему степени объективности [1]).

Въ конститутивномъ значеніи метода раскрывается логическій смыслъ понятія проблемы; оно объединяетъ въ себѣ всѣ тѣ логи-

[1]) Противоположность объективнаго реализма и субъективнаго идеализма въ гносеологіи не затрогиваетъ трактуемой нами проблемы. Насъ интересуетъ исключительно имманетный составъ объективнаго знанія.

ческіе мотивы, которые въ зачаточной формѣ скрывались въ платоновскомъ принципѣ «безпредѣльнаго». Методологизмъ и проблематизмъ современной гносеологіи — конечные итоги Платонова идеализма.

Правда, здѣсь можетъ возникнуть сомнѣніе: дѣйствительно ли понятіе проблемы обладаетъ тѣмъ конститутивнымъ для познанія значеніемъ, какое мы ему приписываемъ? Вѣдь въ логической основѣ своей оно цѣликомъ совпадаетъ съ кантовской регулятивной идеей, служащей исключительно нормой научнаго мышленія, эвристическимъ принципомъ философскихъ изслѣдованій. Но развѣ конститутивность и нормативность—исключающія другъ-друга противоположности?

Не правильнѣе ли предположить, что всѣмъ регулятивнымъ съ точки зрѣнія познающаго субъекта нормамъ должны отвѣчать опредѣленныя конститутивныя для объекта начала? Дѣйствительно: за кантовской идеей скрывается принципъ систематичности. Система же не только конечная цѣль, направляющая все научное и философское творчество, но вмѣстѣ съ тѣмъ и послѣдняя основа, первое необходимое условіе всѣхъ вообще возможныхъ раціональныхъ синтезовъ и связей.

Систематическая подкладка присуща и понятію проблемы. Въ единствѣ проблемы заложено единство построяемаго наукой и философіей объекта [1]). Единство проблемы же порождаетъ въ своемъ саморазвитіи множественность проблемъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ, сохраняя въ процессѣ постепенной дифференціаціи полное тожество, объединяетъ эту множественность единою непрерывною связью. Единство и непрерывность научной проблематики—логическіе корни безконечности познанія и неисчерпаемости его объекта.

Наконецъ, проблематическій характеръ научнаго знанія предопредѣляетъ собою постановку одного изъ самыхъ коренныхъ вопросовъ теоретической философіи,—вопроса о достовѣрности высшихъ началъ и предпосылокъ объективнаго знанія.

Если принять наше предположеніе, что проблематичность сплошь проникаетъ структуру знанія, какъ въ его цѣлокупности, такъ и въ отдѣльныхъ элементахъ, то необходимо признать и вытекающій отсюда выводъ: нѣтъ безусловно достовѣрныхъ и самоочевидныхъ истинъ, т. е. нѣтъ такой данности, которую философія не могла и не должна была бы превратить въ томъ или другомъ смыслѣ въ проблему, въ заданіе и

[1]) Здѣсь и въ дальнѣйшемъ изложеніи мы не разграничиваемъ областей философіи и положительныхъ наукъ, такъ какъ сосредоточиваемъ свое вниманіе только на структурѣ объективнаго знанія вообще, т. е. на единствѣ философіи и науки.

которая не нуждалась бы въ логическомъ обоснованіи и оправданіи. Въ этомъ отношеніи нѣтъ принципіальнаго различія между конкретными фактами эмпирической дѣйствительности и самыми общими аксіомами—положеніями отвлеченныхъ наукъ; такъ или иначе они всѣ проблематичны, т. е. заключаютъ въ себѣ зародыши новыхъ проблемъ и заданій. Безусловная достовѣрность можетъ быть приписываема только самодовлѣющей системѣ абсолютно-завершенаго знанія [1]).

III.

Теперь мы можемъ уже вплотную подойти къ основному вопросу нашего изслѣдованія: какое значеніе пріобрѣтаетъ *корреляція раціональнаго и ирраціональнаго* съ точки зрѣнія гносеологическаго проблематизма?

Какъ мы указывали, проблематическій характеръ знанія проявляется прежде всего въ его эмпирической незаконченности и незавершенности. Каждая отдѣльная ступень знанія требуетъ для своего завершенія преодолѣнія себя, т. е. рѣшенія тѣхъ проблемъ и вопросовъ, которые она оставляетъ нерѣшенными. Раціональнымъ же въ полномъ смыслѣ слова (т. е. удовлетворяющимъ идеальнымъ требованіямъ разума) можетъ быть признаваемо только непроблематическое, законченное въ себѣ знаніе. Слѣдовательно, поскольку для эмпирическаго знанія эта завершенность недостижима, оно не только не осуществляетъ въ себѣ высшей степени раціональности, но даже содержитъ *ирраціональные* элементы (нерѣшенныя проблемы); мало того, эти ирраціональные элементы—не случайная, устранимая тѣмъ или другимъ способомъ, примѣсь, а, напротивъ, *необходимый коррелатъ* безконечности и проблематичности объективнаго знанія.

Структура науки и философіи и вообще всего эмпирически доступнаго знанія опредѣляется поэтому въ одинаковой мѣрѣ какъ раціональными, такъ и ирраціональными факторами.

Пользуясь нѣсколько иной терминологіей, мы можемъ формулировать послѣдній выводъ еще такъ: если бы абсолютно-раціональная система была реальною данностью, то проблема познанія не имѣла бы права на существованіе. Дѣйствительно, въ такомъ случаѣ сферы по-

[1]) Съ точки зрѣнія проблематизма нѣтъ такихъ вопросовъ, которые были бы по существу неразрѣшимы. Неразрѣшимость проблемы (если только она имѣетъ разумный смыслъ) всегда лишь относительна и проистекаетъ изъ неправильной постановки вопроса т. е. изъ попытки рѣшить ее внѣ философской систематики, независимо отъ методалогической связи со смежными научными проблемами.

знаваемаго и познающаго совпадали бы цѣликомъ, объектъ и субъектъ пребывали бы въ вѣчномъ неизмѣнномъ тожествѣ, прогрессивное развитіе знанія было бы немыслимо, невозможно. Однако, эта абсолютная, непроблематическая раціональность—сверхъэмпирическій идеалъ, который могъ бы стать непосредственною реальностью только для безконечнаго интуитивнаго разума.

Въ эмпирической же дѣйствительности знаніе всегда незавершенно и проблематично, а потому проблема познанія — краеугольный камень научной философіи; ея самостоятельное значеніе обусловлено наличностью въ знаніи ирраціональнаго начала, нетожествомъ и неадэкватностью сферъ познающаго и познаваемаго, субъекта и объекта.

Двойственный составъ объективнаго знанія, его раціонально-ирраціональный характеръ — необходимое послѣдствіе его проблематической сущности. Корреляція раціональнаго и ирраціональнаго служитъ логическимъ дополненіемъ къ другой парѣ противоположностей, о которыхъ рѣчь была выше: данности и заданія. Если мы выше выставили положеніе: нѣтъ данности, которой не отвѣчало бы опредѣленное заданіе,—то теперь мы можемъ ему противопоставить обратное положеніе: нѣтъ проблемы или заданія, которое не исходило бы изъ опредѣленной данности. Въ самомъ дѣлѣ: проблематичность эмпирическаго знанія проистекаетъ изъ его незавершенности, изъ неразложимости объекта на чисто раціональныя связи; преодолѣніе этого ирраціональнаго остатка въ структурѣ знанія обусловлено безконечностью его развитія, непрерывностью его совершенствованія. Вотъ въ безконечности и непрерывности этого процесса эволюціи, въ безконечности научныхъ и философскихъ заданій, и обнаруживается глубочайшая основа систематическихъ тенденцій знанія, его чисто раціональной сущности. Но, съ другой стороны, вѣчная незаконченность науки и философіи, незавершаемость ихъ развитія предполагаютъ постоянное присутствіе въ знаніи ирраціональнаго фактора, т. е. наличность или данность неразрѣшенныхъ, подлежащихъ рѣшенію, проблемъ.

Данность и ирраціональность неразрывно связаны: всякая данность имѣетъ ирраціональную подкладку; все ирраціональное мыслимо лишь въ формѣ данности,—словомъ, данность и ирраціональность—понятія, взаимно опредѣляющія свое логическое мѣсто въ философской систематикѣ.

Однако, если намъ и удалось установить наличность постояннаго ирраціональнаго фактора въ объективномъ знаніи, то все-же остается еще выяснить, въ чемъ логическая цѣнность понятія ирраціональнаго,

т. е. остается доказать, что это отнюдь не безплодное измышленіе досужей спекуляціи, а живой плодотворный методологическій принципъ, проливающій свѣтъ на всѣ гносеологическіе вопросы, проистекающіе, какъ изъ общаго источника, изъ проблемы данности.

Прежде всего мы должны отмѣтить то значеніе ирраціональнаго, за которымъ установилась прочная историческая традиція со времени Фихте, именно значеніе ирраціональнаго, служащее методологической характеристикой *проблемы конкретнаго*. Это—одна изъ вѣчныхъ проблемъ, которыя бытіе ставитъ мыслящему духу; но логическую опредѣленность она пріобрѣла только со временъ Лейбница и Канта. Конкретная дѣйствительность или, выражаясь психологически, многообразіе ощущеній, не сводимо на чисто раціональные факторы, она не поддается полному разложенію на логическія связи и отношенія. Каждое воспріятіе представляетъ безконечной сложности комплексъ, необозримое качественное и количественное многообразіе самыхъ разнородныхъ факторовъ и элементовъ. Полное преодолѣніе и исчерпывающая раціонализація этой безконечности конкретнаго—задача, превышающая ограниченныя логическія силы эмпирической науки. Но проблема конкретной дѣйствительности существуетъ, какъ непреложный фактъ, мимо котораго философія не можетъ пройти, не отрекшись отъ своего идеальнаго назначенія и своихъ конечныхъ цѣлей. Какъ же ей выйти изъ этого затрудненія? Въ виду ограниченности и конечности тѣхъ методологическихъ средствъ, которыми она располагаетъ, ей остается только удовольствоваться отрицательнымъ опредѣленіемъ конкретности: именно противопоставить ее, какъ ирраціональную безконечность, раціональной конечности, т.-е. совокупности тѣхъ закономѣрныхъ связей и отношеній, структура которыхъ наукою вполнѣ опознана.

Изъ самаго генезиса этой методологической характеристики конкретнаго уже явствуетъ, что ирраціональность въ данномъ случаѣ не должна быть понимаема, какъ безусловное отрицаніе раціональности; нѣтъ, ирраціональность конкретнаго—относительна и связана со сферою раціональнаго такимъ же внутреннимъ единствомъ, какъ незавершенная безконечность съ однородною завершенною конечностью.

Проблемою конкретнаго, однако, методологическое значеніе ирраціональнаго не исчерпано. Если бы мы признали ирраціональный характеръ только за конкретною дѣйствительностью, то пришлось бы допустить, что эволюція знанія идетъ только въ одномъ направленіи, что только въ проблемѣ конкретнаго наука имѣетъ передъ собою безконечную задачу, тогда какъ совокупность послѣднихъ формальныхъ принциповъ и предпосылокъ знанія представляетъ собою

конечную систему, точное опредѣленіе качественнаго и количественнаго состава которой либо уже достигнуто, либо же можетъ быть достигнуто наукой въ конечный промежутокъ времени. Такое предположеніе сводило бы дальнѣйшее развитіе науки исключительно къ установленію и вычисленію тѣхъ безконечно сложныхъ и разнообразныхъ комбинацій и сочетаній, въ которыхъ первичные элементы и апріорныя формы познанія встрѣчаются въ эмпирической дѣйствительности; иначе говоря, наука и философія превратились бы въ универсальную комбинаторику, охватывающую весь доступный познанію міръ явленій. Однако, не говоря уже о несоотвѣтствіи подобнаго предположенія фактическому ходу развитія научнаго знанія, оно страдаетъ еще и существенными логическими недостатками: склоняясь къ количественному истолкованію качественныхъ измѣненій, оно явно упрощаетъ структуру познавательнаго процесса. Послѣдовательное проведеніе проблематизма несовмѣстимо съ ограниченіемъ ирраціональнаго сферою конкретнаго бытія и требуетъ примѣненія этого методологическаго принципа ко всѣмъ основнымъ вопросамъ гносеологіи, вытекающимъ изъ проблемы данности, слѣдовательно, и къ вопросу о послѣднихъ началахъ и основоположеніяхъ научнаго знанія. Требованіе это коренится въ самомъ существѣ дѣла. Дѣйствительно: систематическое единство философіи и многообразіе конкретныхъ научныхъ проблемъ находятся въ неразрывной взаимной зависимости. Каждой новой формѣ единства отвѣчаетъ новая же форма многообразія. Параллельно процессу дифференціаціи науки идетъ такой же процессъ интеграціи. Возникновеніе новыхъ конкретныхъ проблемъ, открытіе новыхъ болѣе широкихъ областей научнаго творчества необходимо отражается и на обосновывающихъ науки принципахъ и предпосылкахъ и ведетъ въ конечномъ итогѣ къ преобразованію и перестройкѣ самыхъ общихъ началъ всей системы знанія. Другими словами, высшія основоначала науки, какъ мы уже указывали выше, по существу не менѣе проблематичны, чѣмъ конкретныя явленія дѣйствительности. Поскольку же они проблематичны, они способны къ дальнѣйшей логической эволюціи, неся въ себѣ зародыши новыхъ, болѣе совершенныхъ въ раціональномъ отношеніи, принциповъ.

Какія же методологическія средства находятся въ распоряженіи философіи для характеристики этихъ *высшихъ ступеней раціональности*, нереальныхъ, правда, существующихъ какъ бы только потенціально, но тѣмъ не менѣе обусловливающихъ цѣнность и смыслъ дѣйствительной эмпирической науки?

Отличительная особенность логической эволюціи — ея «*діалекти-*

ч е с к і й» характеръ: логическія стадіи эволюціоннаго цѣлаго не связаны соотношеніемъ простой рядоположности, а низшая всегда включается въ составъ высшей. Другими словами, послѣдующая ступень смѣняетъ предшествующую только въ томъ смыслѣ, что она устраняетъ ея логическіе пробѣлы и недостатки, преодолѣваетъ ея условныя границы, напротивъ, ея положительное содержаніе не только не сохраняетъ въ полной неприкосновенности, но даже вчленяетъ въ болѣе широкія систематическія связи и возводитъ въ высшую степень раціональности. Изъ самой природы этихъ внутреннихъ взаимоотношеній между отдѣльными стадіями процесса логическаго развитія проистекаютъ и качественныя различія въ переходахъ отъ высшей ступени къ низшей и отъ низшей къ высшей. Исходя изъ высшей стадіи, философская мысль способна полностью воспроизводить и реконструировать подчиненныя ей низшія стадіи. Наоборотъ, если познаніе стремится перейти отъ низшей ступени къ высшей, то съ точки зрѣнія этой низшей ступени послѣдующія высшія не поддаются точному опредѣленію, исчерпывающей характеристикѣ. И это вполнѣ естественно, ибо болѣе широкая логическая сфера не можетъ умѣщаться въ предѣлахъ болѣе узкой.—На чемъ же основываются въ такомъ случаѣ возможность и необходимость перехода отъ низшихъ къ высшимъ ступенямъ знанія? Только на логической недостаточности каждой изъ нихъ, на ея проблемтичности и наличности въ ней нерѣшенныхъ проблемъ. Итакъ незавершенность эмпирической науки, т. е. чисто о т р и ц а т е л ь н ы й признакъ, оказывается единственно доступнымъ философіи опредѣленіемъ искомыхъ ею послѣднихъ предпосылокъ и основоначалъ знанія и обусловенныхъ ими высшихъ формъ научной систематики. Поскольку эти идеальныя стадіи знанія лежатъ за предѣлами эмпирически реальной раціональности, онѣ— и р р а ц і о н а л ь н ы. Однако, за этимъ отрицательнымъ опредѣленіемъ скрывается положительный смыслъ: ирраціональность означаетъ, какъ мы уже указывали выше, не а-раціональность, а идеальную раціональность: р а ц і о н а л ь н о с т ь в ы с ш а г о п о р я д к а. Вотъ—подлинный смыслъ Платонова μὴ ὄν, какъ источника истиннаго бытія, вотъ гдѣ обнаруживается творческая мощь «негативнаго», какъ основного рычага и двигателя философскаго мышленія.

Такимъ образомъ мы установили три методологическихъ значенія понятія ирраціональнаго. Прежде всего ирраціональное обслуживаетъ логическіе интересы проблемы конкретной данности. Но болѣе глубокій анализъ этой проблемы вскрываетъ тѣсную связь ирраціональности конкретнаго съ ирраціональностью иного порядка, — ирраці-

ональностью послѣднихъ обосновывающихъ науку принциповъ. Наконецъ, въ сочетаніи и неразрывномъ единствѣ той и другой формы ирраціональнаго заложено систематическое значеніе этого понятія: какъ совокупности всѣхъ тѣхъ идеальныхъ постулируемыхъ ступеней познанія, которыя ведутъ отъ незавершенной эмпирической науки къ законченной системѣ философіи.

Это систематическое значеніе ирраціональнаго не только конечный итогъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и общая основа всѣхъ вообще возможныхъ съ точки зрѣнія проблематизма видовыхъ формъ этого понятія. На этой систематической почвѣ зиждется поэтому и корреляція раціональнаго и ирраціональнаго. Это — не просто противоположности, связанныя исключительно чисто-отвлеченнымъ единствомъ формально-логической точки зрѣнія, въ конкретной же дѣйствительности образующія трансцендентныя области, раздѣленныя непреодолимою пропастью. Напротивъ, въ коррелятивности раціональнаго и ирраціональнаго проявляется ихъ внутреннее, систематическое единство, и это единство въ такой же степени входитъ въ ихъ существо, оно столь же конкретно и реально, какъ многообразіе ихъ различій.— Чтобы вполнѣ учесть глубоко-философское значеніе этого единства раціональнаго и ирраціональнаго, мы обратимся къ анализу нѣкоторыхъ другихъ коррелятивныхъ противоположностей, которыя характеризуютъ собою логическую сторону проблемы познанія. Прежде всего сюда относится корреляція формы и матеріи (содержанія) познанія, логическое сродство которой съ понятіями раціональнаго и ирраціональнаго мы отмѣтили уже выше.

Различать формальные и матеріальные элементы знанія возможно только, если положить въ основу ихъ единство, т. е. признать относительность самого различія. Въ формальномъ должны быть предзаложены начала матеріальнаго, и, наоборотъ, все матеріальное должно быть сводимо въ конечномъ итогѣ на совокупность формальныхъ опредѣленій. Иначе нарушается систематическая непрерывность въ коррелятивномъ соотношеніи элементовъ знанія. Въ самомъ дѣлѣ, если проблематичность проникаетъ всѣ безъ исключенія стороны познанія, то и формальнымъ его элементамъ необходимо присуща извѣстная матеріальная закваска, ибо всегда остается открытой возможность подчинить ихъ формальному принципу высшаго порядка. Точно такъ же и любая матеріальная данность способна къ превращенію въ формальное начало, стоитъ только примѣнить ее къ опредѣленію матеріальнаго комплекса высшей сложности. Словомъ, граница между формальнымъ и матеріальнымъ составомъ знанія условна, относительна.

Въ такомъ жѣ смыслѣ должна быть истолковываема съ точки зрѣнія проблематизма корреляція о б щ а г о и и н д и в и д у а л ь н а г о (абстрактнаго и конкретнаго). И между этими противоположностями, являющими какъ бы обратную сторону понятій формальнаго и матеріальнаго, нѣтъ того безусловно непримиримаго дуализма, изъ котораго философская мысль могла бы исходить, какъ изъ абсолютно незыблемой данности. Различіе общаго и индивидуальнаго предполагаетъ ихъ систематическое единство. Всякое общее понятіе въ извѣстномъ смыслѣ индивидуально, поскольку изъ его универсальности и его единства вытекаетъ незамѣнимость и единственность исполняемой имъ логической функціи; въ каждомъ конкретномъ фактѣ заключается нѣкоторый моментъ отвлеченія отъ связей и отношеній ко всей остальной дѣйствительности. Какъ общее, такъ и индивидуальное, завершается въ и д е ѣ. Въ идеѣ общее достигаетъ конкретности индивидуальнаго, индивидуальное — универсальности общаго, словомъ, идея знаменуетъ тожество этихъ противоположностей. Абстракція, какъ основа общихъ понятій, и конкретная цѣлокупность идеи отнюдь не исключающіе одинъ другого аспекты философской мысли. Напротивъ, методъ абстракціи именно и есть тотъ путь, который ведетъ къ осуществленію всеобъемлющей конкретной идеи. Это не значитъ, что систематическая универсальность идеи уничтожаетъ и поглощаетъ въ себѣ различіе между общимъ и индивидуальнымъ. Нѣтъ, противоположность ихъ остается въ полной силѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ она подчиняется высшему единству.

IV.

Однако, не способна ли вызвать эта точка зрѣнія еще другое, болѣе серьезное недоумѣніе? Если нѣтъ вообще такихъ послѣднихъ принциповъ знанія, которые сохраняли бы полное тожество и неизмѣнность въ процессѣ научнаго развитія, то не лишается ли философія какой бы то ни было прочной и надежной опоры, и не упраздняется ли даже самая в о з м о ж н о с т ь безусловно достовѣрнаго и научнаго въ строгомъ смыслѣ знанія? Проблематизмъ, при послѣдовательномъ проведеніи, какъ-будто подрываетъ самыя основанія систематической точки зрѣнія и приводитъ роковымъ образомъ къ признанію прямо противоположныхъ взглядовъ, къ признанію абсолютнаго релятивизма и эмпиризма, принципіально отвергающихъ возможность строго-логическаго построенія научнаго знанія.

Нельзя ли, однако, истолковать это загадочное явленіе какъ-разъ

въ обратномъ смыслѣ, т. е. какъ свидѣтельство того, что систематическая философія вовсе не чужда эмпирическихъ тенденцій; мало того, что правильное примѣненіе систематическаго метода невозможно безъ признанія и за эмпиризмомъ извѣстнаго методологическаго значенія? Недаромъ Платонъ, родоначальникъ систематической философіи, положилъ начало гипотетическому методу,—методу, открыто провозглашающему условную значимость всякаго апріорнаго умозрѣнія и требующему поэтому согласованія его съ конкретными данными опыта.

Съ легкой руки Платона гипотетическій методъ сталъ одною изъ главныхъ внутреннихъ пружинъ какъ античнаго, такъ и современнаго спекулятивнаго мышленія. Если мы обратимся за провѣркою проблематической точки зрѣнія къ исторіи философіи, то нетрудно убѣдиться, что общія формальныя начала знанія подверглись со временъ античности такой же коренной ломкѣ, какъ и ученія отдѣльныхъ позитивныхъ наукъ. Правда, есть такія области, которыя какъ-будто совершенно изъяты изъ процесса непрерывнаго развитія знанія: формальная логика, напр., осталась въ своихъ основахъ такою же, какою ее создалъ Аристотель. Однако, это привилегированное положеніе нѣкоторыхъ научныхъ дисциплинъ обусловлено прежде всего узостью тѣхъ рамокъ, въ которыя онѣ заключаютъ подвѣдомственныя имъ проблемы. Процессъ непрерывной дифференціаціи знанія ведетъ необходимо къ выдѣленію отдѣльныхъ проблемъ или комплексовъ проблемъ и къ разработкѣ ихъ внѣ связи со всѣми смежными областями. Такое искусственное обособленіе проблемъ, вызываемое отчасти и соображеніями практическаго характера, можетъ имѣть только предварительное, подготовительное значеніе и отнюдь не освобождаетъ философію отъ обязанности поставить вопросъ о ихъ связи со всей остальной научной проблематикой и опредѣлить ихъ мѣсто въ системѣ научнаго знанія.

Вотъ эта систематическая точка зрѣнія, вносящая во все конечное перспективу безконечности, сразу раскрываетъ догматичность и ограниченность отдѣльныхъ дисциплинъ, обнаруживая проблематическій условный характеръ ихъ основъ, незавершенность и незаконченность всей ихъ структуры. Возьмемъ для примѣра формальную логику. Развѣ ея положеніе въ системѣ философіи не измѣнилось послѣ Канта, развѣ не возникали даже сомнѣнія въ ея научной правомѣрности, основанныя именно на томъ, что она въ силу своей замкнутости непричастна къ конкретной, реальной жизни научнаго творчества? Или другой примѣръ: почему проблема о научной цѣнности дедуктивнаго метода и объ его отношеніи къ индукціи не поддается такому же полному и исчерпывающему рѣшенію, какъ вопросъ о классификаціи различныхъ формъ и

фигуръ силлогизма? Да именно потому, что она освѣщаетъ систематическую сторону формальной логики, т. е. ту ея сторону, которой она непосредственно соприкасается съ методологіей положительныхъ наукъ. Или, наконецъ, законъ противорѣчія. Казалось бы, что проще, вразумительнѣе, очевиднѣе этого закона? Но стоитъ поставить вопросъ объ его систематическомъ значеніи, какъ сразу возникаетъ цѣлый рядъ сложнѣйшихъ проблемъ, затрогивающихъ глубочайшіе фундаменты научной философіи.

Мы, конечно, далеки отъ утвержденія, будто бы качественный характеръ проблематичности во всѣхъ наукахъ одинаковъ и будто бы каждая изъ нихъ должна руководствоваться въ своемъ развитіи исключительно своимъ логическимъ отношеніемъ къ цѣлому философіи. Нѣтъ, точное опредѣленіе той степени проблематичности, которая свойственна отдѣльнымъ отраслямъ знанія, а также объясненіе ихъ относительной самостоятельности и эмпирической прерывности ихъ логическихъ взаимоотношеній составляютъ одну изъ основныхъ задачъ научной методологіи. Мы лишь настаиваемъ на томъ, что эта задача выполнима только на почвѣ предположенія объ идеальной всеобъемлющей и непрерывной систематической связи всѣхъ сторонъ и направленій объективнаго знанія.

Всего этого однако еще недостаточно, чтобы устранить наше основное недоумѣніе: допустимъ, что проблематизмъ правъ, что въ эволюціи знанія участвуютъ не только его «матеріальные», но и его «формальные» элементы. Но въ чемъ же залогъ того, что знаніе не утратитъ той устойчивости, которою обусловлена его цѣнность, что оно не растворится цѣликомъ въ Гераклитовскомъ бываніи, въ непрерывной смѣнѣ упраздняющихъ одна другую эволюціонныхъ стадій? Отвѣтъ на этотъ вопросъ уже предвосхищенъ нами выше. Въ историческомъ развитіи науки отражается процессъ ея логической эволюціи, въ которой высшая ступень не уничтожаетъ низшую, а включаетъ ее въ себя, сохраняя ея положительное содержаніе и раскрывая въ немъ новыя, болѣе дифференцированныя, прочнѣе обоснованныя формы знанія.

Сдѣланныя разъ наукой завоеванія и открытія не гибнутъ въ потокѣ временъ,—они служатъ тѣмъ вѣчнымъ, неуничтожаемымъ матеріаломъ, изъ котораго строится система знанія. Правда, принципы и основоначала науки претерпѣваютъ въ этомъ процессѣ эволюціи весьма существенныя и глубокія измѣненія: мѣняется ихъ формулировка, мѣняется ихъ положеніе въ системѣ наукъ, мѣняется, наконецъ, и постановка заложенныхъ въ нихъ проблемъ и вопросовъ. Тѣмъ не менѣе, идеальное, вѣчное тожество ихъ остается незыблемымъ и непоколебимымъ. Совмѣстимо же идеаль-

ное тожество знанія съ его эмпирической измѣнчивостью только подъ однимъ условіемъ: необходимо признать обязательной для теоріи знанія точку зрѣнія проблематизма, или, выражаясь иначе: необходимо положить въ основу противоположностей раціональнаго и ирраціональнаго ихъ систематическое единство.

Классическій примѣръ методологическаго значенія ирраціональнаго даетъ математика. Открытіе ирраціональныхъ чиселъ и введеніе ихъ во всѣ математическія исчисленія безконечно расширило область явленій, доступныхъ количественному опредѣленію. Неисчислимое сдѣлалось исчислимымъ, и математикѣ открылась возможность оперировать надъ безконечными величинами такъ же, какъ надъ конечными. Такою научною плодотворностью ирраціональныя числа вовсе не обязаны какимъ-либо присущимъ имъ таинственнымъ метафизическимъ свойствамъ, несравнимымъ и несоизмѣримымъ со всѣмъ, что входитъ въ сферу раціональнаго познанія; нѣтъ, они отличаются отъ раціональныхъ чиселъ такъ же, какъ безконечное отъ конечнаго, т. е., при полной качественной однородности, они остаются (съ точки зрѣнія раціональныхъ чиселъ) количественно неопредѣленными, поддаваясь лишь относительному, но никогда исчерпывающему количественному опредѣленію.

На той же корреляціи конечнаго и безконечнаго покоится и *чисто логическое* значеніе противоположности раціональнаго и ирраціональнаго, или въ другихъ терминахъ: отвлеченнаго понятія и конкретной идеи. Но существенная разница между тѣмъ и другимъ значеніемъ ирраціональнаго въ томъ, что логическая ирраціональность представляетъ не количественную, а *безконечно-осложненную качественную неопредѣленность*; это — неопредѣленность, возведенная какъ бы въ степень безконечности,—неопредѣленность, обладающая безконечнымъ числомъ не одинаковыхъ, а разнородныхъ измѣреній [1]).

Правда, въ логикѣ предполагается въ извѣстномъ смыслѣ однородность раціональнаго и ирраціональнаго. Но если въ математикѣ принципъ гомогенности имѣетъ положительный характеръ и сводится къ утвержденію, что всѣ основныя закономѣрныя соотношенія, устанавливающія самое понятіе числа, дѣйствительны какъ въ области раціональныхъ, такъ и въ области ирраціональныхъ чиселъ, то въ логикѣ,

[1]) Впрочемъ, подобное же усложненіе и потенцированіе безконечности мы имѣемъ и въ математикѣ, напр., въ ученіи о трансфинитныхъ числахъ, основанномъ на допущеніи многообразій различныхъ мощностей, т. е. различныхъ степеней безконечности. Однако и въ теоріи Кантора, какъ и повсюду въ математикѣ, предполагается полная качественная однородность и опредѣленность изучаемыхъ количественыхъ многообразій.

наоборотъ, онъ получаетъ отрицательную формулировку: съ чисто-логической точки зрѣнія въ сферѣ ирраціональнаго допустимо существованіе такихъ отношеній и связей, которыя не умѣщаются въ предѣлахъ достигнутой эмпирической наукой ступени раціональности. Но эта возможность ограничена одною оговоркою: эти «ирраціональныя закономѣрности» должны быть совмѣстимы или, точнѣе, онѣ должны находиться въ идеальной систематической связи со всею областью раціональнаго, т. е. со всѣмъ, что составляетъ объективное содержаніе положительныхъ наукъ.

Оговорка эта имѣетъ первостепенную важность: изъ нея явствуетъ, что истинный смыслъ ирраціональнаго есть не что иное, какъ раціональность высшаго порядка, идея раціональнаго, систематическаго единства. Точно такъ же, какъ подъ аспектомъ завершенной безконечности исчезаетъ различіе между раціональными и ирраціональными числами, такъ и въ идеѣ систематическаго единства сливаются логически-раціональное и ирраціональное. Въ эмпирическомъ смыслѣ они различны, противоположны, въ трансцендентальномъ они — едины, тожественны.

Итакъ мы приходимъ къ парадоксальному заключенію: идея систематическаго единства по существу ирраціональна. Принципъ ирраціональности перекидываетъ мостъ отъ эмпирическихъ ступеней раціональнаго къ идеѣ абсолютной раціональности. Послѣдняя основа и конечная цѣль научнаго знанія, то, что опредѣляетъ его сущность и структуру, оказывается, такимъ образомъ, доступнымъ ему только черезъ посредство отрицательнаго опредѣленія.

Негативное становится носителемъ высшей позитивности. Непризнаніе этой положительной исконно-логической роли отрицанія повело бы къ крушенію всей систематической философіи. Если отрицательныя опредѣленія только — абстрактныя схемы, лишенныя какой бы то ни было связи съ реальнымъ конкретнымъ содержаніемъ знанія, то необходимо считать и Кантовскую идею исключительно вспомогательнымъ принципомъ, хотя и вносящимъ нѣкоторое дополненіе въ критическую точку зрѣнія, но не имѣющимъ никакого конститутивнаго значенія для положительной науки. Однако, это значило бы лишить идею ея основной систематической функціи, какъ высшаго начала, опредѣляющаго собой логическую подкладку научнаго знанія. Не было бы тогда выхода изъ «аналитической» логики, построенной на дуализмѣ общаго и индивидуальнаго, не было бы и внутренней органической связи между абстрактными и конкретными науками.

V.

Въ предыдущемъ мы сопоставили понятіе ирраціональнаго съ Кантовскою идеею и попытались показать, какъ оно выявляетъ въ себѣ всѣ тѣ логическіе мотивы проблематизма, которые въ скрытой формѣ таятся уже въ Кантовской идеѣ. Возможно, однако, подойти къ понятію ирраціональнаго еще съ другой стороны—со стороны проблемы трансцендентнаго. Намъ остается поэтому еще разсмотрѣть соотношеніе этихъ двухъ понятій и выяснить, тожественны ли они въ своей логической основѣ, или же, наоборотъ, ирраціональное въ нашемъ истолкованіи вовсе исключаетъ какую бы то ни было логическую трансцендентность.

Знаніе въ корнѣ своемъ проблематично, это — лейтмотивъ всѣхъ нашихъ разсужденій, и достигаетъ полнаго завершенія только въ процессѣ безконечнаго развитія. Его конечная цѣль—охватить безконечность, осуществить въ себѣ всеобъемлющую, самодовлѣющую систему. Другими словами: знаніе по существу универсально, или точнѣе, оно притязаетъ на универсальность, не допускающую никакихъ исключеній. Нѣтъ такой данности, мы это уже не разъ повторяли, которая не могла и не должна была бы стать проблемой для науки, нѣтъ такого вопроса, передъ которымъ научное изслѣдованіе должно было бы разъ навсегда остановиться. Проблематика знанія охватываетъ все сущее, всю дѣйствительность. И если исто-критическая наука всегда должна отдавать себѣ отчетъ въ своей эмпирической ограниченности и поэтому обязана точно устанавливать тѣ границы, въ которыхъ она разсматриваетъ подвѣдомственныя ей проблемы, то, съ другой стороны, въ силу присущей ей систематической тенденціи, она можетъ признавать за этими границами только условное значеніе и необходимо будетъ стремиться къ расширенію и углубленію изучаемыхъ ею вопросовъ. Возможно ли допустить съ этой точки зрѣнія существованіе такой области бытія, которая по существу была бы недоступна философствующему разуму, которая лежала бы за предѣлами не только дѣйствительнаго, но и возможнаго знанія? Повидимому—нѣтъ. Существованіе такой абсолютной границы, которую знаніе не только эмпирически, но и идеально не могло бы перешагнуть, противорѣчило бы его систематической автономности и универсальности. Безусловно трансцендентнымъ бытіемъ могла бы быть только абсолютная, не проблематическая данность, т.-е. такое ирраціональное, которое не только реально, но и трансцендентально, не совпадало бы съ областью раціональнаго. Но безконечность и универсальность научнаго знанія

предполагаетъ, вѣрнѣе, постулируетъ сплошную раціональность всего бытія и всѣхъ его элементовъ.

Содержаніе понятія трансцендентнаго или абсолютно ирраціональнаго сводится поэтому въ конечномъ итогѣ къ голому отрицанію всѣхъ вообще возможныхъ раціональныхъ опредѣленій, стало-быть, и всякаго бытія, всякой дѣйствительности,— словомъ, это не что иное, какъ абсолютное небытіе, абсолютное ничто. Мыслить трансцендентное, какъ положительную реальность, значило бы съ этой точки зрѣнія мыслить немыслимое, т.-е. мыслить въ раціональной формѣ (понятія) то, что по существу исключаетъ все раціональное.

Весьма знаменательна въ этомъ отношеніи логическая эволюція понятія вещи въ себѣ въ критической философіи. Первоначально вещь въ себѣ понималась преимущественно, какъ самостоятельная реальность, которая существуетъ внѣ и независимо отъ мыслящаго сознанія, но, тѣмъ не менѣе, своимъ воздѣйствіемъ на чувственность познающаго субъекта порождаетъ въ немъ матеріальную основу знанія — ощущенія. Логическую несостоятельность такого пониманія вещи въ себѣ (которая, съ одной стороны, какъ трансцендентная реальность абсолютно ирраціональна, съ другой — находится въ причинно-слѣдственной, т. е. раціональной связи съ міромъ явленій) вскрыли уже ближайшіе преемники Канта (Маймонъ, Бекъ, Фихте). Всѣ дальнѣйшій исканія критицизма были поэтому направлены къ тому, чтобы освободить ученіе Канта отъ этого противорѣчія: пришлось отказаться отъ отожествленія понятій ирраціональнаго и трансцендентнаго и перенести причину ирраціональныхъ элементовъ знанія изъ міра вещей въ себѣ, въ структуру самого сознанія.

Такимъ образомъ, достигло окончательнаго развитія ученіе, намѣчавшееся уже у самого Канта,—ученіе о двойственности структуры сознанія, слагающагося изъ двухъ разнородныхъ факторовъ: одного— формальнаго-раціональнаго, другого — матеріальнаго, ирраціональнаго. Возможно ли, однако, остановиться на этой точкѣ зрѣнія? Послѣдовательное проведеніе принципа имманентности, несовмѣстимаго съ метафизическимъ понятіемъ трансцендентной вещи въ себѣ, знаменуетъ, несомнѣнно, крупный шагъ впередъ. Но достаточно ли этого для правильной постановки проблемы ирраціональнаго? Правда, поскольку сознаніе охватываетъ и формальную и матеріальную сторону знанія, оно устанавливаетъ между ними извѣстное единство; но это единство, если понимать его логически, а не психологически, имѣетъ чисто внѣшній характеръ: оно не находится во внутреннемъ логическомъ отношеніи къ дуализму формы и содержанія, оно не объясняетъ ихъ синтеза. Съ этой точки зрѣнія синтезъ двухъ разнородныхъ факторовъ

познанія либо продуктъ одной лишь абстракціи, предполагающей ихъ реальную противоположность, либо—феноменъ абсолютно ирраціональный, недоступный логическому объясненію. Единство сознанія поэтому не можетъ служить исходнымъ пунктомъ для логическаго анализа объективнаго знанія,—это единство столь же проблематично, какъ любая другая форма единства; методологическое значеніе оно можетъ пріобрѣсти только въ томъ случаѣ, если вскрыть его систематичексую основу, т. е. внутреннюю функціональную связь его конститутивныхъ элементовъ: формы и матеріи или иначе: раціональнаго и ирраціональнаго. Другими словами, систематическая основа сознанія кроется въ единствѣ противоположностей, въ ихъ логической корреляціи, связывающей ихъ тожество и нетожество воедино. Въ соотносительности раціональнаго и ирраціональнаго коренится относительность каждаго изъ этихъ понятій [1]). Только на этой почвѣ совмѣстимо ихъ трансцендентальное тожество съ ихъ эмпирической противоположностью. Наконецъ, систематическая точка зрѣнія приводитъ насъ и къ строго-логическому, имманентному значенію кантовской вещи въ себѣ: изъ трасцендентной реальности она превращаетъ ее въ пограничное понятіе, въ идею самодовлѣющей системы, которая обусловливаетъ развитіе эмпирическаго знанія именно потому, что она безусловна, безотносительна.

VI.

Если окинуть бѣглымъ взоромъ наши предыдущія разсужденія, то можно было бы, пожалуй, въ нихъ усмотрѣть апологію крайняго, доведеннаго до послѣднихъ предѣловъ, раціонализма. Въ самомъ дѣлѣ, какой другой смыслъ могло бы имѣть наше положеніе объ относительности ирраціональнаго, объ его идеальномъ тожествѣ съ раціональнымъ? Развѣ это—не первый шагъ на пути къ такому же панлогизму, какой провозгласили напр. Фихте въ первомъ изданіи Наукословія или Гегель въ своей Логикѣ?

Однако, мы подчеркиваемъ это еще разъ,— идеальному тожеству раціональнаго и ирраціональнаго противостоитъ ихъ эмпирическая противоположность. Эмпиризмъ поэтому необходимый

[1]) Относительность понятій раціональнаго и ирраціональнаго обнаруживается, между прочимъ въ обратимости ихъ соотношенія: съ точки зрѣнія идеальной, завершенной раціональности — эмпирическая, незавершенная раціональность—ирраціональна. Наоборотъ, съ точки зрѣнія послѣдней ирраціональна—первая.

коррелатъ раціонализму. Не на преобладаніи одного изъ этихъ аспектовъ, а только на ихъ неразрывной взаимной зависимости и коррелятивности зиждется ихъ систематическое единство.

Во всемъ предыдущемъ мы пытались обосновать методологическую правомѣрность раціонализма. Теперь остается еще отвѣтить на второй, дополняющій первый, вопросъ: въ чемъ состоитъ методологическая цѣнность эмпиризма, какъ отражается наличность въ знаніи ирраціональныхъ (эмпирическихъ) элементовъ на структурѣ научной философіи?

Руководящимъ принципомъ философіи мы признали идею систематическаго единства; ее мы поэтому и поставили въ центръ нашего изслѣдованія. Но полное систематическое единство — вѣчный идеалъ, никогда не находящій въ опытѣ вполнѣ адекватнаго выраженія. Между эмпирическою наукою, по существу конечной, проблематичной и условной въ своихъ основахъ и выводахъ, съ одной стороны, и безконечной, самодовлѣющей системою, съ другой, остается неустранимая, непреодолимая пропасть. Въ этомъ несоотвѣтствіи реальной стороны знанія его идеальнымъ требованіямъ и кроется причина того, почему эмпирической наукѣ доступны только отрицательныя опредѣленія идеи системы. Незаконченность положительнаго знанія и незавершаемость его развитія — вотъ единственные реальные признаки ея вѣчнаго, идеальнаго значенія. Однако—мы видѣли, что за этими отрицательными понятіями скрывается положительный смыслъ, что они служатъ методологической характеристикой постулируемой раціональности высшаго порядка. Вотъ этой высшей ступени раціональнаго, какъ идеѣ или заданію, соотвѣтствуетъ, какъ реальная данность, безконечная наличность нерѣшенныхъ проблемъ, т. е. неисчерпаемая проблематичность и ирраціональность знанія. Итакъ, конечной совокупности раціональныхъ формъ и методовъ положительнаго знанія противостоитъ безконечная ирраціональная данность дѣйствительности. Въ какихъ же слѣдствіяхъ раскрывается логичекое значеніе этой противоположности? Прежде всего, конечно, въ томъ, что необходимо признать эмпирическую науку неспособной охватить однимъ исчерпывающимъ раціональнымъ опредѣленіемъ все необъятное многообразіе міра объектовъ. Но къ этому положенію мы должны сдѣлать одно существенное добавленіе, вытекающее изъ самой природы этой противоположности. Никакая эмпирически осуществимая систематика не въ состояніи вмѣстить въ себя всю безконечную наличность проблемъ; бываютъ случаи,—и они неизбѣжны, необходимы,—когда находящіяся въ распоряженіи науки методологическія средства оказываются не-

достаточными даже для самой постановки возникающихъ въ реальномъ опытѣ проблемъ. Правда, строго научное рѣшеніе проблемы (которое однако всегда относительно) возможно только на почвѣ подведенія ея подъ опредѣленные методологическіе принципы, подчиненія высшей систематической связи и точнаго отграниченія отъ смежныхъ проблемъ и вопросовъ. Однако, далеко не всегда проблемы рождаются какъ логическіе результаты имманентнаго развитія раціональной науки; во многихъ случаяхъ (напр., въ области чисто конкретныхъ явленій) онѣ только формулируются и разработываются ею какъ данныя ей извнѣ. Словомъ, проблематическая данность не растворяется цѣликомъ въ раціональныхъ категоріяхъ, а сохраняетъ до извѣстной степени свою независимость и самостоятельность. Вотъ почему не только область ирраціональной данности опредѣляется сферою раціональнаго, но и, наоборотъ, позитивно раціональная наука оказывается обусловливаемой проблематическою данностью. Зависимость этихъ двухъ областей, стало-быть, не односторонняя, а взаимная, коррелятивная. Поскольку же ирраціональной данности должна быть приписываема активная, положительная роль въ развитіи объективнаго знанія, постольку оправдывается и методологическая правомѣрность эмпиризма. Онъ служитъ необходимымъ логическимъ коррелатомъ основному методу систематической философіи — раціонализму. Такимъ образомъ наше изслѣдованіе какъ бы снова подтверждаетъ и обосновываетъ чисто систематически традиціонное гносеологическое ученіе, согласно которому научное знаніе беретъ свое начало изъ двухъ разнородныхъ источниковъ: изъ ирраціональной данности (въ традиціонной терминологіи: изъ опыта) и изъ чистой раціональности (т. е. изъ мышленія). Въ объективномъ составѣ знанія этому дуализму источниковъ отвѣчаетъ его двойственный раціонально-ирраціональный (проблематическій) характеръ.

Теперь ясно, откуда проистекаютъ систематическіе недостатки раціонализма и эмпиризма: и тотъ и другой проглядываютъ двойственность объективнаго состава знанія, и тотъ и другой не считаются съ его раціонально-ирраціональной природою. Роковая ошибка раціонализма не въ томъ, что онъ требуетъ сплошной раціональности знанія, а въ томъ,что онъ пренебрегаетъ наличествующимъ въ немъ ирраціональнымъ факторомъ. Эта ошибка вынуждаетъ его къ суженію понятія раціональнаго, т. е. къ отожествленію эмпирически реальной ступени раціональнаго (условной и несовершенной) съ той идеальной, безусловною раціональ-

ностью, которая, какъ всеобъемлющее систематическое начало, преодолѣваетъ и поглощаетъ въ себѣ всю сферу проблематической данности. Стало-быть, коренной недостатокъ раціонализма кроется не столько въ его односторонности, сколько въ его непослѣдовательности, т. е. въ присущей ему эмпиристической подкладкѣ.

Эмпиризмъ, какъ сознательная методологическая точка зрѣнія, возникаетъ обыкновенно въ силу естественной реакціи противъ односторонностей увлеченій раціонализмомъ. Онъ сосредоточиваетъ свое вниманіе исключительно на ирраціональной основѣ знанія, усматривая единственный достовѣрный источникъ науки въ проблематической данности (т.-е. въ опытѣ). Однако самостоятельной творческой силой, собственными конститутивными принципами эмпиризмъ не располагаетъ. Знаніе по существу раціонально, а поэтому и философскому эмпиризму присуща всегда извѣстная раціоналистическая примѣсь. Поскольку онъ стремится вносить единство и порядокъ въ собираемый имъ фактическій матеріалъ, онъ не можетъ обойтись безъ заимствованія раціональныхъ методовъ и пріемовъ изслѣдованія.

Поясним отличіе проводимыхъ нами взглядовъ отъ раціонализма и эмпиризма на конкретномъ примѣрѣ: къ какой логической концепціи историческаго развитія знанія обязываетъ насъ каждая изъ этихъ точекъ зрѣнія? Для эмпиризма историческая дѣйствительность — абсолютно ирраціональный феноменъ, не поддающійся никакимъ раціональнымъ объясненіямъ. Раціонализмъ, напротивъ, разсматриваетъ эволюцію знанія подъ аспектомъ единой логической схемы развитія. Многообразіе научныхъ проблемъ развилось—согласно его воззрѣніямъ—изъ единой основной проблемы путемъ постепенной дифференціаціи и непрерывнаго перехода отъ болѣе простыхъ къ болѣе сложнымъ вопросамъ. Руководствуясь этой схемой, мы должны были бы прійти къ заключенію, что научныя отрасли, изучающія болѣе сложныя явленія (напр., біологія), могли возникнуть только тогда, когда болѣе элементарныя науки (какъ физика, химія) уже достигли своего завершенія, т.-е. что хронологическая послѣдовательность должна цѣликомъ совпадать съ логическою (ср., напримѣръ, Гегелевское построеніе исторіи). Но эта отвлеченная схема несостоятельна; въ ея тѣсныхъ рамкахъ не укладывается неисчерпаемое многообразіе исторической дѣйствительности. Въ извѣстныхъ предѣлахъ, правда, въ эволюціи знанія мы можемъ прослѣдить логическую непрерывность и раціональность, но только въ извѣстныхъ предѣлахъ. За этими предѣлами царитъ ирраціональность. Реальное развитіе науки идетъ не по одной линіи, а по цѣлой системѣ линій, отчасти

параллельныхъ, отчасти пересѣкающихся. Какъ иначе объяснить сосуществованіе независимыхъ въ своемъ историческомъ развитіи другъ отъ друга дисциплинъ, которыя какъ-будто не находятся между собой въ какой-либо внутренней органической связи? Такія явленія коренятся всецѣло въ области ирраціональнаго. Это ирраціональное, однако, знаменуетъ собою не послѣдній предѣлъ научнаго познанія, а наоборотъ, вѣчный символъ безконечнаго философскаго прогресса и постепеннаго восхожденія къ высшимъ формамъ и ступенямъ раціональнаго.

VII.

Основная часть нашей задачи выполнена. Систематическое значеніе понятій раціональнаго и ирраціональнаго мы считаемъ теперь установленнымъ. Но въ заключеніе мы приведемъ еще нѣсколько примѣровъ изъ методологіи наукъ, которые подкрѣпятъ и пояснятъ нѣсколько добытые нашимъ изслѣдованіемъ общіе выводы.

Развитіе объективнаго знанія идетъ по двумъ противоположнымъ путямъ: одинъ ведетъ къ самымъ общимъ и послѣднимъ основамъ науки, другой—къ конкретнымъ явленіямъ реальной дѣйствительности. Эта *двойственность тенденцій* проникаетъ логическую структуру всѣхъ безъ исключенія отраслей знанія. Различія же и границы отдѣльныхъ научныхъ дисциплинъ опредѣляются свойственной каждой изъ нихъ особенной постановкой проблемы и специфическимъ характеромъ примѣняемыхъ ими методовъ и пріемовъ изслѣдованія. Каждая наука поэтому можетъ считать раціональнымъ и доступнымъ исчерпывающему объясненію только то, что входитъ въ подвѣдомственную ей группу объектовъ. Вся остальная часть дѣйствительности, лежащая за установленными ею предѣлами, для нея—ирраціональна. Но эта трансцендентная данной наукѣ сфера ирраціональнаго не имѣетъ для нея только отрицательнаго значенія абсолютной границы, а исполняетъ, кромѣ того, по отношенію къ ней *положительную методологическую функцію* первостепенной важности.

Въ имманентномъ своемъ развитіи каждая наука необходимо наталкивается на *пограничныя проблемы*, анализъ которыхъ обнаруживаетъ тѣснѣйшую органическую связь изслѣдуемыхъ ею закономѣрныхъ отношеній съ элементами окружающей ее сферы ирраціональнаго. Такія проблемы представляютъ собою, во-первыхъ, всѣ тѣ конкретныя осложненія и модификаціи изучаемыхъ данной дисциплиной явленій, раціональное объясненіе которыхъ требуетъ примѣненія иныхъ, новыхъ методовъ и точекъ зрѣнія; во-вторыхъ, тѣ послѣднія предпосылки и поло-

женія, обосновать которыя данная наука неспособна уже потому, что она ихъ предполагаетъ, какъ свои основы. Предпосылки эти ирраціональны, ибо ихъ логическое оправданіе обусловлено переходомъ въ другую научную область, т.-е. переходомъ къ раціональности иного порядка.

Напримѣръ: съ точки зрѣнія химіи, физіологическія явленія ирраціональны, поскольку они необъяснимы сполна на основаніи примѣняемыхъ ею методовъ и способовъ изслѣдованія. Но въ такомъ же смыслѣ ирраціональными представляются подъ аспектомъ химіи и всѣ предполагаемыя ею общія начала и принципы, логическія основы которыхъ коренятся въ цѣломъ рядѣ другихъ болѣе общихъ, обусловливающихъ ее, наукъ (каковы, наприм., математика, физика и др.), такимъ образомъ, каждой ступени раціональнаго, осуществляемой опредѣленной наукой, соотвѣтствуетъ опредѣленная же ступень ирраціональнаго, служащая логическимъ выраженіемъ систематической связи этой науки со всѣми смежными дисциплинами: съ одной стороны—съ болѣе сложными конкретными, съ другой—съ болѣе общими, отвлеченными.

Наконецъ, высшія предѣльныя ступени раціональнаго и ирраціональнаго подлежатъ уже вѣдѣнію философіи. Только философія можетъ поставить проблему познанія во всей широтѣ. Она замыкаетъ собою кругъ научныхъ дисциплинъ. Ея задача—привести къ гармоническому единству противоположныя начала объективнаго знанія: безконечное многообразіе конкретной дѣйствительности и высшіе всеобъемлющіе принципы отвлеченнаго мышленія. Ирраціональное, какъ чисто философское понятіе, не связано поэтому тѣми узкими рамками, въ которыя заключаютъ его положительныя науки, оно вообще не связано какими-либо эмпирическими или временными границами, а пребываетъ во внѣвременной идеальности, какъ неисчерпаемая проблематичность, обезпечивающая вѣчный и непрерывный прогрессъ объективнаго познанія.

Логическая правомѣрность историческаго развитія науки и философіи основана исключительно на этомъ идеальномъ систематическомъ понятіи ирраціональнаго; его методологическое значеніе распространяется поэтому и на отдѣльныя позитивныя науки, поскольку онѣ участвуютъ въ построеніи системы знанія, какъ цѣлаго. Наглядный примѣръ изъ области математики мы привели уже выше: это—ирраціональныя числа. Здѣсь въ самомъ терминѣ содержится указаніе на происхожденіе этого новаго рода чиселъ изъ нѣкоторой ирраціональной данности. Въ химіи до Менделѣева сочетаніе извѣстныхъ химическихъ свойствъ съ опредѣленнымъ атомнымъ вѣсомъ въ каждомъ элементѣ было голымъ фактомъ, эмпирическою данностью, не имѣющей за собой раціональ-

наго основанія. Но въ періодической системѣ великій ученый открылъ ту раціональность высшаго порядка, которая преодолѣла ирраціональный характеръ этой данности тѣмъ, что подчинила множественность химическихъ элементовъ и ихъ свойствъ единой раціональной закономѣрности. Такую же роль сыграла эволюціонная теорія въ области біологіи. И она свела ирраціональное многообразіе существующихъ и существовавшихъ нѣкогда родовъ и видовъ живыхъ существъ при помощи принциповъ естественнаго отбора и приспособленія къ единому раціональному знаменателю.

Однако, біологическая эволюція представляетъ лишь частный случай того обще-философскаго принципа развитія, который въ новой философіи впервые былъ формулированъ Кантомъ въ понятіи идеи. Введеніе этого принципа въ научную методологію отразилось въ особенности на структурѣ историческихъ дисциплинъ, изучающихъ сложные комплексы явленій дѣйствительности и дало толчокъ открытію «исторической перспективы», обнаруживающей въ ирраціональной временной послѣдовательности логическій остовъ, раціональную основу. Но систематическое значеніе принципа развитія простирается далѣе и на чисто философскія области знанія, объектомъ которыхъ служатъ послѣднія вѣчно-тожественныя начала бытія (логика) или высшія идеальныя цѣнности жизни (этика). Это не значитъ, конечно, что логика и этика превращаются въ силу этого въ историческія дисциплины, и что ихъ непреходящее внѣвременное содержаніе низводится до уровня преходящихъ мимолетныхъ явленій историческаго бываніе. Нѣтъ, идея, какъ раціональный принципъ высшаго порядка, примиряетъ и объединяетъ ирраціональныя въ своей косной неподвижности противоположности вѣчнаго и временнаго, непреходящаго и преходящаго въ понятіи безконечнаго развитія, непрерывной и въ своей непрерывности незавершаемой эволюціи.—Недаромъ первыя попытки построить философію культуры на принципѣ развитія были сдѣланы философами-романтиками, исходившими изъ Кантовскаго понятія идеи.

VIII.

Въ предыдущихъ разсужденіяхъ мы остановились исключительно на теоретическомъ значеніи ирраціональнаго, подвергнувъ изслѣдованію его гносеологическія функціи. Для завершенія нашего систематическаго очерка намъ остается еще немногими штрихами охарактеризовать методологическую роль ирраціональнаго въ остальныхъ частяхъ системы философіи.

Если этика составляетъ самостоятельную область философскаго

умозрѣнія, т.-е. если проблема нравственности принадлежитъ къ тѣмъ вѣчнымъ проблемамъ κατ' ἐξοχήν, которыя вырастаютъ изъ противоположности конечнаго и безконечнаго, то мы уже a priori въ правѣ предположить, что понятіе ирраціональнаго занимаетъ въ методологіи этики не менѣе видное мѣсто, чѣмъ въ самой логикѣ.

Идея со временъ Канта знаменуетъ по преимуществу—этическій принципъ. Эмпирически непримиримая противоположность между бытіемъ (реальнымъ міромъ) и долженствованіемъ (моральнымъ закономъ), это—исходный пунктъ, краеугольный камень его императивной этики. Но для точнаго опредѣленія сферы нравственности этой характеристики недостаточно, и поэтому мы обязаны поставить вопросъ: каковы же тѣ специфически этическія формы, въ которыхъ проявляется это несоотвѣтствіе между нравственнымъ идеаломъ и дѣйствительностью?

Всѣ этическія ученія вращаются въ предѣлахъ двухъ полюсовъ: индивидуализма и соціализма[1]); всѣ они неизбѣжно наталкиваются на дилемму: кто истинный носитель нравственности ?индивидъ или сверхъиндивидуальное, соборное начало (напр. общество, государство)— и рѣшаютъ ее въ томъ или другомъ смыслѣ, приписывая либо индивидуальному, либо соціальному моменту первенствующее и руководящее значеніе въ морали. Однако, съ систематической точки зрѣнія всѣ эти этическія концепціи возбуждаютъ самыя серьезныя сомнѣнія: правильна ли самая постановка проблемы нравственности, изъ которой онѣ исходятъ? Допустимо ли вообще искать рѣшенія этой проблемы въ направленіи односторонняго преобладанія соціальнаго или индивидуальнаго начала? Быть,— можетъ именно противоположность, противорѣчіе этихъ двухъ моментовъ и есть необходимое условіе реальности этическаго долженствованія? Въ самомъ дѣлѣ: нравственный идеалъ безконеченъ. Онъ осуществляется въ процессѣ вѣчнаго моральнаго совершенствованія, т.-е. въ непрерывномъ преобразованіи всѣхъ существующихъ этическихъ нормъ и порядковъ и неустанномъ стремленіи къ новымъ высшимъ формамъ нравственной жизни и нравственнаго дѣланія. Другими словами, этическій идеалъ осуществляется въ борьбѣ противоположныхъ нравственныхъ силъ, а противоположность этихъ силъ,—чѣмъ инымъ можетъ она быть, какъ не антагонизмомъ соціальнаго и индивидуальнаго начала въ морали?

Въ самобытности и самостоятельности индивида—залогъ вѣчнаго нравственнаго прогресса. Въ глубинахъ его нравственнаго сознанія таится неисчерпаемый источникъ творческихъ, созидающихъ жизненныя цѣнности, силъ, подъ мощнымъ напоромъ которыхъ рушатся всѣ условныя

[1]) Въ этическомъ, не политическомъ смыслѣ.

границы, установленныя освященными вѣковой нравственной традиціей, ученіями и предразсудками [1]). Индивидъ противопоставляетъ свою автономность обществу и государству не ради утвержденія субъективной анархіи, расторгающей всѣ связывающія человѣчество соціальныя узы, а во имя новыхъ, болѣе совершенныхъ, формъ человѣческаго общежитія. Онъ отрицаетъ общество и государства во имя принципа общественности, государственности, онъ сокрушаетъ старыя скрижали цѣнностей во имя вѣчной идеи добра, смутный образъ которой онъ носитъ въ своей мятежной душѣ. Итакъ, высшій этическій идеалъ—полное сліяніе и гармоническое единеніе—индивидуальнаго и соборнаго начала остается незыблемымъ и непоколебимымъ. Но реальное значеніе проблемы нравственности зиждется на живомъ противорѣчіи этихъ двухъ началъ, на ирраціональности ихъ соотношенія въ моральной дѣйствительности.

Менѣе всего, быть-можетъ, оспоривается значеніе ирраціональнаго въ сферѣ эстетическаго бытія. И это вполнѣ естественно: интересы эстетики всецѣло направлены на конкретное, индивидуальное, т.-е. именно на ту проблему, въ которой ярче всего обнаруживается ирраціональная подкладка познанія. Однако, объекту эстетики ирраціональность присуща въ еще болѣе глубокомъ смыслѣ. Въ художественномъ произведеніи безконечная идея воплощается въ конечную чувственную форму,—это положеніе лежитъ въ основѣ эстетики Шеллинга, восходящей въ своихъ началахъ къ Кантовскимъ воззрѣніямъ. Что же, однако, значитъ это воплощеніе? Какимъ образомъ искусство достигаетъ того, что наукѣ навсегда недоступно? Такимъ преимуществомъ передъ наукой искусство обязано своему сугубо ирраціональному характеру. Научное сознаніе способно пріобщаться къ міру идей только путемъ абстрагирующей раціонализаціи, т. е. путемъ превращенія конкретной идеи въ отвлеченное понятіе. Эстетическое сознаніе не нуждается въ этомъ посредничествѣ абстракціи. Оно цѣликомъ вращается въ сферѣ ирраціональнаго и воспринимаетъ идеи непосредственно во всей ихъ конкретной полнотѣ и безконечности. Поэтому и «символическій» характеръ искусства обусловленъ не столько синтезомъ конечнаго и безконечнаго, сколько сведеніемъкъ гармоническому единству двухъ различныхъ формъ или ступеней безконечной ирраціональности: одной высшей, представляемой идеей и другой низшей, осуществляемой конкретнымъ образомъ.

---

[1]) Всякое нравственное ученіе, исповѣдуемое группою лицъ, становится тѣмъ самымъ, независимо отъ его содержанія, соціальнымъ факторомъ.

*

Наконецъ, въ области религіозной философіи яркій примѣръ систематическаго значенія ирраціональнаго являетъ проблема Бога.

Если Богъ—первоисточникъ всего бытія, всего сущаго, то какова его природа? Всегда, когда спекулятивная теологія отдавала себѣ отчетъ въ логической подкладкѣ этого вопроса, она ограничивалась преимущественно,—это весьма знаменательно,—одними отрицательными опредѣленіями понятія Бога.—Богъ безконеченъ, онъ несоизмѣримъ и несравнимъ со всѣмъ, чему свойственна конечность. Но человѣческій разумъ ограниченъ, и всѣ построяемыя имъ раціональныя понятія приложимы только къ міру конечныхъ вещей; поэтому для проникновенія въ сокровенную сущность Божества мысль человѣческая располагаетъ только однимъ средствомъ: отрицаніемъ всего, что конечно и ограничено, т. е. отрицаніемъ всѣхъ доступныхъ ей раціональныхъ опредѣленій. Природа Божества — съ этой точки зрѣнія — ирраціональна. Но именно въ этой ирраціональности раскрываются источникъ и начало всего раціональнаго, въ этомъ отрицаніи конечнаго бытія утверждается высшая ступень реальности и совершенства.

*

Въ заключеніе сдѣлаемъ еще одно замѣчаніе. Во главу теоріи познанія мы поставили понятіе проблемы и ввели такимъ образомъ въ ея структуру принципъ развитія.

Развѣ это не явный психологизмъ? Развѣ это не значитъ возводить психологическія явленія въ логическія схемы? Сколь серьезнымъ ни казалось бы это возраженіе, однако оно исходитъ изъ предположенія, которое само нуждается въ доказательствѣ. Дѣйствительно, на какомъ основаніи мы обязаны считать понятіе о развитіи знанія только психологической, а и не логической категоріей? Наше изслѣдованіе привело насъ какъ разъ къ противоположному заключенію, именно къ тому, что непрерывная эволюція всѣхъ конститутивныхъ элементовъ знанія—необходимое условіе возможности абсолютной и завершенной системы наукъ и философіи. Если этотъ выводъ правиленъ, то этого уже достаточно, чтобы приписать понятію эволюціи строго-логическое, трансцендентальное значеніе. Изъятіе логики (теоріи знанія) изъ того общаго процесса развитія, который охватываетъ всѣ положительныя науки, неминуемо влечетъ за собой непримиримый и въ этомъ смыслѣ

абсолютно ирраціональный дуализмъ формальной и матеріальной стороны знанія или въ другой,онтологической терминологіи: коснаго, неподвижнаго бытія элейцевъ и измѣнчиваго, безостановочнаго бываніа Гераклита. Между этими абсолютными противоположностями не можетъ быть синтеза, не можетъ быть объединяющей ихъ раціональной связи.

Если же между логическимъ и психологическимъ развитіемъ знанія существуетъ извѣстный параллелизмъ, то это отнюдь не свидѣтельствуетъ о зависимости логики отъ психологіи. Отношеніе между этими дисциплинами какъ разъ обратное: логическое развитіе знанія лежитъ въ основѣ его психологической эволюціи, возможность же логическаго развитія коренится въ самомъ составѣ объективнаго знанія: въ его проблематичности, въ его раціонально-ирраціональной сущности.

Современный кризисъ въ политической экономіи.

Его философскіе мотивы и проблемы.

Статья П. Струве.

Всякая наука находится постоянно въ процессѣ преобразованія и перестройки. Однѣ ея части идутъ на сломъ, другія—воздвигаются вновь. И потому всякую рѣчь о кризисѣ въ той или иной наукѣ можно было бы принять за самообманъ, или за притязаніе, означающее оригинальничаніе и реформаторскую самоувѣренность. Развѣ не всякая наука пребываетъ въ состояніи хроническаго кризиса? И развѣ то, въ чемъ усматриваются признаки кризиса, не можетъ быть еще съ большимъ правомъ признаваемо за нормальное состояніе? Но автора этихъ строкъ споръ о словахъ («кризисъ» и пр.) нисколько не занимаетъ; даже формально-психологическія различенія и квалификаціи не интересуютъ его въ настоящемъ контекстѣ. Нижеслѣдующія разсужденія направлены на существо дѣла. Въ наши дни, когда гносеологическія и методологическія изслѣдованія во всякой наукѣ, и особливо въ политической экономіи, занимаютъ такъ много мѣста, я бы сказалъ—слишкомъ много мѣста, быть-можетъ настало время принципіально выдвинуть на первый

---

* Настоящая статья воспроизводитъ въ изложеніи самого автора нѣмецкую статью, помѣщенную въ послѣднемъ (третьемъ) выпускѣ I тома нѣмецкаго L o g o s'a подъ заглавіемъ «Ueber einige grundlegende Motive im nationalökonomischen Denken». Основная тема первой части предлагаемой статьи была уже затронута авторомъ на русскомъ языкѣ въ статьѣ «О нѣкоторыхъ основныхъ философскихъ мотивахъ въ развитіи экономическаго мышленія», напечатанной въ «Извѣстіяхъ С.-П.Б. Политехническаго Института», томъ X, вып. I. (1908 г.) Темѣ второй части этой статьи («Проблема естественнаго закона») посвящена болѣе обширная работа автора, напечатанная подъ заглавіемъ «Основной дуализмъ общественно-экономическаго процесса и идея естественнаго закона» въ «Вопросахъ философіи и психологіи», за 1910 г. (сентябрь-октябрь) и составляющая главу изъ подготовляемой къ печати книги «Хозяйство и цѣна». Въ настоящей статьѣ нѣкоторыя основныя критическія и конструктивныя идеи этой книги предлагаются вниманію читателей въ самой общей формулировкѣ.

планъ нѣкоторыя объективныя соотношенія и заняться не методикой науки, а ея реальными проблемами. Внѣ всякаго сомнѣнія, спеціальное экономическое изслѣдованіе занимается именно такими реальными проблемами. Но дѣло въ томъ, что между этимъ спеціальнымъ изслѣдованіемъ и философски оріентированнымъ синтетическимъ разсмотрѣніемъ—съ тѣхъ поръ, какъ этическая политическая экономія и марксизмъ по справедливости были философски дискредитированы—образовалась пропасть, которую разнообразныя методологическія попытки лишь расширяютъ, лишь еще ярче освѣщаютъ. Рудольфъ Штаммлеръ на мой взглядъ стяжалъ себѣ не малую заслугу тѣмъ, что онъ довелъ до послѣдней крайности гносеологическое истолкованіе политической экономіи,—истолкованіе, въ которомъ реальныя проблемы науки улетучились въ категоріяхъ теоріи познанія. Тѣмъ самымъ Штаммлеръ явился зачинателемъ спасительной реакціи противъ деспотическаго вмѣшательства теоріи познанія въ дѣла политической экономіи. Если меня не обманываютъ всѣ признаки, мы уже теперь находимся, несмотря на видимое господство гносеологическаго критицизма, въ состояніи далеко зашедшаго бунта противъ этого господства. Было бы весьма важно философски осознать и оправдать это возстаніе противъ гносеологіи. Но послѣдующія разсужденія мои не имѣютъ въ виду этой чисто критической задачи. Они задаются не столько обороной, сколько нападеніемъ, и стремятся установить извѣстные положительные результаты по существу. Авторъ сильнѣе и болѣзненнѣе чѣмъ кто-либо другой ощущаетъ, въ какой мѣрѣ его разсужденія недостаточны, въ какой мѣрѣ они даютъ лишь намеки, подлежащіе дальнѣйшему развитію. И въ то же самое время онъ чувствуетъ потребность выступить съ этими разсужденіями предъ болѣе широкимъ кругомъ лицъ, чѣмъ люди, заинтересованные проблемами политической экономіи, какъ спеціальной науки. Въ самомъ дѣлѣ: тутъ рѣчь идетъ о важныхъ дѣлахъ и самой экономической науки, и всей той духовной работы, какъ теоретическаго, такъ и практическаго свойства, которая либо черпаетъ свои мотивы изъ политической экономіи, либо, въ свою очередь, вноситъ въ нее свой вкладъ—словомъ, здѣсь рѣчь идетъ о культурныхъ проблемахъ первостепенной важности. А вѣдь изданіе «Логосъ» поставило себѣ задачей въ союзѣ со спеціальными науками философски осмысливать культурныя проблемы современнаго человѣчества.

Развитіе наукъ о культурѣ и, въ частности, наукъ соціальныхъ представляетъ нѣкоторое своеобразіе. Что практическіе мотивы опредѣляютъ это развитіе, стало особенно со временъ «матеріалистическаго» пониманія

исторіи тривіальной истиной. Этическое направленіе въ политической экономіи въ концѣ-концовъ означало не что иное, какъ признаніе той же истины, которой былъ лишь приданъ практически-политическій смыслъ и которая была поставлена на службу государственно-соціальнаго идеала. Съ тѣхъ поръ стало излюбленнымъ занятіемъ—спрашивать и изслѣдовать, къ какимъ практическимъ мотивамъ восходятъ тѣ или иныя научныя положенія, какъ, напримѣръ, въ ученіяхъ какого-нибудь Адама Смита или Жана Батиста Сэ выражается духъ подымающагося капитализма, какъ идеи какого-нибудь Аристотеля опредѣляются, между прочимъ, учрежденіемъ рабства. Давно пора—и я, думаю, именно въ наше время это повелительно диктуется—обернуть самую постановку вопроса. Ибо не только всѣ теоретическія идеи имѣютъ практическіе корни, но также и всѣ практическія воззрѣнія имѣютъ извѣстный теоретическій смыслъ. Для науки, а также и для практики, быть-можетъ, важнѣе ставить вопросъ о томъ, какіе теоретическія, т. е. принципіально долженствующія быть независимыми отъ воли и интересовъ людей положенія («высказыванія») лежатъ въ основѣ тѣхъ или иныхъ практически политическихъ постулатовъ, или такъ называемыхъ соціальныхъ идеаловъ и ихъ многообразныхъ предпосылокъ или отвѣтвленій, чѣмъ ставить обратный вопросъ. На первый взглядъ кажется, что только-что формулированное требованіе тоже есть нѣчто совершенно тривіальное. Однако, съ точки зрѣнія общаго хода развитія общественныхъ наукъ это совершенно не такъ. Во всякомъ случаѣ, дѣло тутъ идетъ о тривіальной истинѣ, которая въ наше время фактически предана забвенію и даже презрѣнію. Не слѣдуетъ забывать, что въ столь модномъ въ настоящее время прагматизмѣ, своеобразная привлекательность котораго состоитъ въ чисто психологическомъ овладѣніи многообразіемъ вселенной и въ «религіозномъ» отрицаніи объективно-общеобязательнаго понятія истины, психологическій релятивизмъ и въ самой философіи доведенъ до послѣдней крайности и получилъ такое принципіальное обоснованіе, котораго у него въ такой формѣ прежде никогда еще не имѣлось.

Спеціальныя науки, которыя, подобно политической экономіи, и безъ того постоянно находились въ плѣну чисто практической точки зрѣнія, для которыхъ свой домашній «прагматизмъ» есть исконное явленіе, могутъ при такихъ обстоятельствахъ сохранить свой научный характеръ, лишь энергично свернувъ съ пути двусмысленностей и объявивъ имъ жестокую войну.

I.

УНИВЕРСАЛИЗМЪ И СИНГУЛЯРИЗМЪ [1]).

Еще до самаго послѣдняго времени подобный поворотъ и подобная борьба представлялись довольно безнадежнымъ дѣломъ. Развитіе политической экономіи стояло подъ знакомъ соціализма и этическое направленіе въ политической экономіи было лишь болѣе слабымъ выраженіемъ, если не вульгаризаціей, того же соціализма. Чрезвычайно любопытно слѣдить по литературѣ политической экономіи и соціальной политики съ сороковыхъ годовъ XIX вѣка, приблизительно со времени выхода въ свѣтъ перваго изданія «Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs» Лоренца Штейна, какъ экономическая наука попадаетъ въ плѣнъ къ соціализму. До самаго новѣйшаго времени можно было бы прослѣдить этотъ процессъ. Было бы, напримѣръ, весьма благодарной задачей показать, какъ постепенно такой оригинальный умъ и такая отмѣченная сильнымъ темпераментомъ индивидуальность, какъ Луйо Брейтано—ради краткости я позволю себѣ употребить нѣсколько странное выраженіе—былъ «соціализированъ». Но теперь, на мой взглядъ, мы не только находимся въ концѣ этого чрезвычайно многозначительнаго для всего культурнаго развитія процесса,—незамѣтно мы уже вступили въ совершенно иную, діаметрально противоположную, эволюцію: мы переживаемъ кризисъ соціализма [2]).

Почему же этотъ поворотъ наступилъ такъ незамѣтно? И каково его значеніе для развитія и самопознанія экономической науки?

Вѣра въ полный параллелизмъ и полную одновременность извѣстныхъ практическихъ и идеологическихъ процессовъ и движеній является предразсудкомъ. И это не трудно показать. Экономическій либерализмъ въ значительной мѣрѣ практически вошелъ въ жизнь лишь во второй половинѣ XIX вѣка, т. е. онъ осуществился въ такое время, когда онъ духовно былъ уже преодолѣнъ, и, такъ сказать, сданъ въ архивъ. Духовная сдача въ архивъ, кризисъ соціализма, какъ нѣкоего идеологическаго единства, совершается и впредь будетъ совершаться въ процессѣ «осуществленія» соціализма, посреди его «побѣдъ». Вотъ почему нельзя замѣтить этого процесса, если стоять на какой-нибудь

---

[1]) Для терминовъ «сингуляризмъ» и «универсализмъ» ср. Гете, Ueber Naturwissenschaft; Einzelne Betrachtungen und Aphorismen, I, въ Sprüche in Prosa.

[2]) О кризисѣ соціализма я писалъ въ «Русской Мысли» въ своей статьѣ «Facies hippocratica», вошедшей въ сборникъ моихъ статей за пятилѣтіе 1905—1910гг. «Patriotica» (Спб. 1911 г. Изданіе Д. Е. Жуковскаго.)

практической обсерваторіи, безразлично на какой:—на обсерваторіи ли «центральнаго союза промышленниковъ» («Zentralverband der Industriellen») или же на таковой соціалъ-демократической рабочей партіи. Такія перемѣны могутъ быть замѣчены и сигнализованы лишь съ научнаго наблюдательнаго пункта.

Что такое соціализмъ, если его мыслить себѣ не какъ неопредѣленный символъ широкаго и многообразнаго соціальнаго движенія, а какъ идею, которая можетъ притязать на руководящее значеніе для научнаго созерцанія соціально-экономическаго процесса? Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ соціализмъ означаетъ идею возможности полной и окончательной раціонализаціи соціальнаго и экономическаго процесса. Эта мысль есть теоретическое положеніе, не только практическій постулатъ. И человѣчество начинаетъ сомнѣваться въ истинности этого положенія, или, вѣрнѣе, оно начинаетъ видѣть въ немъ нѣкое кардинальное заблужденіе. Устанавливая это, я имѣю въ виду не отдѣльныя заявленія, встрѣчающіяся въ литературѣ, а то настроеніе, частью еще безсознательное, но тѣмъ болѣе могущественное, которое подымаясь изъ глубины экономической жизни, съ принудительной силой сообщается научной совѣсти.

Соціализмъ—сказалъ я—означаетъ идею возможности полной раціонализаціи соціально-экономическаго процесса. Для какихъ цѣлей будетъ или можетъ быть произведена подобная раціонализація, т.-е. вопросъ о дестинатаріи соціализма, имѣетъ въ настоящемъ контекстѣ второстепенное значеніе. Для теоретическаго синтетическаго воззрѣнія на соціально-экономическій процессъ идея соціализма существенна прежде всего въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы ее очертили выше.

Если эту идею соціализма поставить на очную ставку съ классической идеей экономическаго либерализма, то мы будемъ приведены къ тому, на первый взгдядъ довольно неожиданному, выводу, что онѣ до извѣстной степени совпадаютъ.

Раціонализація соціально-экономическаго процесса можетъ служить верховнымъ понятіемъ для того и другого. Это обстоятельство на мой взглядъ въ извѣстной степени объясняетъ ту легкость, съ какой либерализмъ былъ вытѣсненъ или, по крайней мѣрѣ, идеологически оттѣсненъ на задній планъ соціализмомъ. А въ то же время различіе между обоими этими воззрѣніями очень глубоко и не лишено существеннаго значенія въ томъ контекстѣ, который насъ интересуетъ.

Классическій экономическій либерализмъ съ его вѣрою въ «естественную гармонію» былъ твердо убѣжденъ въ возможности самопроизвольной («спонтанной») раціонализаціи соціально-экономическаго про-

цесса, а именно онъ полагалъ, что эта раціонализація явится результатомъ свободной игры хозяйственныхъ силъ, вытечетъ изъ взаимодѣйствія отдѣльныхъ (сингулярныхъ) человѣческихъ воль. Либерализмъ есть сингуляристическій раціонализмъ.

Соціализмъ въ его чистой формѣ представляетъ себѣ ту раціонализацію, о которой идетъ рѣчь, какъ продолжающійся актъ единой универсальной (человѣческой) воли. Соціализмъ есть универсалистическій раціонализмъ.

Принципіально экономическій либерализмъ тожественъ по существу съ индивидуалистическимъ анархизмомъ. И тотъ и другой вѣрятъ въ возможность осуществляющейся въ свободной игрѣ сингулярныхъ воль самопроизвольной («спонтанной») раціонализаціи соціально-экономическаго процесса. И исторически родство либерализма и анархизма несомнѣнно. Оно воплощается въ образахъ Годскина, который началъ, какъ кооперативный соціалистъ, съ уклономъ въ сторону анархизма, и окончилъ—какъ редакторъ почтенно-буржуазнаго лондонскаго «Экономиста», и его младшаго товарища по «Экономисту», Герберта Спенсера.

Понятіе раціонализаціи я употребляю въ точномъ смыслѣ—цѣлесообразнаго управленія и упорядоченія экономическихъ и соціальныхъ отношеній волею человѣческаго субъекта (совершенно безразлично, есть ли такой субъектъ физическое или юридическое лицо). Соціализму, какъ идеѣ раціонализаціи, проложилъ путь не только либерализмъ, но и историко-этическая школа. Весьма мало обращали вниманія на тотъ любопытный и знаменательный фактъ, что въ отличіе отъ исторической школы въ правовѣдѣніи, которая подчеркивала моментъ самопроизвольнаго («спонтаннаго») ирраціональнаго роста, «историческій духъ» и примыкающее къ нему этическое направленіе въ политической экономіи въ своей основѣ и въ конечномъ счетѣ всегда были оріентированы въ государственно-раціоналистическомъ смыслѣ. Для Пухты и Савиньи характеренъ ирраціонально-оріентированный универсализмъ, между тѣмъ какъ, напримѣръ, Шмоллеръ, несмотря на всю приписываемую ему неясность мышленія и туманность изложенія, въ конечномъ счетѣ является ярко выраженнымъ государственнымъ универсалистомъ. Экономическій либерализмъ былъ сингуляристиченъ, но либеральная политическая экономія—и это обстоятельство дѣлаетъ невозможнымъ всякую слишкомъ упрощенную, «симплистическую» конструкцію связи теоретическаго развитія съ практическими идеологіями—была въ своемъ теоретическомъ созерцаніи хозяйственной жизни, можно было бы, пожалуй, сказать въ своемъ методѣ, нѣсколько расширяя смыслъ этого слова, воззрѣ-

ніемъ скорѣе универсалистическаго, чѣмъ сингуляристическаго типа. Вообще, можно различать два универсализма: одинъ болѣе «практическій» и другой болѣе «теоретическій». Они переплетаются между собой, но они отнюдь не совпадаютъ на всемъ своемъ протяженіи. Практическій универсализмъ, такъ какъ онъ вылился въ форму соціализма, подчеркиваетъ единую регулирующую волю, которая въ хозяйствѣ возвышается надъ сингулярными волями, иначе говоря—подчеркиваетъ субъективное телеологическое единство. Теоретическій универсализмъ подчеркиваетъ объективное единство жизненнаго процесса, но не конструируетъ ясно и отчетливо какого-либо субъекта этого единства. Такой субъектъ всегда, однако, примышляется.

Не только «либеральная» политическая экономія была универсалистична. Универсалистическое пониманіе экономическихъ явленій восходитъ, собственно говоря, къ меркантилистамъ—у нихъ оно было обусловлено въ значительной мѣрѣ ихъ практической позиціей, требованіемъ государственнаго руководительства хозяйственной жизнью. А затѣмъ физіократы, которые, съ одной стороны, могутъ быть признаваемы первыми «либеральными» экономистами, съ другой стороны вполнѣ усвоили себѣ универсалистическое пониманіе меркантилистовъ, и въ «Tableau économique» Кенэ дали экономическому универсализму классическое выраженіе, ничего подобнаго которому не создавала вся дальнѣйшая политическая экономія до Маркса и, можетъ быть, Родбертуса. Но и въ предисловіи Рикардо къ его «Principles» развѣ не выражается то же универсалистическое пониманіе хозяйственной жизни? Затѣмъ у Маркса и у Родбертуса экономическій универсализмъ получаетъ наиболѣе рѣзкое выраженіе. И это вовсе не случайно, ибо у шеллингіанца Родбертуса и гегеліанца Маркса универсализмъ классической политической экономіи сливается съ универсалистической тенденціей послѣкантовской германской философіи. И въ то же время теоретическій универсализмъ этихъ обоихъ мыслителей вступаетъ въ неразрывное соединеніе со своимъ практически-политическимъ коррелатомъ—соціализмомъ. Теоретическій универсализмъ образуетъ вмѣстѣ съ практическимъ нѣкоторое единство. Соціализмъ празднуетъ побѣду по всей линіи. Дабы избѣжать недоразумѣній, я хочу подчеркнуть здѣсь одинъ пунктъ. Дитцель въ свое время въ извѣстной монографіи о Родбертусѣ указалъ на индивидуалистическую тенденцію тѣхъ соціалистическихъ направленій, которыя онъ подъ наименованіемъ «коммунизма» противопоставилъ «соціализму» въ собственномъ смыслѣ, какъ ученію о практическомъ приматѣ общественнаго цѣлаго надъ отдѣльными личностями. То, что я имѣю здѣсь

въ виду, не имѣетъ ничего общаго съ только-что упомянутымъ различеніемъ Дитцеля. Индивидуалистическій съ извѣстной практически-этической точки зрѣнія «коммунизмъ» Маркса въ томъ теоретическомъ смыслѣ, который занимаетъ насъ, покоится на совершенно универсалистическомъ фундаментѣ, и въ этомъ смыслѣ вполнѣ совпадаетъ съ проникнутымъ совсѣмъ инымъ практически-этическимъ духомъ соціализмомъ Родбертуса. Такое совпаденіе указываетъ на то, что въ основѣ этихъ весьма различныхъ практически-этическихъ воззрѣній въ конечномъ счетѣ лежитъ нѣкоторый общій логически-онтологическій мотивъ. И такимъ мотивомъ является мотивъ универсалистическій, или реалистическій въ логическомъ смыслѣ слова. Ему подчиняется все соціалистическое или хотя бы имѣющее соціалистическій уклонъ мышленіе.

Въ сторонѣ отъ этого развитія стоятъ тѣ направленія въ политической экономіи, которыя могутъ быть объединены подъ сборнымъ названіемъ «школы предѣльной полезности». Но и они отнюдь не вполнѣ свободны отъ вліянія универсалистическаго мотива. И представители этихъ сингуляристическихъ направленій отдаютъ обильную дань универсализму. Для того, чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно заглянуть въ остроумное и изящное произведеніе Фридриха фонъ-Визера «Der natürliche Wert».

У выдающагося американскаго теоретика Джона Кларка[1]), который въ теоретическомъ отношеніи имѣетъ много точекъ соприкосновенія съ «школой предѣльной полезности» и который практически является настоящимъ «буржуазнымъ экономистомъ», универсалистическій мотивъ[2]) получаетъ такую силу, что приводитъ къ настоящему реализму понятій, къ нѣкой логической «миѳологіи капитала», которая, какъ мѣтко показалъ Бемъ Баверкъ, представляетъ замѣчательный реп-

[1]) Его главное произведеніе «The distribution of wealth». New-York. 1899.

[2]) Этотъ универсализмъ весьма ярко выступаетъ въ той чрезвычайно вѣрной духу Кларка формулировкѣ его воззрѣній, которую далъ Шумпетеръ и изъ которой я заимствую слѣдующее мѣсто: «Кларкъ объясняетъ цѣну не изъ индивидуальныхъ оцѣнокъ отдѣльныхъ благъ. Онъ такое объясненіе, наоборотъ, считаетъ принципіально ложнымъ и полагаетъ, что этотъ послѣдній способъ пониманія приводитъ къ признанію гораздо болѣе высокихъ цѣнъ, чѣмъ тѣ, которыя фактически существуютъ. Для него народное хозяйство есть дѣйствующій по единому плану организмъ; потребленіе и производство представляются ему общественными факторами въ томъ смыслѣ, что они не могутъ быть понимаемы исключительно какъ равнодѣйствующая индивидуальныхъ поступковъ, хотя въ основу своихъ разсужденій Кларкъ полагаетъ начало индивидуальнаго эгоизма, а не какой-либо другой принципъ». «Professor Clarks Verteilungstheorie» въ Zeitschr. für Volkswirtschaft, Sozialpolitik und Verwaltung», XV Band, 4 Heft. S. 333.

dant къ марксовой конституціи цѣнности[1]). А въ то же время мы не можемъ не замѣтить, что и самъ Бемъ Баверкъ въ своемъ «соціальномъ капиталѣ» создалъ совершенно универсалистическую категорію.

Подъ экономическимъ универсализмомъ я разумѣю такое воззрѣніе на экономическую жизнь, которое a priori разсматриваетъ ее какъ нѣкое цѣлое. Синтезъ тутъ принципіально предшествуетъ анализу. Универсалистическое пониманіе съ самаго начала оперируетъ «совокупнымъ продуктомъ» народно-хозяйственнаго цѣлаго и доискивается, какъ этотъ продуктъ «распредѣляется». Универсалистическое пониманіе вычеканило также понятіе соціальнаго «класса», какъ нѣкотораго, заранѣе опредѣленнаго, даннаго единства, и безъ дальнѣйшихъ размышленій пользуется этимъ понятіемъ. Быть-можетъ, до сихъ поръ недостаточно обращали вниманіе на то, что гораздо раньше, чѣмъ современная соціологія, отчасти подъ вліяніемъ матеріалистическаго пониманія исторіи, стала оперировать понятіемъ «классъ»,—это понятіе въ политической экономіи являлось уже постоянной категоріей, играющей важную роль въ теоретическихъ разсужденіяхъ[2]). Марксъ взялъ его оттуда готовымъ. Проблема «распредѣленія» въ ея традиціонной обрисовкѣ—а въ этой обрисовкѣ она до сихъ поръ господствуетъ надъ всѣмъ экономическимъ мышленіемъ—могла вообще вырасти лишь на почвѣ универсалистическаго пониманія. Можно сказать, что совершенно независимо отъ тѣхъ реальныхъ силъ, которыя обусловили собой процессъ развитія соціализма, самая постановка проблемы распредѣленія съ логической необходимостью должна была кульминировать въ идеѣ соціализма [3]).

---

[1]) Eugen v. Böhm-Bauerk. Zur neuesten Literatur über Kapital und Kapitalizm. Wien u. Leipzig. 1907.

[2]) Приведу лишь двѣ иллюстраціи: въ извѣстномъ физіократическомъ «Abregé des principes de l'economie politique» Маркграфа Карла-Фридриха Баденскаго (Karlsruhe, отд. изд. 1786 г. chez Michel Macklot) подъ заголовкомъ «Classes sociales» (p. 24) мы читаемъ: «La division de la société en trois classes est nécessaire pour discerner la marche des rapports des hommes entre eux». Понятіе соціальнаго класса есть вообще излюбленное понятіе физіократовъ. Но и у Адама Смита заголовокъ первой книги гласитъ: «of the causes of improvement in the productive powers of labour and of the order according of which its produce is naturally distributed among the different ranks of the people». На предисловіе Рикардо къ его «Principles» я уже указалъ выше.

[3]) Универсалистическая проблема «распредѣленія» родилась въ нѣдрахъ этики и философіи права. Экономическое «распредѣленіе» восходитъ къ «распредѣлительной справедливости» Аристотеля. Правда, Аристотель какъ разъ не распространялъ на экономическій процессъ этого понятія (Ср. «Никомонова этика», книга 5). Иное пониманіе мы находимъ уже у Гоббса (ср. его любопытныя разсужденія въ «Левіаѳанѣ» Part II Chap. 24, гдѣ понятіе экономическаго распредѣленія

Противоположности универсалистическаго и сингуляристическаго пониманія аналогична въ области логики антитеза: реализмъ—номинализмъ. Существуютъ формы универсалистическаго пониманія, которыя сознательно или безсознательно опираются на извѣстнаго рода реализмъ понятій. Въ наше время, когда восходящій къ Беркли и Юму идеалистически-позивистическій номинализмъ вытѣсняется въ философіи критически обоснованнымъ реалистическимъ воззрѣніемъ (Гуссерль!) вдвойнѣ важно указать на опасности, которыя таятся въ универсалистической тенденціи для спеціальныхъ наукъ. Критическое воскресеніе логическаго реализма не должно служить къ укрѣпленію некритическихъ универсалистическихъ конструкцій въ спеціальныхъ наукахъ. Ибо отказъ отъ номиналистическаго воззрѣнія въ логикѣ вовсе не означаетъ торжества универсализма въ спеціальныхъ наукахъ. Правда, относительно прошлаго можно сказать наоборотъ: тамъ логическій реализмъ всегда влечетъ за собой универсалистическія конструкціи. Такъ, логическій реализмъ великихъ метафизическихъ системъ Шеллинга и Гегеля явился питательной почвой для тѣхъ универсалистическихъ конструкцій въ соціальной наукѣ, которыя дали Родбертусъ, Марксъ и Лассаль. Не діалектическій методъ заимствовалъ въ дѣйствительности Марксъ отъ Гегеля, а его логическій реализмъ, который получаетъ онтологическое истолкованіе и расширеніе. Здѣсь—связующее звено между «идеалистомъ» Гегелемъ и «матеріалистомъ» Марксомъ. Столь прославленный, такъ наз. «объективизмъ» Маркса[1]) есть не что иное, какъ примѣненіе къ спеціальной наукѣ политической экономіи логически-онтологическаго реализма Гегеля и—я пойду дальше—схоластиковъ. Для меня совершенно ясно, что Марксова теорія трудовой цѣнности по своему логическому строенію много столѣтій тому назадъ имѣла грандіозную аналогію и прообразъ въ реалистически обоснованномъ схоластическомъ ученіи о первородномъ грѣхѣ. Отдѣльный товаръ, съ точки зрѣнія Маркса, такъ же необходимо участвуетъ въ общественной цѣнностной субстанціи, какъ для схоластики отдѣльный человѣкъ участвуетъ въ грѣхѣ Адама. Возьмите третій томъ

сводится къ понятію закона суверенной власти. «And this they well knew, of old, who called that Νόμος (that is to say Distribution), which we call Law; and defined justice by distubuting to every man his own». Фактически, то понятіе справедливости римскаго права, на которое здѣсь прямо ссылается Гоббсъ, восходитъ къ Аристотелевой справедливости. Ср. Richard Loening. Geschichte der strafrechtlichen Zurechnungslehre I. Die Zurechungslehre des Aristoteles. Iena. 1903. 31—3.

[1]) Особенно выдвинутый Зомбартомъ въ его извѣстной статьѣ о третьемъ томѣ «Капитала» (Brauns Archiv B. VII).

«Капитала» съ его соціологическимъ увѣнчаніемъ трудовой теоріей цѣнности—и сопоставьте эти разсужденія съ схоластическими ученіями о первородномъ грѣхѣ. Точно такъ же, какъ у Маркса, эмпирическія «цѣны» управляются закономъ цѣнности, такъ сказать заимствуютъ свое бытіе отъ субстанціи цѣнности, такъ для схоластики эмпирическія дѣйствія людей опредѣляются первороднымъ грѣхомъ.

Вотъ нѣсколько сопоставленій.

Марксъ: «Все это можетъ быть всего легче изображено, если мы всю товарную массу сперва одной отрасли производства будемъ разсматривать какъ одинъ товаръ и сумму цѣнъ многихъ тожественныхъ товаровъ—какъ слагаемыя, образующія одну цѣну; тогда то, что было сказано относительно отдѣльнаго товара, буквально приложимо къ находящейся на рынкѣ товарной массѣ опредѣленной отрасли производства. Что индивидуальная цѣнность товара отвѣчаетъ ея общественной цѣнности—осуществляется или опредѣляется въ томъ смыслѣ, что совокупное количество даннаго товара заключаетъ необходимую для его производства общественную работу и что цѣнность этой массы равняется ея рыночной цѣнности» [1]).

Ѳома Аквинатъ: «Мы должны сказать, что всѣ люди, которые рождаются отъ Адама, могутъ быть разсматриваемы какъ одинъ человѣкъ, поскольку они совпадаютъ въ своей природѣ, которую они получили отъ своего праотца, подобно тому, какъ, напримѣръ, всѣ люди, которые живутъ въ одномъ графствѣ, считаются за одно тѣло и все графство за одного человѣка. Порфирій говоритъ также, что, какъ участники въ родѣ, многіе люди составляютъ одного человѣка. Такъ, многіе люди произошли отъ Адама, какъ многіе члены одного тѣла. Дѣянія же одного члена, напримѣръ, руки, не есть добровольное дѣяніе, самой руки, но добровольное дѣяніе души, которая движетъ рукой. Поэтому убійство, которое совершаетъ рука, не можетъ быть вмѣнено рукѣ такъ, какъ если бы мы разсматривали руку, самое по себѣ, отдѣленную отъ тѣла. Убійство можетъ быть вмѣнено рукѣ, поскольку она является тѣмъ человѣческимъ членомъ, который приводится въ движеніе побужденіемъ человѣка. Такимъ образомъ безпорядокъ, который находится въ какомъ-либо рожденномъ отъ Адама человѣкѣ, не есть его добровольное дѣяніе, а составляетъ добровольное дѣяніе праотца, который движеніемъ рожденія приводитъ въ движеніе всѣхъ, которые происходятъ отъ его корня, такъ же какъ воля души подвигаетъ на дѣяніе всѣ члены» [2]).

[1]) Цитировано по Köhler'y, Realismus und Nominalismus in ihrem Einfluss auf die dogmatischen Systeme des Mittelalters. Gotha. 1858.

[2]) Das Kapital. III, I, 161.

Болѣе ранніе схоластики: «Какъ Ансельмъ Кентерберійскій, такъ и Отто, епископъ Камбрэ, который въ своихъ сочиненіяхъ именовалъ себя Одардомъ, выводилъ возможность первороднаго грѣха изъ того, что одна недѣлимая сущность вида составляетъ единственную субстанцію индивидовъ, и поэтому въ индивидѣ можетъ быть затронутъ весь видъ. Такъ какъ лишь видъ есть субстанціальное въ индивидѣ, то индивидуальными различіями, согласно воззрѣнію Отто, устанавливаются лишь несущественныя акциденціи; наконецъ отношеніе между высшими и низшими родами, видами и индивидами онъ изображаетъ въ томъ смыслѣ, что всегда высшее всеобщее является формирующей причиной того, что ему непосредственно подчинено и производитъ въ этомъ послѣднемъ опредѣленность бытія. А высшая всеобщность, какъ настоящая сущность, даетъ всему бытіе»[1]).

И потому, отнюдь не просто по странному капризу, современный схоластическій экономистъ Вильгельмъ Гогофъ (Hohoff) обнаруживаетъ сильнѣйшее тяготѣніе къ Марксу и его ученію. «Марксова соціальная экономія», говоритъ онъ, «оправдываетъ и подтверждаетъ схоластическую теорію познанія, въ научномъ отношеніи даетъ грандіозные плоды, между тѣмъ какъ его противники, за исключеніемъ исторіи хозяйства, описательной политической экономіи и статистики, не даютъ абсолютно ничего и поражены слѣпотой и безплодіемъ... Истинная и подлинная наука, какъ уже сказано, можетъ быть построена исключительно на базисѣ Аристотелевской философіи, на основѣ античнаго и средневѣковаго, такъ наз. «умѣреннаго реализма» и настоящаго идеализма, а не на основѣ ложнаго «трансцендентальнаго» критическаго или кантовскаго субъективизма и идеализма»[2]).

Наше указаніе на родство между схоластикой и Марксомъ не есть вовсе остроумничанье, не есть игра эффектными аналогіями,—оно есть совершенно точное установленіе существеннаго совпаденія логической формы.

Связанная съ логически-онтологическимъ реализмомъ склонность къ универсалистическимъ конструкціямъ должна быть познана и понята во всемъ ея значеніи для соціальныхъ наукъ и спеціально для политической экономіи. Ибо, только познавъ и понявъ эту склонность, мы сможемъ ее обезвредить. Такое продумываніе и обезвреженіе универсали-

[1]) Loewe. Der Kampf zwischen Realismus und Nominalismus im Mettelalter. Sein Ursprung und Verlauf. Prag. 1876.

[2]) Wilhelm Hohoff. Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik. Eine Apologie des Christentums vom Standpukte des Volnkswirtschaftslehre und Rechtswissenchaft. Paderborn. 1908. SS. 314—315 (Курсивъ автора).

стическаго мотива имѣетъ тѣмъ большее значеніе, что—какъ я уже подчеркнулъ выше—практическій индивидуализмъ отнюдь не обозначаетъ теоретическаго сингуляризма и универсалистическій элементъ въ экономическомъ мышленіи оказывается сильнымъ и устойчивымъ, именно поскольку онъ не сознается, и въ силу того, что онъ не сознается. Нужно замѣтить при этомъ во избѣжаніе недоразумѣній, что я отнюдь не желаю a priori отвергать всякое значеніе универсалистическаго мотива и предавать его проклятію. Но его нужно ясно сознать и познать какъ таковой и въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ критически разсмотрѣть съ точки зрѣнія его научной правомѣрности. Болѣе чѣмъ вѣроятно, что подобный критическій пересмотръ во многихъ случаяхъ обнаружитъ научную безплодность универсалистическаго мотива для политической экономіи. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ отыскать и раскрыть дѣйствіе этого мотива, какъ послѣдняго и основного мотива экономическаго мышленія, значитъ довести до конца, «заключить» критику нѣкоторыхъ экономическихъ ученій. Въ качествѣ примѣра можетъ служить теорія трудовой цѣнности въ ея историческомъ развитіи отъ схоластики до М а р к с а. Эта теорія, во-первыхъ, внѣ всякаго сомнѣнія есть не что иное, какъ непрерывная погоня за прочнымъ «вещнымъ» ядромъ, за субстанціей эмпирическаго явленія «цѣна»; въ то же время, и во-вторыхъ, это погоня за «universale» цѣны въ духѣ логическаго реализма. Такимъ образомъ въ понятіи объективной цѣнности, въ понятіи субстанціи цѣнности такъ, какъ его создалъ М а р к с ъ, перекрещиваются натуралистически-матеріалистическій мотивъ и мотивъ реалистическій въ логически-онтологическомъ смыслѣ. Для того, кто понялъ это, критическая работа надъ теоріей трудовой цѣнности доведена до конца. Никакого опроверженія этой теоріи уже не нужно, ибо выше указанное пониманіе ея заключаетъ въ себѣ не просто «отверженіе» этого рѣшенія проблемы по содержанію, но и обнаруживаетъ научную недопустимость самой постановки проблемы. Ибо цѣнность одинаково и какъ субстанція, и какъ «universale» цѣны есть понятіе, безполезное для познанія эмпирическихъ фактовъ образованія цѣны; они означаютъ не болѣе не менѣе, какъ метафизическія гипотезы, которыя не могутъ имѣть никакого примѣненія къ наукѣ. Ибо метафизическія гипотезы пріемлемы для науки лишь либо какъ необходимыя вспомогательные конструкціи (какъ «рабочія гипотезы»), либо какъ необходимое расширеніе или продолженіе экономической картины міра. Ни тѣмъ ни другимъ не является теорія трудовой цѣнности. Разъ это понято, — объ этой теоріи уже не можетъ вестись больше никакого научнаго спора по существу съ догматической точки зрѣнія. Какъ самое рѣшеніе, такъ и проблема должны быть отнесены всецѣло къ литератур-

ной исторіи политической экономіи или составить любопытный и важный объектъ соціально-психологическаго анализа популярныхъ вѣрованій извѣстныхъ народныхъ массъ.

Съ другой стороны, въ связи съ универсализмомъ Маркса, я не могу не сказать, что этотъ универсализмъ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ обострилъ, такъ сказать, его соціологическое зрѣніе. Такъ, онъ далъ Марксу возможность геніально схватить тотъ антагонизмъ между интересомъ рода и интересомъ индивида, который обнаруживается въ органическомъ и соціальномъ развитіи. Слабость Маркса лишь въ томъ, что онъ въ этомъ вопросѣ, какъ и въ другихъ, въ качествѣ соціалиста, мыслилъ исторически, т.-е. вѣрилъ въ преодолѣніе указаннаго антагонизма благодаря утвержденію соціалистическаго строя. Ср. разсужденіе о Рикардо, этомъ любимицѣ Маркса, въ «Theorien über den Mehrwert», II, 1, 309—310: «Рикардо справедливо для своего времени разсматриваетъ капиталистическій способъ производства, какъ наиболѣе выгодный для производства вообще, какъ наиболѣе выгодный для созданія богатства. Рикардо желаетъ производства ради производства, и это правильно. Если утверждаютъ, какъ это дѣлаютъ сентиментальные противники Рикардо, что производство, какъ таковое, не есть цѣль, то забываютъ, что производство ради производства не означаетъ нечто иное, какъ развитіе человѣческихъ производительныхъ силъ, т.-е. развитіе богатства человѣческой природы, какъ цѣль въ себѣ. Когда противополагаютъ, какъ это дѣлаетъ Сисмонди, благо индивидовъ этой цѣли, то утверждаютъ, что развитіе рода должно быть задержано, дабы обезпечить благо индивидовъ, что, напримѣръ, не слѣдуетъ вести войнъ, въ которыхъ, во всякомъ случаѣ, гибнутъ индивиды. Сисмонди правъ только, когда выступаетъ противъ экономистовъ, которые затушевываютъ, отрицаютъ эту противоположность. Тутъ, не говоря уже о безплодности подобныхъ разсужденій, обнаруживается непониманіе того, что это развитіе способностей рода человѣка, хотя оно сперва совершается на счетъ большинства человѣческихъ индивидовъ и нѣкоторыхъ классовъ людей, въ концѣ-концовъ, пробиваетъ брешь въ этомъ антагонизмѣ и совпадаетъ съ развитіемъ отдѣльнаго индивида, т.-е. что высшее развитіе индивидуальности достается цѣной историческаго процесса, въ которомъ индивиды приносятся въ жертву. Ибо выгоды рода въ человѣческомъ царствѣ, въ царствѣ животномъ и растительномъ всегда осуществляются на счетъ выгодъ индивидовъ». Въ этой идущей на проломъ марксовой апологіи капиталистическаго прогресса нельзя не усмотрѣть приближенія къ той важной мысли, что вопросы размноженія населенія и усовершенствованія рода совершенно выходятъ изъ рамокъ индиви-

дуальнаго интереса и, такимъ образомъ, по существу прямо требуютъ универсалистическаго разсмотрѣнія[1]). Но тотъ универсализмъ, который тутъ законенъ, весьма своеобразенъ тѣмъ, что онъ въ конечномъ счетѣ указуетъ на такіе моменты и силы, которые ирраціональны и не поддаются никакой раціонализаціи. Дѣло въ томъ, что универсальные моменты сверхъиндивидуальны, а все сверхъиндивидуальное ирраціонально въ очерченномъ выше смыслѣ. На такомъ универсалистическомъ разсмотрѣніи не можетъ быть построенъ никакой раціонализмъ и тѣмъ самымъ—никакой соціализмъ.

II.

ПРОБЛЕМА «ЕСТЕСТВЕННАГО ЗАКОНА».

Критическое преодолѣніе соціалистической эпохи экономическаго мышленія требуетъ не только критики универсалистическаго мотива, но сызнова и въ новой формѣ ставитъ на очередь старую проблему «естественнаго закона». Послѣ того, какъ идея полной закономѣрности всего происходящаго на основѣ закона причинности побѣдоносно утвердилась во всѣхъ наукахъ, тѣмъ самымъ проблема «естественнаго закона» и въ политической экономіи, казалось, навсегда была ликвидирована. Но дѣло обстоитъ вовсе не такъ. Самый смыслъ понятія экономическаго «естественнаго закона» не можетъ быть надлежащимъ образомъ усвоенъ, если онъ не будетъ поставленъ въ связь съ выдвинутой выше идеей раціонализаціи соціально-экономическаго процесса. Правда, все содержаніе этого процесса подчиняется «естественному закону», т.-е. опредѣляется причинно и съ необходимостью. Но внутри этого процесса надлежитъ различать два ряда явленій, или, иначе говоря, двѣ области съ колеблющимися, правильнѣе было бы сказать, съ перемѣстимыми границами. Одна область процессовъ и отношеній, не поддающихся раціонализаціи въ вышеуказанномъ смыслѣ; другая—область, въ которой возможно раціональное построеніе процессовъ и отношеній. Слово «область» въ этомъ случаѣ является лишь грубымъ приблизительнымъ выраженіемъ, ибо рѣчь тутъ можетъ итти не о рѣзко очерченныхъ «территоріяхъ» или «массахъ» раціональнаго и ирраціональнаго, а объ раціональномъ и ирраціональномъ элементѣ во **всѣхъ** экономическихъ процессахъ и отношеніяхъ. Экономическій либерализмъ, который возвѣщалъ господство естественнаго закона, пользовался этой идеей естественнаго

[1]) Ср. объ этомъ въ моей статьѣ «Проблема роста производительныхъ силъ въ теоріи соціальнаго развитія» въ «Сборникѣ статей, посвященныхъ Василію Осиповичу Ключевскому» (Москва 1909 г.), стр. 458—477.

закона, какъ оружіемъ противъ традиціонной универсалистической начальственной раціонализаціи соціально-экономическаго процесса. Сингуляристическая самопроизвольная («спонтанная») раціонализація этого процесса признавалась, наоборотъ, находящеюся въ полной гармоніи съ «естественнымъ закономъ»—«естественно закономѣрное» означало въ этой концепціи «раціональное» и наоборотъ. Своеобразную позицію занимаетъ Марксъ и марксизмъ. Для Маркса побѣда соціализма, т.-е. сплошная универсалистическая раціонализація соціально-экономическаго процесса, представляется необходимой по естественному закону. Эта окончательная раціонализація является поэтому естественнымъ плодомъ ирраціональнаго процесса развитія.

Этимъ неясностямъ всѣхъ указанныхъ направленій критико-эмпирическое пониманіе соціально-экономическаго процесса должно противопоставить положеніе объ основномъ и имманентномъ дуализмѣ его. Съ критико-эмпирической точки зрѣнія этотъ дуализмъ также не можетъ быть преодолѣнъ и упраздненъ, какъ въ области нравственной жизни дуализмъ долга и склонности и въ области жизненнаго процесса—дуализмъ смерти и жизни.

Безъ дальнѣйшихъ разсужденій ясно, что экономическій либерализмъ, сражавшійся подъ знаменемъ естественнаго закона—самое слово, которое звучитъ старомодно и сопряжено съ опасными практическими ассоціаціями, не имѣетъ въ данномъ случаѣ особеннаго значенія, и я на немъ совершенно не настаиваю—отчасти совершенно правильно подводилъ подъ понятіе естественнаго закона именно тѣ процессы и отношенія, которые оказываются недоступными раціональному управленію единой человѣческой волею. Поскольку экономическій либерализмъ и марксизмъ (послѣдній, впрочемъ, лишь «исторически», впредь до осуществленія соціализма!) признаютъ, что въ цѣломъ соціально-экономической жизни существуетъ такая область, эти оба направленія считаются въ извѣстной степени съ основнымъ и имманентнымъ дуализмомъ. Правда, экономическій либерализмъ видѣлъ ирраціональный элементъ соціально-экономическаго процесса лишь въ раціоналистическомъ одѣяніи оптимистически понимаемой естественной «гармоніи», и это не мало затемняло ясность его пониманія. Точно такъ же и въ марксистское пониманіе естественнаго закона въ качествѣ вредной примѣси вторгался его историзмъ. Такъ наз. «историческая школа», собственно говоря, могла бы больше, чѣмъ какое-либо другое направленіе, отдать должную дань основному дуализму общественно-экономическаго процесса. Но этому помѣшала вся та совокупность обстоятельствъ и условій, въ которыхъ возникла и развивалась историческая школа въ

политической экономіи. Не слѣдуетъ забывать, что эта школа выросла въ борьбѣ противъ экономическаго либерализма съ его идеей необходимаго по «естественному закону» эгоизма. Историческая школа была слишкомъ проникнута этическимъ и государственнымъ духомъ, чтобы разглядѣть ирраціональный моментъ въ человѣческихъ дѣйствіяхъ и признать его имманентнымъ соціально-экономическому процессу и для него основнымъ. Такимъ образомъ собственная позиція исторической школы была всецѣло опредѣлена теоретическими и практическими несообразностями экономическаго либерализма, съ которымъ эта щкола боролась. Быть-можетъ, мнѣ укажутъ, что уже Джонъ Стюартъ Милль принималъ извѣстный дуализмъ общественно-экономическаго процесса, противополагая законы производства, какъ естественные законы, законамъ распредѣленія. Но какъ разъ это противоположеніе, которое было усвоено теоретиками исторической школы Книсомъ и Гильдебрандомъ, не имѣетъ ничего общаго съ тѣмъ основнымъ и имманентнымъ дуализмомъ соціально-экономическаго процесса, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь. Естественные законы народнаго хозяйства въ смыслѣ Милля и Книса-Гильдебранда суть внѣшнія рамки человѣческаго соціально-экономическаго процесса. Они ему, такъ сказать, трансцендентны. Ирраціональный элементъ соціально-экономическаго процесса, который я подчеркиваю здѣсь, наоборотъ, имманентенъ этому процессу. Господство «естественныхъ законовъ» въ томъ, не моемъ, смыслѣ отнюдь не противорѣчитъ раціонализаціи соціально-экономическаго процесса, ибо такая раціонализація можетъ вообще, конечно, состоять не въ устраненіи, не въ элиминированіи внѣчеловѣческаго фактора—природы, а въ овладѣніи, въ управленіи имъ чрезъ приспособленіе къ нему. Поэтому чистая техника не только не ирраціональна, а наоборотъ, абсолютно раціональна съ указанной точки зрѣнія. Ирраціональный моментъ выступаетъ тамъ и тогда, гдѣ и когда получаетъ значеніе игра человѣческихъ воль. Ирраціональное, «естественно закономѣрное» въ этомъ смыслѣ есть всегда «человѣческое» и «соціальное».

Своеобразна, какъ всегда, позиція Маркса въ этомъ вопросѣ. Въ фетишизмѣ товарнаго производства онъ геніально уловилъ имманентно-ирраціональное начало соціально-экономическаго процесса, подвластность людей не природѣ, а «человѣческому, слишкомъ человѣческому»—ихъ собственнымъ твореніямъ. Но для Маркса, какъ соціалиста, указанный фетишизмъ былъ «исторической» категоріей, которая будетъ преодолѣна соціализмомъ. Ему не приходило въ голову, что соціально-экономическій процессъ заключаетъ въ себѣ необходимо

власть человѣческихъ вещей надъ людьми, власть, которая не можетъ быть устранена никакимъ раціональнымъ построеніемъ экономическихъ отношеній. Эта мысль не приходила въ голову соціалисту Марксу, ибо она оказываетъ разлагающее дѣйствіе на соціализмъ, какъ догматическое воззрѣніе.

Если теперь задать вопросъ о смыслѣ всѣхъ нашихъ разсужденій, то, не прибѣгая ни къ какимъ умолчаніямъ и изворотамъ, мы можемъ такъ формулировать этотъ смыслъ: эти разсужденія означаютъ сознательную реабилитацію не отдѣльныхъ теретическихъ положеній, но, я бы сказалъ, основного теоретическаго настроенія, на которое опирался экономическій либерализмъ самой чистой культуры. Поэтому тотъ, кто подписывается подъ нашими разсужденіями, является сознательнымъ принципіальнымъ теоретическимъ противникомъ этически и государственно-раціоналистически оріентированной господствующей политической экономіи, которая принципіально полагаетъ, что ирраціональный, такъ наз. естественно-закономѣрный моментъ въ соціально-экономическомъ процессѣ можетъ быть устраненъ и преодолѣнъ. И эта позиція не есть дѣло безкровнаго умозрѣнія, оперирующаго лишь общими отвлеченными понятіями. Кто теоретически продумывалъ новѣйшіе споры практической политической экономіи, тотъ знаетъ очень хорошо, что въ нихъ постоянно обнаруживается борьба основныхъ антагонистическихъ воззрѣній на хозяйственную жизнь: этически и государственно-раціоналистически оріентированнаго универсализма и эмпиристическаго сингуляризма, обращающаго вниманіе на ирраціональный, самопроизвольный и въ этомъ смыслѣ естественно-закономѣрный моментъ. Извѣстная контроверза по городскому земельно-квартирному вопросу въ Германіи именно потому имѣетъ такое большое научное значеніе, что въ ней противоборство этихъ обоихъ воззрѣній — этически-раціоналистическаго универсализма и эмпирическаго сингуляризма— нашло свое самое рѣзкое и въ то же время самое изящное выраженіе. И не случайно былой противникъ Маркса, либеральный Брентано, въ этомъ спорѣ находился въ этически-раціоналистическомъ лагерѣ. Ибо весь теоретическій смыслъ этого спора, какъ извѣстно, сводится къ тому, что одно направленіе разсматриваетъ повышеніе квартирныхъ цѣнъ въ современныхъ городахъ, спеціально въ большихъ городахъ, какъ «искусственное» и потому могущее быть устраненнымъ раціональнымъ вмѣшательствомъ государства и общины слѣдствіе спекуляціи и способа стройки, тогда какъ другое направленіе видитъ въ немъ «естественное» явленіе образованія цѣнъ, опредѣляемое спросомъ и предложеніемъ, при чемъ—и это быть-можетъ, въ конечномъ счетѣ есть рѣ-

шающій пунктъ, въ которомъ всего рѣзче выражается расхожденіе воззрѣній—теорія естественно-закономѣрнаго образованія квартирныхъ цѣнъ отправляется отъ мысли, что «рѣшающее» давленіе исходитъ отъ спроса, отъ натиска набивающихъ цѣны нанимателей» (Визеръ)[1]). Тотъ естественно-закономѣрный» моментъ, который здѣсь особенно подчеркивается, отнюдь не представляетъ собой чего-нибудь «внѣчеловѣческаго», наоборотъ, это есть нѣчто въ высшей степени «человѣческое». Что такъ наз. «потребленіе» заслуживаетъ гораздо больше вниманія, чѣмъ ему сказывается, что съ экономической точки зрѣнія оно столь же существенно какъ такъ наз. «производство»—пониманіе этого все больше и больше начинаетъ проникать въ экономическую науку. И это существенно въ занимающемъ насъ контекстѣ, ибо потребленіе есть въ нѣкоторомъ родѣ область хозяйственно-ирраціональнаго, часто именно то ирраціональное «данное», на основѣ котораго воздвигается раціональный экономическій расчетъ такъ наз. «производства».

Явленіе денегъ и теорія денегъ въ ихъ историческомъ развитіи является также превосходной иллюстраціей для подтвержденія и истолкованія основной мысли нашихъ разсужденій. Раціональный и ирраціональный элементъ въ деньгахъ въ различныя историческія эпохи различно, такъ сказать, распредѣляется внутри самаго явленія. Но—и это основывается на самой сути дѣла, опредѣляется основнымъ и имманентнымъ дуализмомъ общественно-экономическаго процесса,—никогда не удавалось и никогда не удастся совершенно раціонализировать деньги. Именно въ настоящее время все болѣе и болѣе и при томъ снова сознается, что феноменъ денегъ отнюдь не можетъ быть разсматриваемъ какъ покоящійся исключительно на велѣніи или договорѣ. Мы должны это сказать, несмотря на остроумный опытъ Кнаппа,—и въ этомъ выражается на иной ладъ то же самое фактическое положеніе вещей, на которомъ мы настаивали. «Государственная» теорія денегъ Кнаппа, быть-можетъ, именно потому имѣетъ такое большое значеніе, составляетъ эпоху въ развитіи воззрѣній на деньги, что она съ неслыханной смѣлостью и послѣдовательностью распространила на деньги государственно-раціоналистическое пониманіе исторической школы и, такимъ образомъ, довела

[1]) Одно направленіе представлено Эберштадтомъ, другое Андреемъ Фойгтомъ, Адольфомъ Веберомъ и—въ теоретическомъ отношеніи—въ особенности Морицомъ Науманномъ (Miete und grundrente въ Zeitschr. für Volkswirt-Sozialpolitik u. Verwaltung. XVIII. Bd. 1—2 Heft) и Фридрихомъ фонъ-Визеромъ. (Введеніе о теоріи городской ренты къ книгѣ Wilibald Mildschuh «Mietzinsen und Bodenwerte in Prag in den Jahren 1869—1902», Wien u. Leipzig. 1909).

это пониманіе до такихъ крайнихъ выводовъ, что, въ концѣ-концовъ, теоретически приблизилась къ теоріи денегъ, лежащей въ основѣ феодальной монетной политики,—теоріи, которая разсматриваетъ деньги въ высшей степени практически, какъ «созданіе права и политики» [1]). Изъ реакціи противъ феодальной теоріи денегъ, которая была рѣшительно «государственной», какъ извѣстно, вообще родилось научное, опирающееся на идею «естественнаго закона», воззрѣніе на соціально-политическія явленія (Орезмій). И не случайно въ новѣйшее время рядомъ съ «государственной» теоріей денегъ въ самой ясной обрисовкѣ и съ полнѣйшей теоретической ясностью было высказано діаметрально-противоположное пониманіе денегъ, какъ естественно-необходимаго явленія, независимаго отъ какой-либо сознательной человѣческой воли [2]). Такимъ образомъ здѣсь въ области воззрѣній на деньги рѣзко рядомъ и другъ противъ друга стоятъ раціоналистическій взглядъ, отсылающій къ понятію государства и къ его волѣ, и сингуляристически-эмпирическій взглядъ, подчеркивающій безсознательно-естественный моментъ. Повидимому, между этими взглядами не можетъ быть никакого примиренія. И м о н и с т и ч е с к а г о примиренія тутъ, дѣйствительно, быть не можетъ. Лишь входящее во всѣ детали, логически заостренное и историко-психологически тонко взвѣшивающее всѣ моменты проведеніе идеи основного и имманентнаго дуализма соціально-экономическаго процесса можетъ слить оба эти воззрѣнія въ гармоническое цѣлое. Ибо и государственно-раціоналистическій взглядъ имѣетъ свое частичное научное оправданіе. Онъ долженъ быть лишь освобожденъ изъ тисковъ логическаго реализма понятій и изъ-подъ ига этицизма. Тутъ умѣстно сдѣлать одно замѣчаніе. Въ настоящее время, въ 1910 г., противоборство указанныхъ выше основныхъ способовъ пониманія соціально-экономическаго процесса можетъ быть понято и формулировано съ такой теоретической чистотой и ясностью, какая была недоступна прежнимъ поколѣніямъ. Мы находимся въ счастливомъ положеніи, въ которомъ для научной мысли моментъ соціально-политической предвзятости и заинтересованности можетъ быть признанъ равнымъ нулю. Ибо мы способны теперь совершенно ясно понимать, что та теоретическая проблема, о которой идетъ рѣчь, совершенно несоизмѣрима со всѣми возможными практическими приложеніями или

[1]) Для феодальной теоріи денегъ ср. теперь основанную на пристальномъ изученіи источниковъ монографіи: E m i l e B r i d r e y. «La théorie de la monnaie au XIV siècle. Nicole Oresme. Etude d'histoire des doctrines et des faits économiques». Paris. 1906—образцовое историко-экономическое изслѣдованіе.

[2]) Ср. опирающуюся на В а л ь р а с а дедукцію денегъ у Ш у м п е т е р а. (Das Wesen und der Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomie. Leipzig. 1908).

выводами изъ того или другого пониманія ея. Поэтому-то мы можемъ съ особенной отчетливостью выдѣлить и формулировать чисто теоретическую проблему. Звучитъ, быть-можетъ, парадоксально, но это все-таки вѣрно: экономическая наука должна была испытать власть соціалистической идеи, должна была пережить пылкую юношескую любовь къ государственной соціальной политикѣ и вѣру въ нее, она должна была подвергнуться дѣйствію всѣхъ этихъ практическихъ соціально-психологическихъ силъ, должна была ихъ духовно извѣдать и исчерпать до конца для того, чтобы стать теоретически свободной. Теперь она теоретически свободна или, по крайней мѣрѣ, можетъ быть свободной.

Съ другой стороны, я не хотѣлъ бы не дооцѣнивать практическое или «прагматическое» значеніе этого теоретическаго поворота. Теоретическое пониманіе, конечно, несоизмѣримо превосходитъ всѣ возможныя практическія приложенія. Но оно можетъ быть вполнѣ оцѣнено лишь въ связи съ послѣдними. Теоретическія пріобрѣтенія въ области соціальной науки вообще никогда не могутъ быть практически совершенно безплодными. И, въ частности, намѣченное выше критическое возстановленіе идеи «естественнаго закона», опирающееся на пониманіе имманентнаго и основного дуализма общественно-экономическаго процесса, можетъ оказаться практически плодотворнымъ въ двоякомъ смыслѣ. Во-первыхъ, всякое объективное спеціальное познаніе такого рода— я сошлюсь опять-таки на споръ по квартирному вопросу—можетъ быть полезно для практическихъ цѣлей, ибо вѣдь оно означаетъ правильное, соотвѣтствующее положенію вещей, отмежеваніе области, въ которой раціональное построеніе экономическихъ отношеній при помощи государственнаго и иного подобнаго вмѣшательства возможно. А, во-вторыхъ, то теоретическое настроеніе, которое соотвѣтствуетъ пониманію основного и имманентнаго дуализма, если оно сообщится широкимъ кругамъ, способно вообще оказать полезное вліяніе на ихъ практическую дѣятельность, оріентируя ихъ активность въ такомъ направленіи, въ которомъ возможны важные реальные успѣхи.

Съ другой стороны, могутъ спросить, не окажется ли развиваемое здѣсь пониманіе соціально-экономическаго процесса опаснымъ для соціально-политическаго идеализма?

Слѣдуетъ ожидать также прямыхъ обвиненій, что все это означаетъ не что иное, какъ реабилитацію ученій, служащихъ классовому эгоизму «господствующихъ классовъ», что все это есть лишь ультра-буржуазное «опроверженіе» соціализма. Первое опасеніе не можетъ быть отожествляемо съ обвиненіями послѣдняго рода. Противъ этихъ обвиненій беззащитенъ, или, наоборотъ, иммунизованъ тотъ, кто, въ противополож-

ность такъ наз. «матеріалистическому» пониманію и прогматизму вообще—ибо историческій матеріализмъ есть лишь особый варіантъ прагматизма!—вѣритъ въ возможность объективнаго познанія соціальныхъ явленій. Факты остаются фактами, все равно, опровергаютъ ли они тѣ или иные соціальные классовые идеалы, или подтверждаютъ ихъ. Психологическое же опасеніе, что нашъ взглядъ можетъ подорвать соціально-политическій идеализмъ, потому несостоятеленъ, что для дѣйствительно плодотворнаго соціально-политическаго идеализма, въ такой же мѣрѣ, какъ паѳосъ идеалистической постановки цѣли, существенъ и необходимъ также паѳосъ рѣшительнаго пріятія объективныхъ фактовъ и фактическихъ соотношеній. Соціальныя иллюзіи, разъ онѣ познаны, какъ таковыя, не могутъ и не должны быть поддерживаемы,—иначе мы неизбѣжно окажемся внутренне неправдивыми.

Въ заключеніе, нѣкоторое личное признаніе. Высказанные здѣсь теоретическіе взгляды созрѣли во мнѣ за послѣднія пять лѣтъ; субъективно-психологически они представляютъ не только сумму извѣстныхъ критическихъ идей, но и идейный осадокъ нѣкоего сложнаго и глубокаго переживанія. И имя этому переживанію—русская революція. Будущій историкъ нашего времени врядъ-ли пройдетъ мимо этого событія, не обративъ вниманія на его значеніе для обще-мірового кризиса соціализма. Этотъ же кризисъ означаетъ не просто «линяніе» соціалистовъ, не только измѣненіе соціалистической тактики и даже не только потускнѣніе соціалистической вѣры. Онъ есть также кризисъ соціалистической мысли, какъ мысли чисто теоретической,—и тѣмъ самымъ онъ является кризисомъ всей, стоящей подъ знакомъ соціализма, современной политической экономіи.

Микель Анжело.

Къ метафизикѣ культуры.

Статья Г. Зиммеля.

Въ глубинѣ нашей души кроется, очевидно, нѣкоторый дуализмъ, который, не позволяя намъ воспринимать картину міра, какъ неразрывное единство, постоянно разлагаетъ ее на цѣлый рядъ противоположностей. Помѣщая затѣмъ самихъ себя въ этотъ уже раздвоенный міръ, мы какъ бы распространяемъ выше вскрытый расщепъ на наше собственное бытіе и созерцаемъ самихъ себя, какъ существа, расколотыя на природу и духъ; какъ существа, душа которыхъ отличаетъ свое бытіе отъ своей судьбы, въ видимости которыхъ уплотненная и внизъ тяготѣющая субстанція постоянно борется съ текущимъ, играющимъ и вверхъ подымающимся движеніемъ. Такъ, мы четко отличаемъ нашу индивидуальность отъ начала всеобщности, которое то опредѣляется какъ ея ядро, то возносится надъ ней, какъ ея идея.

Нѣкоторыя художественныя эпохи строятся съ такой саморазумѣющейся наивностью на одномъ изъ полюсовъ этой противоположности, что почти совсѣмъ уничтожаютъ ее въ нашемъ сознаніи. Классическая греческая пластика ощущаетъ человѣка исключительно природно и какъ бы безъ остатка растворяетъ всю его духовную жизнь въ наличности этого куска природы. Въ своей анатомически-пластичной, но одновременно и типизирующей манерѣ оформленія поверхности человѣческаго тѣла она являетъ исключительно субстанціональный элементъ человѣка, удѣляя лишь очень немного мѣста вырывающемуся извнутри движенію, какъ началу искажающему и индивидуально-случайному. Лишь въ эллинизмѣ обрѣтаетъ судьба, какъ начало противоборствующее покоящемуся бытію человѣка, свое художественное выраженіе. Чувство присужденности къ свершенію и страданію охватываетъ образы искусства и вскрываетъ ту бездну, которая отдѣляетъ наше бытіе отъ непонятности нашей судьбы. Впослѣдствіи всѣ эти двойственности нашего существа обрѣтаютъ въ радикализмѣ христіанскаго дуализма свое внутреннее метафи-

зическое сознаніе и рѣшеніе. Страстный порывъ души возносится надъ нашей внѣшней субстанціональностью и ея формой, какъ надъ чѣмъ-то вполнѣ безразличнымъ; природа становится враждебною духу и достойной всякаго уничтоженія, и вѣчная судьба людей какъ бы растворяетъ въ себѣ ихъ бытіе. Чѣмъ бы мы сами по себѣ ни были, далекіе и забытые, мы противостоимъ своей судьбѣ: милости или забвенію. Въ готическомъ искусствѣ запечатлѣвается окончательно это рѣшеніе дуализма. Какъ въ сѣверной формѣ, которая, вытягивая человѣческія тѣла до искажающей стройности, превращаетъ ихъ путемъ неестественнаго вращенія и сгибанія всѣхъ формъ въ какой-то символъ сверхчувственнаго порыва и растворяетъ всю естественную субстанцію человѣка въ его духѣ, такъ и въ итальянской формѣ треченто, гдѣ дуализмъ не имѣетъ уже больше облика той мучительной борьбы, побѣдитель въ которой не можетъ видимо воплотить своей побѣды; художественный образъ съ самаго начала покоится здѣсь во внутренне-торжественной духовности, недоступной какой-либо природности, неподвластной тяжелой субстанціи, покоится такимъ образомъ въ полной завершенности, стоящей по ту сторону жизни и всѣхъ ея противоположностей. Позднее возрожденіе измѣняетъ это отношеніе: оно подчеркиваетъ природу, тѣлесность, несущую въ своихъ органическихъ силахъ и законы художественной формы, и прочную успокоенность бытія въ самомъ себѣ. Но все же его послѣдняя тенденція стремится къ иному и высшему: къ принципіальному преодолѣнію дуализма. Правда, что оно ищетъ это преодолѣніе въ формахъ природнаго бытія, а потому и въ направленіи совершенно противоположномъ религіозной законченности треченто. Но, все же, ему предносится такое понятіе природы, которое нашло свое сознательное выраженіе лишь въ философіи Спинозы,— понятіе, вскрывающее непосредственное и зрительное единство тѣлесности и духовности, субстанціональной формы и движенія, бытія и судьбы.

Правда, выявленіе этого предчувствуемаго единства удается вначалѣ лишь въ формѣ портрета, ибо индивидуальность есть то тѣлесно-духовное образованіе, которое наиболѣе совершенно преодолѣваетъ дуализмъ тѣла и духа, какъ принципіальную противоположность одного другому. Тѣмъ, что душа опредѣленно принадлежитъ этому совсѣмъ особому тѣлу, а тѣло столь же опредѣленно этой отъ всѣхъ иныхъ душъ отличной душѣ, они являются не только связанными другъ съ другомъ, но какъ бы внѣдренными другъ въ друга; индивидуальность же возносится какъ надъ тѣмъ, такъ и надъ другой, какъ третье и высшее единство, единство въ себѣ самой замкнутой личности.

Пусть его тѣлесные и душевные элементы, его бытіе и судьба, отрѣшенные отъ существеннаго и жизненнаго единства и отпущенные къ са-

мостоятельности и ея особности, и встанутъ впослѣдствіи чужды и дуалистичны другъ противъ друга,—все же объединенные въ реальной жизни этого конкретнаго человѣка, чье единственное они лишь по разному выражаютъ, они не знаютъ двойственности и междоусобной борьбы.

Страстное подчеркиваніе индивидуальности въ эпоху квадроченто и стремленіе достигнуть въ портретѣ предѣльной характеристичности покоятся на слѣдующемъ глубокомъ основаніи: тѣлесные и душевные элементы нашего существа стремятся выйти изъ христіанскаго дуализма въ какое-то новое равновѣсіе и обрѣтаютъ его сначала въ фактѣ индивидуальности, какъ того единства, которое одинаково опредѣляетъ форму духа и тѣла, гарантируя тѣмъ самымъ какъ бы ихъ взаимную принадлежность другъ-другу. Но за немногими исключеніями портрету квадроченто такое возсоединеніе духа и тѣла удается лишь въ изображеніи головы, а не всего человѣка, что прежде всего, конечно, связано съ тѣмъ, что человѣческая голова уже въ своей природной данности является примѣромъ наиболѣе полнаго одухотворенія субстанціональной формы или, наоборотъ, наиболѣе доступной глазу матеріализаціей человѣческаго духа.

Но это не единственное обстоятельство, которое заставляетъ насъ признать рѣшеніе въ индивидуальномъ портретѣ той проблемы, которая поставлена ему нашимъ существомъ, не вполнѣ удовлетворительнымъ; важнѣе то, что даже и вполнѣ удавшееся рѣшеніе является какъ бы рѣшеніемъ на каждый разъ. Примиреніе исходитъ здѣсь не изъ глубины самихъ противоположностей; не собственными силами достигаетъ дуализмъ необходимаго единства, а только отъ случая къ случаю: каждый разъ оба конца его связываетъ воедино лишь счастливый случай не повторяющейся индивидуальности. Одновременно и ближе и дальше къ единству тѣхъ элементовъ, которымъ христіанство указало столь разныя и столь удаленныя другъ отъ друга родины, стоитъ Ботичелли. Онъ первый, который сумѣлъ вовлечь не только лицо, но и обнаженное тѣло въ окрашенность и ритмику душевнаго настроенія, странно исполненнаго у него одновременно и глубокой взволнованности, и какой-то скованной робости. Но, всматриваясь ближе, замѣчаемъ, что тотъ разрывъ тѣла и духа, бытія и судьбы, которымъ жило искусство готики, отнюдь не преодоленъ у Ботичелли. Правда, что, совершивъ свой полетъ въ трансцендентное, душа вернулась у этого художника въ тѣло, но она принесла съ собой безпредметную тоску, постоянно осязающую какое-то третье, нигдѣ не существующее, царство; тоску, странною меланхоліей и иступленностью элегическихъ минутъ проникающую въ самую глубь потерявшей свою родину души. При всей гибкости той символики, въ которой тѣла Ботичелли вскрываютъ и сущность и движеніе душъ, мы все же не чув-

ствуемъ, что образы его искусства, утерявъ путь и цѣль средневѣковья, дѣйствительно обрѣли взамѣнъ подлинную тѣлесность; въ концѣ-концовъ души Ботичелли бродятъ по бездорожью и витаютъ въ неисцѣлимой дали отъ всего земного, отъ субстанціональности всѣхъ явленій.

Но вотъ одинъ жестъ—и художественное воплощеніе нашего существа достигаетъ абсолютнаго единства; вся предвѣчная и исторіей христіанства закрѣпленная раздвоенность нашей души разрѣшается въ полную гармонію: передъ нами потолокъ Сикстинской капеллы, отдѣльныя части памятника папы Юлія II и Медицейскія гробницы. Громадныя жизненныя противорѣчія успокоены здѣсь въ удивительномъ равновѣсіи и въ зрительномъ единствѣ.

Микель Анжело создалъ новый міръ и населилъ его существами, для которыхъ все то, что раньше стояло въ отношеніи той или иной близости и дали, слилось въ одну изначальную жизнь; какая то неслыханная прежде сила несется потокомъ сквозь всѣ его образы и растворяетъ въ себѣ положительно всѣ элементы, безсильные противопоставить ей свое особое, въ себѣ замкнутое, бытіе. Главное, что душа и тѣло, долго разъединенныя устремленіемъ души въ трансцендентное, здѣсь снова познаютъ себя, какъ единство. Ставя на ряду съ Микель Анжело лучшіе образы Синьорелли, ясно чувствуешь, что ихъ сущность и красота въ концѣ-концовъ все же далеки и чужды душѣ; тѣла Синьорелли совершенно независимы въ своемъ происхожденіи отъ души, а лишь предоставлены ей во власть и распоряженіе. Тѣла же Микель Анжело настолько проникнуты душою и внутреннимъ содержаніемъ, что уже слово п р о н и к н у т ы кроетъ въ себѣ слишкомъ много дуалистичнаго. Если мы все еще говоримъ о какой-то преодолѣваемой двойственности, то лишь совершенно приблизительно и условно. Въ творчествѣ Микель Анжело настроеніе и страсть души суть непосредственно форма, движеніе, быть-можетъ лучше: масса его тѣлъ. Въ этихъ образахъ найдено, наконецъ, то тайное, что вскрываетъ наше тѣло и душу, какъ два разныхъ слова о послѣднемъ единствѣ нашего существа, ядро котораго совершенно неуязвимо этой двойственностью словеснаго наименованія. Единство же это удалено отъ самихъ элементовъ совершенно не въ той степени, какъ та индивидуальность, въ которой ихъ отчасти примиряло квадроченто; гораздо непосредственнѣе жизнью, единою жизнью, пульсирующей, какъ въ духѣ, такъ и въ тѣлѣ, связаны здѣсь воедино обѣ эти стороны человѣческаго существа. Индивидуалистическому завершенію личности, путемъ котораго поставленную здѣсь проблему рѣшали ранѣе Возрожденіе, а впослѣдствіи Рембрандтъ, Микель Анжело противопоставилъ классическую, сверхъиндивидуальную, направленную на типичность стилизацію. Если объ образахъ

Рембрандта можно сказать, что въ каждомъ изъ нихъ судьба человѣчества, какъ бы выкристаллизовывается въ формахъ абсолютно-несравненной, единственной индивидуальности, то въ твореніяхъ Микель Анжело—наоборотъ: глубоко-личная изъ нѣдръ с в о е г о рока подымающаяся жизнь нарастаетъ до всеобщаго всѣмъ человѣчествомъ изживаемаго жребія. Вся его во внутрь зарывающаяся и безгранично проливающаяся во внѣ страсть является міру въ спокойно и классически типизирующихъ формахъ.

Возможно, что, исполненный взрывчатой страстности и охваченный безмѣрными противорѣчіями, духъ Микель Анжело глубоко нуждался въ столь объективныхъ, въ извѣстномъ смыслѣ, внѣшнихъ формахъ, чтобы какъ-нибудь вообще прорваться въ сферу созидающей продуктивности. Душа Рембрандта была далеко не столь титанической и столь насилующей; она совсѣмъ не была приговорена къ тому, чтобы съ нечеловѣческой силой все снова и снова связывать воедино вѣчно стремящіеся другъ отъ друга полюсы жизни. Оттого и формы его творчества могли быть болѣе субъективны и чужды всенасилующей сверхличной стилизаціи. Но болѣе глубокая, сверхпсихическая причина того обобщенія, которое въ творчествѣ Микель Анжело рѣшительно побѣждаетъ всѣ индивидуалистическіе элементы, кроется въ томъ, что въ его образахъ впервые выявляется чувствуемая имъ или метафизическая дѣйствительность жизни, какъ таковой, т.-е. жизни, хотя и скрывающейся въ самыхъ разнообразныхъ значеніяхъ, стадіяхъ и судьбахъ, но никогда не теряющей того неописуемаго словами единства, въ которомъ противоположность тѣла идуха такъ же затоплена, какъ и всѣ противоположности индивидуальныхъ существованій и положеній. Такъ вѣчно все та же всеединая жизнь съ экстазами и усталостями, страстями и судьбами, какъ своимъ внутреннимъ рокомъ и ритмомъ, несется единымъ потокомъ сквозь всѣ тѣла и души, порожденныя творчествомъ Микель Анжело.

Эта связанность всѣхъ дуалистическихъ элементовъ въ ранѣе никогда еще не явленномъ глазу жизненномъ единствѣ,—ибо единство античнаго искусства, не знавшее всей глубины противоположностей, было скорѣе наивной недифференцированностью,—вскрывается, съ другой стороны, въ формѣ и движеніи образовъ художника. Движеніемъ человѣкъ обличаетъ то, что въ его душѣ свершается въ данную минуту; форма же его субстанціи является природною данностью, въ извѣстномъ смыслѣ предшествующей смѣнѣ психическихъ импульсовъ. А потому христіанская отчужденность тѣла и души отражается во всемъ предшествовавшемъ Микель Анжело творчествѣ въ той случайности, съ которой анатомическая структура именно этого тѣла связывается воедино съ этимъ, а не

какимъ-либо инымъ движеніемъ. Даже въ отношеніи образовъ Гиберти, Донателло и Синьорелли мы не чувствуемъ, что это опредѣленное движеніе требуетъ того, а не иного тѣла, или обратно, что это тѣло требуетъ именно такого и только такого движенія. Лишь единство Микель-Анжеловскихъ людей вскрываетъ жестъ этой минуты, какъ зрительно и логически необходимое слѣдствіе данной тѣлесной формы, и запрещаетъ мыслить иначе оформленное тѣло, какъ субъектъ этого опредѣленнаго движенія.

Это уничтоженіе всякой внутренней отчужденности и случайности въ отношеніи другъ къ другу тѣла и духа, субстанціи и движенія, и заставляетъ постоянно ощущать образы Микель Анжело какъ бы исполненными совершеннаго бытія. То, что въ нихъ всегда ощущалось какъ титаническое и переросшее всѣ условности и относительности эмпирическаго бытія, не есть только скрытая въ нихъ громадная сила, но, кромѣ того, и законченность ихъ внутренне-внѣшняго существа, въ отсутствіи которой кроется специфическая фрагментарность нашего бытія. И тутъ кроется не только наше безсиліе; важно и то, что стороны нашего существа не слагаются въ единство, что одна нѣкоторымъ образомъ полагаетъ границу другой. Тѣло и душа, изначально намъ данное и постепенно созидающееся въ насъ, бытіе и судьба какъ-то странно противостоятъ другъ-другу, постоянно стремясь къ нарушенію взаимнаго равновѣсія. А потому всегда, какъ только мы чувствуемъ, что по всѣмъ этимъ русламъ течетъ дѣйствительно единая,—пусть не особенно сильная, пусть объективно и не безгрѣшная жизнь,—въ нашемъ сознаніи каждый разъ вырастаетъ представленіе о какомъ-то совершенствѣ, освобождающемъ насъ отъ недостойной половинчатости каждодневнаго бытія. Этимъ, я бы сказалъ, формальнымъ совершенствомъ отмѣчены всѣ люди Микель Анжело, несмотря на тотъ двойной трагизмъ, съ которымъ специфическая фрагментарность нашего бытія вскорѣ вскроется намъ, какъ роковой элементъ послѣднихъ глубинъ сознанія Микель Анжело. Во всякомъ случаѣ, въ отношеніи къ поставленному нами сейчасъ вопросу, реализованнымъ смысломъ всѣхъ его образовъ является цѣлостная и въ своемъ центрѣ единая жизнь, воплощенная въ полномъ равновѣсіи тѣхъ противоположностей, на которыя ее обыкновенно разлагаютъ какъ догматъ, такъ и эмпирическая случайность. Это единство жизни въ творчествѣ Микель Анжело поднимается такъ высоко надъ всѣми ея полярностями, что затопляетъ въ себѣ даже и разницу половъ. Хотя мужское и женское начало во внѣшней своей видимости и не сливается у него воедино (что въ исторіи искусствъ порождалось самыми разнохарактерными причинами), все же ихъ противоположность не проникаетъ въ послѣднюю сущность образовъ Микель

Анжело, въ послѣднюю тенденцію ихъ бытія; здѣсь, въ этихъ глубинахъ, царствуетъ исключительно человѣческое, какъ таковое, замкнутость общечеловѣческой идеи и ея жизни въ самой себѣ, которая лишь на поверхности несетъ какъ бы второстепенный феноменъ противоположности половъ. Громадная физическая и характерологическая мощность образовъ Сикстинской капеллы и Медицейскихъ гробницъ, все же не надѣляетъ мужчинъ тѣми специфическими мужскими признаками, которыми итальянское и сѣверное Возрожденіе такъ часто характеризовало мужской типъ; и обратно: созданныя тѣми же стилистическими пріемами женщины Микель Анжело никогда не лишены женственности. Если, такимъ образомъ, люди Микель Анжело и не безполы, то все же дифференцирующее, одностороннее и въ извѣстномъ смыслѣ несовершенное его начало (человѣкъ завершенъ лишь въ единствѣ женскаго и мужского) не проникаетъ въ тотъ центръ абсолютной жизни, который одинъ только питаетъ относительности пола, какъ и всѣ другія относительности.

Но такое совершенство существованія, переросшее всѣ взаимныя ограниченія отдѣльныхъ своихъ сторонъ, отнюдь не есть уже блаженство; напротивъ: полную противоположность ему можетъ оно нести въ себѣ, какъ содержаніе своей формы. Первый намекъ на это скрывается въ томъ безконечномъ одиночествѣ, которое окутываетъ образы Микель Анжело какою то ясно чувствуемой и непроницаемой атмосферой. Тутъ глубочайшая связь Микель Анжело съ формою его творчества, съ пластикой, которая въ гораздо большей степени запечатлѣна одиночествомъ, чѣмъ, напримѣръ, живопись. Границы міра, въ которомъ живетъ пластическій образъ, его идеальное пространство, суть не что иное, какъ границы его же тѣла; внѣ этихъ границъ нѣтъ міра, съ которымъ онъ имѣлъ бы нѣчто общее. Человѣкъ живописи всегда окруженъ пространствомъ, а тѣмъ самымъ и поставленъ въ міръ, дающій мѣсто и другимъ, міръ, въ который созерцатель картины можетъ вжиться и тѣмъ самымъ нѣкоторымъ образомъ приблизиться къ изображаемому человѣку. Человѣкъ же пластики и его созерцатель никогда не могутъ быть овѣяны однимъ и тѣмъ же воздухомъ, ибо совсѣмъ нѣтъ того пространства, въ которомъ моя фантазія могла бы стать рядомъ съ произведеніемъ пластики. Оттого такъ противна всякая пластика, кокетничающая съ созерателемъ; въ гораздо большей степени, чѣмъ аналогичная ей живопись, разрушаетъ она такимъ кокетствомъ свою основную художественную идею. Причина того, что образы Сикстина, несмотря на ихъ объединенность въ идеѣ и декоративной цѣлостности пространства овѣяны такимъ одиночествомъ, какъ будто каждый изъ нихъ живетъ въ своемъ особомъ и только имъ заполненномъ мірѣ, кроется, по крайней мѣрѣ, съ артисти-

ческой точки зрѣнія, въ ихъ пластичности, скульптурности. Конечно, нельзя говорить о «раскрашенной скульптурѣ», какъ будто бы люди Сикстина были задуманы скульптурными произведеніями, а затѣмъ лишь срисованы и раскрашены. Конечно, они съ самаго начала слагались въ образахъ живописи, но, слагаясь, какъ живопись, они съ самаго начала надѣлялись своеобразнымъ жизненнымъ чувствомъ пластики. Они, быть-можетъ, единственныя произведенія въ исторіи искусствъ, которыя, оставаясь всецѣло послушными стилю, формамъ и законамъ одного искусства, являются одновременно, по своему внутреннему духу, порожденіями совсѣмъ иной художественной области. Быть-можетъ, пластика есть именно то искусство, которое наиболѣе полно выражаетъ въ себѣ самомъ завершенное и въ равновѣсіи всѣхъ своихъ моментовъ пребывающее бытіе. Помимо музыки, своеобразная абсолютность и абстрактность которой указываютъ ей совершенно исключительное мѣсто среди искусствъ, всѣ другія искусства гораздо болѣе, чѣмъ пластика, вовлечены въ движеніе вещей; они какъ-то сообщительнѣе и какъ-то иначе открыты навстрѣчу окружающему ихъ міру. Произведенія же пластики, являя міру ни въ чемъ не нуждающееся, въ себѣ самомъ завершенное и какъ бы внутренно уравновѣшенное бытіе, тѣмъ самымъ какъ-то странно окружаются прохладною тѣнью одиночества, которую не въ силахъ разсѣять никакая судьба. Ясно, что это одиночество пластическаго произведенія есть нѣчто совершенно иное, чѣмъ одиночество воплощеннаго существа, совершенно такъ же, какъ красота художественнаго произведенія отнюдь не есть красота явленнаго въ немъ образа. Однако же, для творчества Микель Анжело этой противоположности совсѣмъ не существуетъ. Его образы не разсказываютъ, подобно портретамъ и историческимъ полотнамъ, о какомъ либо внѣ ихъ лежащемъ бытіи; наоборотъ, какъ въ сферѣ познанія содержаніе понятія значимо и значительно внѣ всякой зависимости отъ того, соотвѣтствуетъ ли ему гдѣ-либо какой-либо предметъ или нѣтъ, такъ и скульптуры Микель Анжело являются оформленіями жизни, стоящими по ту сторону вопроса о ихъ бытіи или небытіи въ совершенно иной сферѣ существованія. Совершенно непосредственно, ни минуты не ища оправданія въ какомъ-либо трансцендентномъ себѣ бытіи, суть они то, что они изъ себя представляютъ; они ничему не подражаютъ, что внѣ этого подражанія могло бы быть охарактеризовано какъ-либо иначе; то, что имъ присуще, какъ художественнымъ произведеніямъ, имъ присуще вполнѣ и всецѣло. Никакой реальности, соотвѣтствующей notte*), нельзя приписать ту смертную усталось, которая позволяетъ ей уснуть

*) Авторъ имѣетъ въ виду женскую фигуру ночи Медицейской гробницы въ церкви Санъ-Лоренцо во Флоренціи. Прим. редакціи.

въ самомъ неестественномъ и вымученномъ положеніи, — также мало можно приписать ее и камню. Тутъ иное—къ сожалѣнію терминъ: идея очень захватана,—но все же: идея опредѣленной жизни въ направленіи бытія, настроенія, судьбы становится здѣсь зримою совершенно такъ же, какъ при иныхъ условіяхъ и въ иныхъ категоріяхъ она стала бы зримой въ образѣ живого человѣка. Къ воплощеніямъ этихъ идеальныхъ образовъ, во всей ихъ непосредственности и самостоятельности, и относится наше утвержденіе, что въ своемъ безконечномъ одиночествѣ они уже достигаютъ той глубокой, почти трагической серьезности, которая заложена въ самомъ существѣ пластики и которая роднитъ ее съ музыкой. Ибо наряду съ другими искусствами—я лишь намекаю на это—обоимъ имъ присуща какая то бо́льшая законченность, какая то невозможность открыть свои пространства иному бытію, какое то «наединѣ съ собою», завершающееся у Микель Анжело въ абсолютномъ внутреннемъ равновѣсіи тѣхъ элементовъ и неизбѣжно падающее на дно каждой души какимъ-то меланхолическимъ осадкомъ; этотъ осадокъ и имѣлъ въ виду Францъ Шубертъ, поставившій однажды недоумѣнный вопросъ: «Да развѣ вы знаете веселую музыку? Я—нѣтъ». Перенесеніе этого вопроса въ область пластики можетъ лишь на первый взглядъ казаться парадоксомъ. Мрачная и тяжелая серьезность образовъ Микель Анжело вскрывается, такимъ образомъ, прежде всего какъ властная завершенность формально-художественной природы пластическаго искусства, какъ такового.

Такъ, въ общемъ указано, что уравновѣшеніе тѣхъ сторонъ нашего существа, которыя до Микель Анжело существовали лишь въ случайныхъ отношеніяхъ и зависимостяхъ,отнюдь еще не означаетъ блаженства и погруженія въ сферу возвышающагося надъ всѣмъ человѣчески-фрагментарнымъ, совершенства. Яснѣе всего вскрываетъ это тотъ синтезъ, который былъ свершенъ Микель Анжело гораздо болѣе значительнымъ образомъ, чѣмъ кѣмъ-либо другимъ. Рѣчь идетъ о физическомъ законѣ тяготѣнія, влекущемъ тѣло неустанно къ землѣ, и объ импульсѣ движенія, которымъ душа противоборствуетъ этому тяготѣнію. Каждое движеніе нашихъ членовъ показываетъ каждую минуту положеніе борьбы этихъ партій. Волевыя энергіи диктуютъ нашимъ членамъ совершенно иныя нормы и законы динамики, чѣмъ физическія; наше же тѣло является полемъ брани, на которомъ обѣ силы встрѣчаютъ другъ-друга, борются другъ съ другомъ и принуждаютъ другъ-друга къ компромиссамъ. Вотъ, быть можетъ, самый простой символъ основной формы нашей жизни. Эта форма опредѣляется, съ одной стороны, тяготѣніемъ надъ нами вещей, отношеній природы и общества, а съ другой—оборонительнымъ движеніемъ нашей свободы, которымъ мы отъ нихъ за-

щищаемся, имъ подчиняемся, ихъ побѣждаемъ или ихъ избѣгаемъ. Лишь въ борьбѣ съ этой противопоставленностью, съ этой чуждой ей тягостью обрѣтаетъ душа возможность самооправданія и творчества. Слѣдуя только своей свободѣ, она терялась бы въ безконечности, упадала бы въ пустоту, какъ ударъ того рѣзца, которому не противостояла бы властная самостоятельность твердаго мрамора. Быть-можетъ, это глубочайшее усложненіе нашей жизни, что ограничиваетъ ея самочинность и подавляетъ ея свободный расцвѣтъ, является одновременно и тѣмъ условіемъ, которое одно въ состояніи дать стремленію и дѣлу нашему видимый обликъ, привести его къ формѣ и творчеству. Какъ оба эти элемента располагаются въ жизни, устанавливается ли между ними отношеніе равновѣсія или перевѣсъ одного надъ другимъ, какъ далеко они удаляются другъ отъ друга и въ какомъ они сливаются единствѣ—вотъ что опредѣляетъ стиль отдѣльныхъ явленій и стиль жизненной и творческой полноты. Въ образахъ Микель Анжело внизъ влекущая сила тяготѣнія и стремящаяся вверхъ сила души враждебно и упорно противостоятъ другъ другу, какъ два непримиримыхъ жизненныхъ начала. Но одновременно они проникаютъ другъ-друга въ борьбѣ, утверждаютъ себя въ какомъ-то равновѣсіи и создаютъ въ концѣ-концовъ столь же неслыханное единство, сколь неслыханна была и удаленность другъ отъ друга слитыхъ въ немъ противоположностей. Мы чувствуемъ, какъ масса матеріи такъ же стремится низвергнуть эти образы въ безымянную тьму, какъ и тяготѣющія стѣны Микель-Анжеловской архитектуры лишаютъ его колонны возможности свободно вздохнуть и вольно вознестись. Но противъ этой тяжести, нависающей, какъ сама судьба и какъ ея символъ, надъ всѣми образами Микель Анжело, борется столь же значительная сила, страстная, изъ глубинъ души вырывающаяся тоска по свободѣ, счастію и избавленію. Какъ всюду отрицательный факторъ торжествуетъ надъ положительнымъ и придаетъ конечному результату свой характеръ, такъ и общее впечатлѣніе отъ творчества Микель Анджело опадаетъ на дно души неисцѣлимою грустью, чувствомъ придавленности, тяготѣющей тяжестью, знаніемъ о борьбѣ безъ надежды побѣды. И, все-таки, элементы судьбы и свободы, видимо воплощенные въ тяготѣніи и противоборствующемъ ему душевномъ движеніи, приближены здѣсь другъ къ другу рѣшительнѣе и совершеннѣе, чѣмъ въ какомъ-либо иномъ искусствѣ. Правда, въ античныхъ произведеніяхъ тягость массы и самочинность движенія вполнѣ успокоены въ завершенномъ единствѣ. Но это единство дано здѣсь какъ бы съ самаго начала; противоположность элементовъ почти что отсутствуетъ; и сгармонизированность противоборствующихъ началъ является, такимъ образомъ, міромъ, за которымъ не чувствуется предшествущей борьбы,

а потому и міромъ, не привлекающимъ особаго вниманія. Обратное въ барокѣ: тутъ поочередно перевѣшиваетъ то одинъ, то другой элементъ. Съ одной стороны глухая массивность и матеріальная тяжесть, противъ которыхъ изнутри не возстаетъ никакого оформляющаго движенія, какая то связанность въ громадномъ количествѣ тяготѣющаго внизъ матеріала; съ другой—порывистое движеніе, совсѣмъ не считающееся ни съ какими физическими условіями и сопротивленіями, какая-то страстность воли и силы, вырывающихся изъ всякой закономѣрности тѣлъ и вещей. Эти смертоносно противостоящія другъ-другу направленія, принужденныя неслыханною силою Микель Анжело слиться въ одно жизненное цѣлое, снова распадаются въ барокѣ и распадаются столь властными и безусловными, какими ихъ утвердилъ и долженъ былъ утвердить Микель Анжело, чтобы гигантское рѣшеніе обернулось гигантскою проблемой.

Въ образахъ потолка и еще больше—въ фигурахъ гробницъ и рабовъ, тяготѣніе массъ охватываетъ самое вверхъ стремящуюся энергію и проникаетъ въ самые корни противоборствующихъ ему и уничтожающихъ его импульсовъ, лишая ихъ тѣмъ самымъ уже съ самаго начала всякой свободы; но и обратно,—вся тяготѣющая масса, вся чувствуемая тяжесть какъ бы изнутри освѣщается духовными импульсами, рвущимися къ свободѣ и свѣту. То, что стремится къ освобожденію, и то, что этому освобожденію препятствуетъ, абсолютно совпадаетъ въ пунктѣ безконечнаго равновѣсія силъ; утверждаясь въ этомъ пунктѣ, образы Микель Анжело, застываютъ въ какой-то парализованности, какъ бы каменѣютъ въ великую минуту, когда въ нихъ происходитъ великая борьба уничтожающихъ другъ-друга началъ жизни. Такъ трагическая въ своемъ послѣднемъ единствѣ жизнь разлагается въ этомъ дуализмѣ и снова вырастаетъ изъ него. Быть-можетъ только еще въ нѣкоторыхъ египетскихъ скульптурахъ можно найти и такую же компактность, и земную тягость каменныхъ массъ, какъ у Микель Анжело. Но имъ не хватаетъ одновременнаго оживленія камня противоборствующими импульсами. Фактомъ притяженія къ землѣ онъ не вовлекается одновременно и въ направленіе душевнаго тяготѣнія; камнемъ и только камнемъ остается вся его внутренняя сущность, природною, въ борьбу міровыхъ принциповъ еще не вовлеченною и къ оформленію необязанною тяжестью. И вотъ отъ того, что форма, жизнь и душа присоединяются къ каменнымъ массамъ египетской скульптуры лишь извнѣ, противоположности массъ и движенія пространственно соприкасаются въ немъ, но не сливаются во внутреннее единство, равновѣсія ли, борьбы ли, или, какъ у Микель Анжело, и того и другого вмѣстѣ. Здѣсь не томленіе по единству, еще не удовлетворенное (подлинное единство Микель Анжело даетъ удовлетвореніе въ неудовлетворенности и

неудовлетворенность въ удовлетвореніи), здѣсь глухое, мертвое напряженіе, предшествующее пробужденію этой тоски. Это и придаетъ египетской пластикѣ какое-то оцѣпенѣніе въ дуализмѣ, какую-то безконечную грусть, глубоко противоположную трагизму образовъ Микель Анжело, ибо трагизмъ вырастаетъ не тамъ, гдѣ одна жизненная энергія уничтожается другой, враждебной ей въ случайномъ и внѣшнемъ столкновеніи обѣихъ, а только тамъ, гдѣ необходимость гибели одной энергіи черезъ другую уже заранѣе предуставлена въ самой гибнущей, какъ ея неизбѣжная судьба. Существенною формою единства обѣихъ силъ является борьба. Незаконченныя фигуры Микель Анжело (но отнюдь не только онѣ) возникаютъ изъ мраморныхъ глыбъ въ какой-то мучительной борьбѣ; онѣ—полная противоположность образу возносящейся изъ моря Афродиты. Въ ней природа какъ бы съ радостью отпускаетъ красоту одухотвореннаго бытія къ самостоятельной жизни, отпускаетъ, ибо въ ней осознаетъ свои же собственные законы и сама не теряетъ себя въ своемъ высшемъ созданіи. Въ творчествѣ же Микель Анжело камень ревниво хранитъ свою внизъ тяготѣющую природу, свою тяжелую безформенность; онъ до конца упорствуетъ въ борьбѣ съ тѣмъ высшимъ, возникающимъ изъ него, образомъ, которому онъ все же долженъ даровать свободу. Только-что формулированная мысль, что особымъ родомъ объединенія противорѣчій въ художественное цѣлое является борьба, вскрываетъ, быть-можетъ, категорію, метафизическія глубины которой объединяли рядъ наиболѣе значительныхъ для исторіи человѣческаго духа умовъ. Быть-можетъ, не что иное, какъ это отношеніе, имѣлъ въ виду Гераклитъ, утверждая сущность міра, какъ единство противоположностей и объявляя одновременно борьбу принципамъ всякаго творчества и оформленія. Имъ, очевидно, руководило чувство, что борьба отнюдь не представляетъ собою простой суммы двухъ сражающихся партій, изъ которыхъ каждая подвластна лишь своимъ законамъ, а является существенно—въ себѣ самой—единою категоріей, для которой двойственность является лишь содержаніемъ или проявленіемъ. Такъ говорятъ о качаніи маятника, мысля въ каждомъ качаніи два противоположныхъ другъ-другу движенія. Въ противоборствѣ партій живетъ общее начало, и фактъ, что жизнь является единствомъ множественности, ни въ чемъ не можетъ быть выраженъ сильнѣе, интенсивнѣе и трагичнѣе, какъ въ утвержденіи единства не въ смыслѣ мирнаго сосуществованія элементовъ, а въ смыслѣ ихъ борьбы и стремленія къ взаимному уничтоженію. Это единство жизни, чувствуемое вполнѣ лишь во властномъ напряженіи всѣхъ ея противорѣчій, обрѣтаетъ свою метафизическую форму въ ученіи Гераклита о сущности міра, какъ единствѣ противоположностей

и порожденіи борьбы, а свою формально эстетическую—въ творчествѣ Микель Анжело, сливающемъ порывающуюся вверхъ душу и влекущуюся внизъ тяжесть въ картину абсолютной художественной законченности. Тутъ, съ одной стороны, вся тяжесть тѣла ощущается проникающею въ душу или, лучше, возникающею изъ нея, а съ другой — весь конфликтъ души и тѣла вскрывается, какъ борьба противоположныхъ тѣлесныхъ иннерваціи.

Всѣмъ этимъ образы Микель Анжело достигаютъ того бытійнаго совершенства, которое съ давнихъ поръ ощущалось въ нихъ; съ другой стороны этимъ рѣшается вообще проблема искусства. Что въ природной и въ исторической дѣйствительности распадалось на отчужденные и другъ друга искажающіе элементы, то возсоединяется здѣсь въ формѣ искусства въ новую и высшую жизнь. Одако, всѣ эти образы несутъ на себѣ печать какой-то ужасающей неизбавленности: на душѣ остается впечатлѣніе, будто вся ихъ побѣда надъ земной индивидуальной недостаточностью, все ихъ титаническое совершенство, вся собранность воедино силъ и энергій бытія оставили по себѣ какую-то тоску, не могущую быть утоленной тѣмъ, что вовлечено въ замкнутое единство бытія. Наша проблема обращается теперь къ новому вопросу,— не столько къ проблемѣ характера образовъ Микель Анжело, сколько къ собственной проблемѣ личности Микель Анжело, проблемѣ процесса его художественнаго творчества и его жизни.

Судьба, о которой идетъ здѣсь рѣчь, тѣсно сплетена съ характеромъ возрожденія, отмѣтившимъ своей печатью всѣ произведенія Микель Анжело. Направленіе воли къ жизни и тоска его образовъ протекаютъ всецѣло въ плоскости земного; они охвачены необычайной жаждой спасенія, избавленія отъ гнета тяжести, прекращенія борьбы—жаждой, интенсивность которой соразмѣрна лишь гигантской массѣ ихъ бытія. Совершенство бытія не стоитъ въ противорѣчіи съ этой жаждой по полнотѣ, блаженному счастью и свободѣ: неизмѣримая сложность ихъ существованія позволяетъ включить тоску, какъ часть ихъ бытія, въ самое бытіе, такъ же и обратно—самое бытіе въ ихъ тоску. Поскольку это же бытіе есть бытіе земное, питаемое изъ источниковъ силъ, лежащихъ въ измѣреніяхъ протяженнаго міра, постольку и тоска души обращена, здѣсь правда, къ абсолютному, безконечному, недостижимому, но, съ другой стороны, непосредственному, нетрансцендентному; она внутренно созерцаетъ нѣчто, хотя на землѣ и не дѣйствительное, но всё-же возможное на ней, созерцаетъ не религіозное совершенство, но совершенство собственнаго даннаго бытія, не Богомъ ниспосланное и Судомъ Его пред-

назначенное избавленіе, но судьбу, опредѣленную сплетеніемъ міровыхъ силъ жизни. Въ томъ сокровенномъ смыслѣ, въ какомъ тоска существъ образуетъ ихъ бытіе, образы эти хотя и сверхъэмпиричны, но отнюдь не сверхземны. Религіозная тоска, пробужденная христіанствомъ и художественно воплощенная въ готикѣ, переведена здѣсь какъ бы поворотомъ оси въ плоскость земного, по существу своему доступнаго переживанія, хотя и никогда не пережитому; она принесла съ собою всю страстность, всю неудовлетворенность даннымъ въ дѣйствительности, всю абсолютность порыва «dahin, dahin»—принесла съ собой въ міръ все то, что родилось изъ отношеній души къ сверхміру. Безконечное движеніе развитія линій въ земныхъ измѣреніяхъ заступило мѣсто направленности линій къ сверхземному, послѣднее же совсѣмъ не въ такой мѣрѣ безконечно, какъ первое и въ концѣ концовъ всегда можетъ достигнуть своей предѣльной цѣли. Религіозность несетъ съ собой величайшую тайну привлеченія, ея предметъ есть безконечное, которое, однако, черезъ конечныя усилія, при завершеніи конечнаго пути, хотя бы въ день Страшнаго Суда, можетъ быть достигнуто. Если же религіозное міроощущеніе: ритмъ, интенсивность, отношеніе отдѣльныхъ моментовъ къ цѣлому бытія, какъ все это было выявлено трансцендентностью христіанства, окажется перенесеннымъ въ плоскость земного, то наступаетъ полное измѣненіе соотношеній: духу предносится теперь цѣль, по существу своему конечная, но надѣленная абсолютностью опредѣленій и перемѣщенная въ недостижимую безконечную даль; правда, она указываетъ направленіе порывамъ тоскующей души, но не даетъ ей въ предѣлахъ конечно-мыслимаго никакой опоры и успокоенія. Между формой ищущей и стремящейся жизни и ея содержаніемъ вплетено теперь противорѣчіе; содержаніе, которое форма должна воспринять, внутренно не адэкватно ей, такъ какъ послѣдняя изначала была пріурочена къ иному содержанію. Небо есть предѣльная цѣль тоски христіанства и готики; тоска же, заключенная въ предѣлахъ земного, введенная въ измѣренія Возрожденія, будетъ только вѣчнымъ томленіемъ по необрѣтаемому. Религія являетъ человѣку искомое безконечное въ конечной дали, здѣсь же искомое конечное передвинуто въ безконечную даль,—вотъ логическая формула рокового переживанія человѣка, рожденнаго съ религіозной, ищущей безконечнаго душою, въ эпоху, низведшую свои идеалы съ неба на землю и нашедшую послѣднее удовлетвореніе въ художественной обработкѣ природнаго. Образы Микель Анжело въ величіи, силѣ, равновѣсіи всѣхъ энергій человѣческаго существа достигли высшаго предѣла совершенства. По ихъ пути итти дальше нельзя; и все же на ихъ пути вырастаетъ тоска по еще неизвѣданнымъ далямъ. Пока человѣкъ

земно не совершенен, ему есть смыслъ смутно искать и надѣяться, но что остается на долю того, кто достигъ въ данномъ ему земномъ конца земного и кто чувствуетъ въ то же время, что конецъ этотъ не есть дѣйствительное завершеніе,—что остается ему на долю какъ не безнадежный взглядъ въ пустоту? Быть совершеннымъ и все же не вѣдать блаженства — вотъ результатъ, объединяющій двѣ предпосылки творчества Микель Анжело.

Есть одно произведеніе Микель Анжело, къ которому не подходятъ всѣ упомянутыя опредѣленія, произведеніе, въ которомъ не чувствуется ни дуализма противоположныхъ направленій жизни, разрѣшеннаго въ художественномъ оформленіи, ни болѣе безнадежнаго дуализма между воззрительно законченнымъ образомъ и исканіемъ и стремленіемъ къ безконечному. Въ Pietà Ронданини совсѣмъ исчезло насилованіе противоположныхъ движеній,—борьба; уже не осталось больше врага, отъ котораго душа стремилась бы себя оградить. Плоть прекратила борьбу цѣною уничтоженія самой себя; образы стали какъ бы безтѣлесными. Этимъ самымъ Микель Анжело отвергъ жизненный принципъ своего искусства; но если принципъ этотъ привелъ его къ той страшной неизбавленности, къ тому напряженію между трансцендентной страстностью и ея тѣлесной и по необходимости не адэкватной формой выраженія, то здѣсь отрицаніе принципа Возрожденія не сгладило этого противоборства. Избавленіе остается чисто отрицательнымъ, завершеннымъ въ спокойствіи Нирваны. Борьба прекращена, но безъ побѣды и безъ примиренности. Душа, освобожденная отъ тѣлесной тяжести, не устремилась въ побѣдномъ полетѣ въ трансцендентное, но осталась сокрушенной на порогѣ его. Это самое предательское и самое трагическое произведеніе Микель Анжело; въ немъ запечатлѣна невозможность избавленія путемъ художественнаго, т. е. центрированнаго въ чувственномъ воззрѣніи творчества. Позднѣйшія стихотворенія свидѣтельствуютъ о послѣднемъ роковомъ потрясеніи его жизни: онъ вложилъ всю свою силу, весь долгій трудъ своего бытія въ творчество, которое не заполнило и не могло заполнить его послѣднихъ запросовъ и глубочайшихъ потребностей, ибо протекало не въ той плоскости, гдѣ пребывали образы его предѣльной тоски.

Ложь міра похищала у меня время,
Данное созерцать Бога...
Не краски и не рѣзецъ даютъ міръ душѣ,
Она ищетъ любви Божіей, которая на крестѣ
Простираетъ свои руки, чтобы обнять насъ...
То, что предназначено смерти,
Не можетъ утолить тоски живущаго.

Нѣтъ сомнѣнія, что самымъ глубокимъ, самымъ потрясающимъ переживаніемъ Микель Анжело было то, что подъ конецъ своей жизни онъ пересталъ относиться къ своимъ произведеніямъ, какъ къ воплощеніямъ вѣчныхъ цѣнностей; онъ увидѣлъ, что путь его прошелъ въ направленіи, которое никогда не могло привести его къ тому, что единственно нужно. Признанія его стихотвореній показываютъ съ самаго начала, что въ искусствѣ, которое онъ творитъ, въ красотѣ, которой онъ молится, для него скрыто то сверхчувственное, что даруетъ обоимъ и цѣнность и смыслъ. Онъ говоритъ о блаженной красотѣ въ искусствѣ явленнаго человѣка; если же злость времени разрушитъ ее, то вновь возстанетъ

Внѣ-временная первичная красота
И возведетъ земное наслажденіе
Къ вершинамъ вѣчнаго царства.

И вотъ, очевидно, величайшій кризисъ его жизни заключается въ томъ, что онъ раньше думалъ найти въ искусствѣ и красотѣ всецѣлое воплощеніе абсолютной цѣнности, идеи, лежащей сверхъ всякаго воззрѣнія, къ старости же понялъ, что все послѣднее лежитъ въ царствѣ, къ которому искусство не властно вознести. Тутъ становится важнымъ, что то явленіе, въ которомъ абсолютное, совершенное и безконечное раскрываетъ себя, одновременно скрываетъ отъ насъ это же абсолютное; такъ, обѣщая вести къ нему, оно въ сущности уводитъ отъ него. Знаніе это стало кризисомъ и самымъ потрясающимъ метафизическимъ страданіемъ, такъ какъ сердце и художественно-чувственная страстность не могли ослабѣть въ своей привязанности къ явленію и его привлекательности. Онъ говоритъ себѣ слова утѣшенія, которымъ въ глубинѣ души самъ не вѣритъ...

Понятно, что искусство и любовь были владыками этой души, вѣдь въ любви не менѣе, чѣмъ въ искусствѣ, надѣемся мы вмѣстѣ съ земнымъ обладать большимъ, чѣмъ только земное.

Земной душѣ далеко и чуждо то,
Что я читаю и люблю въ твоей красотѣ.
Ты долженъ умереть, чтобъ то тебѣ стало доступно.

То было роковой формулой его души—требовать отъ полноты конечнаго всей полноты безконечнаго: искусство и любовь—черезъ нихъ судьба сулитъ человѣчеству выполненіе этого исканія и для нихъ былъ рожденъ геній и страстность Микель Анжело. Уже извѣдавъ, что оба эти средства непригодны для выполненія послѣднихъ требованій, онъ душою все же остался въ плѣну у нихъ. Въ этомъ соотношеніи конечнаго и безконечнаго завершается то чувство, которое, повидимому, сопровожда-

етъ весь путь его жизни: эта жизнь есть фрагментъ, части ея не сходятся другъ съ другомъ въ стройное единство. Можетъ, это объясняетъ и безпредѣльность впечатлѣнія Витторіи Колонны на Микель Анжело. Здѣсь впервые всталъ передъ нимъ человѣкъ формально совершенный въ въ себѣ, первый, оказавшійся не фрагментомъ, не диссонансомъ. Очевидно—это наиболѣе рѣзкій случай того типическаго просвѣтленія, которое высоко-одухотворенныя женщины оказываютъ на сильныя натуры выдающихся мужчинъ. Преклоненіе передъ ней связано не съ тѣмъ или другимъ ея совершенствомъ, но съ единствомъ и цѣлостностью ея существа, передъ которымъ мужчина ощущаетъ свою жизнь, какъ простой осколокъ, какъ комплексъ неоформленныхъ еще элементовъ, пусть даже каждый изъ нихъ превосходитъ по своей силѣ и своей значительности ея всеединое цѣлое. Микель Анжело былъ уже старикомъ, когда впервые увидалъ ее; онъ уже зналъ, что не сможетъ своими силами привести къ совершенству и законченности незавершенность своего существа, обоюдное погашеніе и надломы всѣхъ его сторонъ. Отсюда—безмѣрное потрясеніе при встрѣчѣ съ женщиной, не допустившей въ свое бытіе никакой фрагментарности, отсюда—также и столь понятное для исполненнаго цѣлостнымъ идеаломъ возрожденія человѣка убѣжденіе въ превосходствѣ ея жизненной формы надъ своею, убѣжденіе, ни разу не допустившее даже и мысли о возможности противопоставить ея единству, какъ своеобразную цѣнность, всю несобранность своего творчества. Отсюда—его смиренное преклоненіе передъ ней. Такъ отдѣльный актъ творчества, какъ такового, какъ бы мощенъ онъ ни былъ, по самому понятію своему не могъ вознестись въ ту сферу, въ которой пребывало ея совершенство. Такъ являетъ себя его любовь—не какъ отдѣльное и другимъ переживаніямъ координированное переживаніе, но какъ слѣдствіе и выполненіе нѣкоторой всеобщей судьбы.

Вмѣстѣ съ тѣмъ разрѣшается и своеобразная проблема, связанная съ эротической чертой личности Микель Анжело. Его стихотворенія по ихъ числу, тону и множеству непосредственныхъ выраженій не оставляютъ ни малѣйшаго сомнѣнія, что жизнь его постоянно была эротически-страстно окрашена. Стихотворенія эти достаточно часто символически связываютъ любовную жизнь съ его искусствомъ. И вотъ, что особенно примѣчательно: искусство это ни по содержанію, ни по настроенію не носитъ въ себѣ ни малѣйшей черты эротики. У всѣхъ другихъ эротически настроенныхъ художниковъ такъ или иначе вибрируетъ этотъ тонъ въ ихъ образахъ—у Джіорджіоне, какъ и у Рубенса, у Тиціана, какъ и у Родена. Ни одного намека на это у Микель Анжело. Рѣчь и жизнь его образовъ, такъ же, какъ и стилистическая атмосфера, въ которую погру-

жаетъ ихъ міроощущеніе художника, не несутъ въ себѣ ни малѣйшаго отзвука ни этого, ни вообще какого бы то ни было другого обособленнаго аффекта. Они всѣ стоятъ подъ тяжестью какой-то всеобщей судьбы, въ которой разложены всѣ содержательно-выдѣлимые моменты. Жизнь, какъ цѣлое, жизнь, какъ судьба вообще, которая надъ всѣми нами и вокругъ насъ коснѣетъ и только съ теченіемъ времени дробится на отдѣльныя переживанія, страсти, исканія и порывы, какимъ-то тяжкимъ бременемъ покоится надъ ними и какъ-то сотрясаетъ ихъ. Въ ряду всѣхъ этихъ отдѣльныхъ моментовъ, въ которыхъ конкретизируется фактъ судьбы, человѣкъ Микель Анжело отступаетъ на задній планъ; онъ скорѣе есть откровеніе самаго факта въ его собственномъ размахѣ, отрѣшенномъ отъ всякаго образа явленія, отъ всякаго «этого» и «того» міра. Однако, съ другой стороны, онъ совсѣмъ не абстрактный человѣкъ классической пластики, стоящій, за исключеніемъ нѣкоторыхъ намековъ (въ особенности въ головахъ греческихъ юношей), по ту сторону судьбы. Греческіе идеальные образы заключены какъ бы въ лишенное жизни и судьбы пространство; пусть они достаточно жизненны, но жизнь для нихъ не рокъ, какъ для образовъ Сикстинскаго потолка и гробницъ Медичи. Отсюда падаетъ также свѣтъ на любовныя стихотворенія Микель Анжело, примиряющій видимую несогласованность ихъ съ характеромъ его искусства. Какъ субъективно ни обострено непосредственно-личное переживаніе въ эротической страстности, все-таки моментъ судьбы въ любви Микель Анжело доминируетъ во всѣхъ ея взрывахъ. Специфическое содержаніе эротики не врывается въ его образы; но фактъ судьбы, къ которому сводится или до котораго расширена у него любовь, остается общимъ знаменателемъ его переживаній, его стихотвореній и его художественнаго творчества. Только въ нѣкоторыхъ картинахъ Ходлера проявляется еще въ полнотѣ это ощущеніе: любовь не есть только аффектъ, ограниченный временнымъ и пространственнымъ моментами, но воздухъ, которымъ мы дышимъ, котораго мы не можемъ избѣгнуть, но метафизическая судьба, глухо и распаленно, тяжко и до послѣднихъ глубинъ нависающая надъ человѣчествомъ и надъ человѣкомъ. Она захватываетъ, какъ движеніе земли захватываетъ насъ въ своемъ вихревомъ вращеніи; она—жребій, становящійся не только индивидуальнымъ удѣломъ людей, какъ суммы индивидуумовъ, но и какъ бы нѣкая объективная міровая стихійная сила. Судьба каждаго отдѣльнаго человѣка есть нѣчто вмѣстѣ съ жизнью уже напередъ данное; ритмъ жизни есть самое существенное, рѣшающій моментъ индивидуальнаго удѣла, и ритмъ тотъ есть тяжкое, неизбѣжное бремя, проникающее каждое дыханіе;—таковы общіе мотивы любовныхъ стихотвореній и скульптуръ Микель Анжело. Это не антропоморфное разду-

ваніе собственнаго жребія до мірового фатума, но геніальное метафизическое чувствованіе міровой сущности, изъ которой вытекаетъ и получаетъ свое объясненіе и индивидуальная сущность. Глубины его духа стоятъ у той же послѣдней грани жизни, что и образы его творчества. Судьбы міра и жизни вообще образуютъ ядро и смыслъ удѣла личности, и съ другой стороны, это личное имѣетъ значеніе не въ отношеніи своихъ субъективныхъ рефлексовъ, измѣняющихся состояній удовольствія и страданія, но по своему сверхличному смыслу, по своей цѣнности, какъ объективнаго бытія. Если потому позднѣйшія стихотворенія Микель Анжело говорятъ о вѣчной гибели, ожидающей его, то это не боязнь страданія въ аду, но чисто внутренняя боль: оказаться заслуживающимъ ада. Она есть только выраженіе недостаточности его бытія и самопроявленія—полная противоположность смиренному успокоенію слабыхъ людей, лобызающихъ распятіе. Адъ—здѣсь не извнѣ угрожающій жребій, но логическое, непрерывное развитіе земной судьбы. Безусловно трансцендентное, безусловно перенесенное изъ плоскости земного удѣла и вознесенное къ небу и аду, что близко ощущалъ Фра Анжелико, было чуждо и далеко для Микель Анжело. И здѣсь проявляется во всей полнотѣ его принадлежность къ эпохѣ Возрожденія: къ земно-личному бытію предъявлены абсолютныя требованія, объективныя цѣнности должны быть выполнены въ субъективной жизни, но тѣмъ самымъ послѣдняя перестаетъ быть случайной субъективностью, эгоцентрическимъ преходящимъ состояніемъ. Такому же персонализму училъ Ницше, что и роднитъ его такъ глубоко съ идеаломъ Возрожденія; несомнѣнно все дѣло въ «я» и даже исключительно въ этомъ «я», однако не въ его ощущеніяхъ удовольствія и страданія, которыя міровому бытію не причастны, а въ объективномъ смыслѣ его существованія.

Я упомянулъ уже о томъ характерѣ трагичности, которымъ запечатлѣны всѣ образы Микель Анжело, и который повторяется во всей безпредѣльности въ его личной жизни. Трагизмъ имѣетъ мѣсто, когда противорѣчіе и разрушеніе, направленныя противъ воли и жизни, вырастаютъ изъ послѣднихъ глубинъ этой самой воли и жизни,—въ отличіе отъ просто печальнаго, гдѣ такое же разрушеніе, лишь какъ случайный удѣлъ, обрушивается на внутренній смыслъ жизни гибнущаго субъекта. Трагедія созрѣваетъ тамъ, гдѣ необходимость уничтоженія растетъ изъ той же самой почвы, изъ которой выросло то, что предназначено уничтоженію, его смыслъ и его цѣнность. Въ этомъ смыслѣ Микель Анжело всецѣло трагическая личность. Трансцендентная тоска привела къ разрушенію его жизнь, предопредѣленную къ художественно-наглядному и земно-прекрасному; однако, тоска эта была сама не меньшей необходимостью, ибо

была заложена въ самыхъ глубинахъ его природы; онъ не могъ избѣгнуть того внутренняго уничтоженія, какъ не могъ отрѣшиться отъ самого себя. Микель Анжело и его образамъ противостоитъ «иной» міръ, непонятно далекій, требующій невыполнимаго; какъ бы съ угрожающими и страшными жестами Христа на Страшномъ Судѣ смотритъ на нихъ обрекающая ихъ на уничтоженіе судьба ихъ воли къ жизни. Но уже съ самаго начала созданы они съ печатью этой проблемы, съ потребностью абсолютнаго, не поддающагося земнымъ измѣреніямъ бытія. Какъ ихъ тоска по по-ту-стороннемъ мірѣ неразрывно слита съ обременяющей, влекущей внизъ матеріальностью, такъ и ихъ земно-протяженное, земно-самоудовлетворенное бытіе въ корнѣ сплетено съ тоской по безконечной протяженности, по абсолютному успокоенію: выполненіе ихъ бытія есть уничтоженіе ихъ бытія. Сила и ритмъ, измѣренія, формы и законы, въ которыхъ и черезъ посредство которыхъ могло въ плоскости земного протекать существованіе и творчество Микель Анжело, были въ то же время сами предназначены переступить эту плоскость, неспособную дать имъ полную завершенность и, обращаясь на самихъ себя, отрицать ими самими опредѣляемую жизнь. Мы не знаемъ ни одного великаго своими свершеніями человѣка, у котораго бы противящіеся, уничтожающіе, обезцѣнивающіе его бытіе моменты вырастали бы такъ непосредственно, такъ неотвратимо изъ самого этого бытія и его наиболѣе глубокихъ и жизненныхъ опредѣленій, у котораго бы они были a priori такъ неразрывно съ нимъ связаны, были бы самимъ бытіемъ. На-ряду съ задачей, всю жизнь предстоявшей ему, творчество Микель Анжело какъ бы меркнетъ, и въ этомъ фактѣ вскрывается послѣдній титанизмъ его натуры.

Идея, мученикомъ которой былъ Микель Анжело, принадлежитъ, повидимому, къ безконечнымъ проблемамъ человѣчества: найти освобождающее завершеніе жизни въ самой жизни, воплотить абсолютное въ формѣ конечнаго. Въ самыхъ различныхъ оттѣнкахъ и варіаціяхъ сопровождаетъ она всю жизнь Гете, начиная съ полнаго ликующей надеждой восклицанія 38-лѣтняго Гете: «Какъ безконеченъ становится міръ, если только сумѣть разъ навсегда правильно придерживаться конечнаго», вплоть до мистическаго, какъ бы у другого конца берущаго свое начало требованія 79-лѣтняго старца—«безсмертіе необходимо, какъ возможность использованія нашихъ земныхъ, но въ земномъ не изжитыхъ силъ». Фаустъ обращается къ жизни съ страстнымъ требованіемъ въ ней самой реализовать абсолютную безконечность запросовъ: «Стой онъ твердо на землѣ и оглядывайся вокругъ. Какая надобность ему уноситься въ вѣчность?—Въ своемъ стремленіи впередъ пусть обрѣтаетъ онъ муку и счастье». И однако—нѣсколько страницъ далѣе—долженъ онъ снова обра-

титься къ небу, онъ долженъ быть «обученнымъ», ибо новый день ослѣпляетъ глаза его и лишь вѣчная любовь, сверху ниспосланная, сможетъ дать ему избавленіе. Таковы же мотивы послѣдней тоски у Ницше: страстное стремленіе къ абсолютному и безконечному, реализованному въ предѣлахъ реалистическаго пребыванія въ земномъ; такъ вырастаетъ у него идеалъ аристократизма, какъ выполненія предѣльнаго требованія путемъ біологическаго отбора, такъ вырастаетъ мысль о вѣчномъ возвращеніи и сверхъ-человѣкѣ,—идеи, которыя хотятъ вовлечь безконечное выхожденіе за каждый реально-достижимый моментъ въ сферу земного теченіе событій,—пока, наконецъ, въ Діонисійскомъ опьяненіи наполовину трансцендентная мистика не беретъ въ свои руки направляющихъ нитей, которыя не хотятъ въ предѣлахъ конечнаго быть сопряженными съ цѣнностями безконечнаго. Никто не совершилъ большаго, чѣмъ Микель Анжело, чтобы въ земной воззрительной формѣ искусства замкнуть, завершить жизнь самое въ себѣ; онъ не только создалъ изъ тѣла и души, которая до тѣхъ поръ пребывала на своей небесной родинѣ, еще никогда не виданное единство воззрительнаго образа, но и въ единственности и совершенствѣ движенія образовъ въ борьбѣ ихъ энергій привелъ къ замкнутому выраженію всѣ расщепленности переживанія, всѣ трагедіи между его «вверху» и его «внизу». Но въ то время, какъ онъ до конца выявилъ художественный путь доведенія жизни до единства и завершенности, стало до ужаса ясно, что эта граница еще не предѣлъ. Быть-можетъ, въ этомъ судьба человѣчества, что надо далеко пройти по плоскости жизни, дабы понять, что въ ней достижима только ея, но не наша граница. Можетъ, суждено человѣку нѣкогда найти царство, въ которомъ конечность и несовершенность разрѣшатся въ абсолютное и совершенное безъ необходимости полнаго перемѣщенія себя въ иное царство потустороннихъ реальностей, царство догматическихъ откровеній. Всѣ, кто, подобно Микель Анжело, оставаясь въ измѣреніяхъ перваго царства и страдая по цѣнностямъ и безконечностямъ второго, стремятся сопрячь и синтезировать дуализмъ въ завершенное единство, должны, не зная потусторонняго единства, ограничиться пока простымъ требованіемъ, чтобы одно царство служило залогомъ другого. Послѣдняя рѣшающая трагедія, какъ жизни Микель Анжело, такъ и его образовъ, раскрывается въ томъ, что человѣчество еще не обрѣло третьяго царства.

Л. Толстой и культура.

Статья Вяч. Иванова.

I.

Уходъ Льва Толстого изъ дома и вскорѣ—изъ жизни,—это двойное послѣдовательное раскрѣпощеніе совершившейся личности, двойное освобожденіе—отозвалось благоговѣйнымъ трепетомъ въ милліонахъ сердецъ. «Кто неустанно стремился, того мы сильны вызволить»,—поютъ небесные духи надъ останками Фауста. Мнится: послѣдній крикъ неустаннаго человѣческаго стремленія и вслѣдъ за нимъ какъ бы изъ-за предѣловъ міра разслышанное восклицаніе чьего-то встрѣчнаго привѣта, эти два звука, земной—мучительный, и потусторонній—торжествующій, создали своимъ смутнымъ отголоскомъ въ міріадѣ душевныхъ лабиринтовъ событіе мгновеннаго соприкосновенія и согласія безчисленныхъ душъ въ единомъ «Аминь».

Существо этого вселенскаго событія, конечно, остается неяснымъ. Что это было? Восторгъ міровыхъ зрителей при послѣднемъ вздохѣ хорошо завершившаго свою роль протагониста трагедіи? «Lusi, plaudite»... Или, какъ ударъ торжественнаго колокола, на мигъ прозвучало на нечеловѣческомъ языкѣ единственное, быть-можетъ, изъ всѣхъ словъ сыгранной роли, отъ котораго не отказывается и по своемъ послѣднемъ раскрѣпощеніи безсмертная личность героя,—слово «добро»? Ибо только разслышанное изъ-за предѣловъ условнаго, это слово не кажется намъ «изреченною ложью»... «Что ты называешь Меня благимъ? Никто не благъ,—только одинъ Богъ».

Въ томъ ли, слѣдовательно, смыслъ этого вселенскаго событія, что понятіе абсолютной цѣнности было внезапно—и, конечно, только на мигъ—утверждено мгновеннымъ плебисцитомъ человѣчества, когда само собой со всѣхъ устъ сорвалось нѣкое «Да» и «Аминь» вдругъ прорѣзавшему туманныя пелены ограниченнаго уединеннаго сознанія лучу иного сознанія, коему въ будущемъ дано разоблачиться какъ сознаніе Церкви

вселенской? Или такъ говорятъ въ насъ только «поселенныя въ сердцѣ нашемъ слѣпыя надежды»,—путеводный обманъ Промеѳея?.. Какъ бы то ни было, самый восторгъ зрителей пятаго акта былъ восторгъ подлинный, т.-е. «каѳартическій», а въ трагическомъ «очищеніи» не звучитъ ли уже, несмотря на всѣ сомнѣнія нашего скепсиса, то же безсознательное «Да», то же волевое утвержденіе цѣнности безусловной?

И, во всякомъ случаѣ, таковъ былъ смыслъ всей такъ-называемой «проповѣди» Толстого. Какъ голову Горгоны, противопоставилъ онъ это понятіе всѣмъ теоретически и практически признаваемымъ цѣнностямъ,—кромѣ единой цѣнности или единаго имени «добра», оно же было для него именемъ Бога,—чтобы обличить ихъ относительность и чрезъ то обезцѣнить.

Если не говорить о прямыхъ послѣдователяхъ буквы наставника, немногихъ по числу и немощныхъ немощностью мертвой буквы, едва ли одно изъ его учительныхъ положеній принимается въ наши дни или будетъ принято впослѣдствіи значительнымъ числомъ людей. И, даже допуская, что ученіе о непротивленіи и недѣланіи содержитъ въ себѣ закваску огромной разрушительной силы и можетъ стать лозунгомъ мірового нео-анархическаго движенія, трудно представить себѣ, чтобы этотъ завѣтъ могъ быть усвоенъ въ той же логической и психической связи, въ какой онъ предсталъ самому Толстому, какъ итогъ его религіозно-нравственныхъ исканій. Но утвержденіе, догматическое и прагматическое, единой и абсолютной нормы во всей жизненной работѣ мыслителя есть «стойкій полюсъ круговращающихся явленій» и, какъ таковой, молчаливо пріемлется всѣмъ, что не «подполье» въ человѣкѣ.

И если бы мы рѣшились признать, что Толстой ничего другого не сказалъ и самоё безусловную цѣнность опредѣлить не сумѣлъ, но только исповѣдалъ ее всею жизнью своего слова и всѣмъ дыханіемъ своей жизни, то, быть-можетъ, признали бы нѣчто наиболѣе соотвѣтствующее его глубочайшей правдѣ и желанное его безсмертной волѣ.

II.

Поистинѣ, превыше всего онъ желалъ и, какъ отъ себя, такъ и отъ слушавшихъ его, требовалъ непрестанныхъ усилій раскрѣпощенія, которое зналъ лишь въ отрицательной формѣ,—въ формѣ совлеченія всѣхъ покрововъ и убранствъ, устраненія всѣхъ относительныхъ и случайныхъ придатковъ и признаковъ, обнаженія, разоблаченія, упрощенія. Отъ власти самаго слова неуклонно раскрѣпощался этотъ художникъ слова, какъ искалъ онъ независимости и отъ психологіи, этотъ тайновидецъ души человѣческой и души природной. Въ удѣлъ ему выпалъ аскетиче-

скій подвигъ медленнаго умерщвленія живыхъ покрывалъ и оболочекъ дышащей плоти и—болѣе того—почти самоубійственное истощеніе тѣсно прильнувшей къ милой плоти, темной Психеи.

Такъ отвергъ онъ художественное творчество, подобный Одиссею, проплывающему мимо острова пѣвучихъ очаровательницъ, Сиренъ,—и вскорѣ соблазнительные напѣвы стали теряться въ пустыхъ пространствахъ, далеко за бороздой кормы, сдѣлались уже невнятными, уже необаятельными, почти замерли. «Крейцерова соната», это логическое слѣдствіе «Анны Карениной», показываетъ, какъ отрывался онъ отъ чаръ пола, а съ ними вмѣстѣ и отъ стихій музыки, какъ убивалъ святыню,—святыню любви и святыню женственности,—какъ насильственно высвобождался изъ нѣжныхъ узъ, какъ безъ благословенія разставался и кощунственно бросалъ убитое тѣло недавно дышащей жизни.

Изначала онъ несъ въ себѣ жреческое убійство и фанатическое самоубійство, мятежъ, раздѣленіе и пустыню. Пустыня росла въ немъ, по слову Ницше; но въ пустынѣ онъ слышалъ Бога. Онъ былъ левъ пустыни и, растерзывая плоть, не могъ утолить своего духовнаго голода. Обращая лицо къ жизни, онъ не находилъ въ себѣ другихъ словъ, кромѣ словъ запрета. Какъ гнѣвный левъ, запрещалъ онъ чужимъ алканіямъ насыщаться свойственною имъ добычей.

Разными путями выходитъ человѣкъ къ Богу, и умопостигаемый ликъ и знакъ человѣка разнствуетъ отъ его видимаго обличія. Внѣшняя кротость Толстого, его младенческая простота таили великую ярость гордаго духа. Его неприспособленность къ дѣйствію проистекала не изъ робости,—скорѣе, изъ львиной косности почина и тяжести на подъемъ. Да и куда вышелъ бы онъ изъ земной клѣтки? Оставалось львиными шагами мѣрить ее взадъ и впередъ, пересчитывая—какъ монахъ четки—желѣзные прутья жизни, каждый изъ которыхъ былъ проклятъ кроткимъ запретомъ: не пей, не кури, отвергни чувственность, не клянись, не воюй, не противься злу и т. д.

Цѣлью было освобожденіе личности отъ закона жизни; психологическою основой этого стремленія—taedium phaenomeni, тоска и, прежде всего, брезгливое отвращеніе, внушаемое явленіями, особенно явленіями человѣческой, неприродной жизни; не столько, наконецъ, статикою явленія, его постояннымъ, себѣ вѣрнымъ фономъ, въ которомъ есть неизмѣнный ритмъ, но нѣтъ поступательнаго движенія, сколько его динамикой и усиліями произвести новое, творческимъ чадородіемъ явленія, неутомимой и всегда непредвидѣнной производительностью многоголовой Гидры, неукротимыми зачатіями страстной воли, неугомоннымъ кумиродѣланіемъ ищущаго воплощеній духа.

Потерѣ радости на многообразіе воплощеній соотвѣтствовала гипертрофія нормативнаго чувства, ибо могущественно живучимъ оставалось волевое утвержденіе самаго принципа бытія. Нужно было только притушить жизнь—жизнью «по-Божьи», «добромъ», моралью упрощенія, т.-е. разложенія многосоставныхъ формъ на ихъ простые элементы: тогда глубинное чувство живого бытія обращалось поистинѣ въ чуство пустыни, внемлющей Богу. Отсюда могла бы развиться могучая созерцательная мистика; но необычайная элементарная жизнеспособность душевнаго и тѣлеснаго организма направила эту энергію на практическія побочныя дѣла, parerga, ошибочно принятыя за дѣло, ergon, на внѣшніе пути Маѳы, а не внутренніе—Маріи, и вызвала только однообразный, нерасчлененный ростъ сильно и слѣпо потянувшейся вверхъ, какъ обнаженный стволъ пальмы, внутренней личности. «Жить по-Божьи» значило для Толстого прежде всего жить парадоксальною жизнью отвернувшагося отъ ликовъ жизни человѣка,—жить вверхъ, обнажаясь и снимая покровы, выше закона жизни, въ область пустой свободы, въ область чистаго «Да» абсолютному бытію.

III.

Odium generationis,—противленіе началу возникновенія формъ,—глубоко заложенное въ первоосновахъ личности, непріятіе Діониса или, точнѣе, непріятіе міра въ Діонисѣ,—породило своеобразную двойственность самосознанія прежде всего въ художникѣ, за которымъ неотступно слѣдовалъ двойникъ судьи.

Въ противоположность Гомеру, каждый эпитетъ и глаголъ котораго есть наивное «да» вещамъ и дѣйствіямъ, каковы бы они ни были, и уже потому, что они суть,—каждый образъ Толстого, какъ эпическаго поэта, отбрасываетъ тѣнь отрицанія на бѣлыя стѣны его внутренней, неприступной твердыни, гдѣ затворился алчный и свирѣпый духъ. За каждымъ словомъ этого рапсода, какъ глухое рокотаніе далекихъ струнъ, слышится отголоскомъ пессимистическое «нѣтъ». И какъ любованіе Гомера на вещи порой словно сгущается, въ его сравненіяхъ, въ длительныя остановки повѣствованія, чтобы возможно было налюбоваться явленіемъ и заразъ другимъ, ему сроднымъ, вдоволь,—такъ у Толстого сила критики и протеста требуетъ отступленій, спорящихъ съ самымъ принципомъ жизненнаго многообразія своею отвлеченно-разсудочной и обобщенною формой, чтобы наглядно выдвинуть и выявить тщету и ложь и печальную призрачность явленій.

Паѳосъ Толстого-художника есть по преимуществу паѳосъ разоблачителя и обличителя, и потому внутренне антиномиченъ, будучи самъ по себѣ силою противохудожественной. Ибо дѣло художественнаго генія—являть ноуменальное въ облаченіи феномена, при чемъ энергія художественнаго символизма желаетъ не того, чтобы умопостигаемыя сущности духовнаго міра оставались недовоплощенными или чтобы онѣ стремились выйти изъ граней воплощенія, но чтобы онѣ предстали въ преображенномъ воплощеніи, какъ бы въ воскресшей плоти, она же вмѣстѣ реальнѣйшая плоть и сама актуальная сущность. Толстой, этотъ антиподъ Достоевскаго, былъ именно не художникъ о б л а ч и т е л ь, каковымъ естественно рождается цѣльный и счастливый художникъ, творецъ преображающихся, а не «истлѣвающихъ» личинъ,—и не художникъ-символистъ, который знаетъ, что Богъ хочетъ жизни, и что жизнь вмѣщаетъ Бога,—вопреки заявленію одного изъ новѣйшихъ нашихъ поэтовъ: «Не хочетъ жизни Богъ, и жизнь не хочетъ Бога...»

Но у Толстого нѣтъ и развивающейся на этой почвѣ для символическаго міросозерцанія трагедіи: трагедіи противорѣчія между ликомъ Альдонсы и ликомъ Дульсинеи. Послѣдней вообще онъ не знаетъ, а Альдонсу ему нужно только воспитать, исправить и сдѣлать, при всей ея простотѣ и недалекости, все же доброю и благочестивою женщиной: моралистъ въ поэтѣ просто ищетъ поработить художника.

IV.

Критика міровой феноменологіи, отвлекая художника отъ свойственной ему задачи—ноуменологіи явленій, легли въ основу религіозности Толстого, которую можно было бы, по ея корнямъ, опредѣлить какъ религіозность негативную, и создала его «вѣру», въ коей часто усматриваютъ уклонъ къ буддизму, тогда какъ самъ Толстой считалъ ее, повидимому, правильно и здраво понятымъ христіанствомъ. Но если подъ «буддизмомъ», какъ это обычно бываетъ, разумѣется стремленіе къ освобожденію личности и міра не только отъ узъ воплощенія, но и отъ самого бытія, едва ли справедливо не принимать во вниманіе глубокаго онтологизма толстовской вѣры. Съ другой стороны, поскольку отличительнымъ признакомъ христіанскаго новозавѣтнаго самоопредѣленія религіозной воли—ея шагомъ впередъ въ сравненіи съ ветхозавѣтнымъ принципомъ восхожденія отъ міра—является воля къ благодатному и преображающему нисхожденію изъ Бога въ міръ, къ возстановленію и оправданію земли въ Богѣ, къ воскресенію плоти, къ мистическому браку Небеснаго Жениха съ его земною Невѣстой,—міросозерцаніе Толстого кажется

безконечно далекимъ отъ христіанства и христіанской Церкви, понятой не въ смыслѣ вѣроисповѣдной общины, а въ смыслѣ таинственно осуществляемаго собиранія душъ во Христѣ въ единое богочеловѣческое Тѣло.

Тѣ же особенности душевнаго и умственнаго склада отчуждаютъ Толстого отъ того полюса нашего національнаго самоопредѣленія, который есть полюсъ тезы, или утвержденія національной души нашей, какъ мистической сущности, и приближаютъ къ полюсу антитезы—невѣрія въ сверхъ-эмпирическую реальность народнаго бытія. Въ антагонизмѣ этихъ противоположныхъ тяготѣній, ознаменованномъ старыми лозунгами славянофильства и западничества (которые мы понимаемъ такъ, что Вл. Соловьева, напримѣръ, причисляемъ къ славянофиламъ, поскольку для него существуетъ Русь какъ живая душа и ея участь, и обращенный имъ къ Руси призывъ потерять душу свою есть условіе и завѣтъ снова обрѣсть ее),—въ этомъ антагонизмѣ Толстой какъ бы не имѣетъ исторически мѣста, по существу же стоитъ въ рядахъ западниковъ [1]). Но западничество Толстого—не воля къ сліянію съ Европой, какимъ мы знали его прежде; скорѣе, въ его лицѣ нашъ народный геній протягиваетъ руку Америкѣ. Въ духовномъ учительствѣ Толстого есть черты англо-саксонскаго проповѣдничества. Въ широкихъ просторахъ Америки, гдѣ свой человѣкъ такой утвердитель жизни и вмѣстѣ обезцѣниватель старыхъ цѣнностей, какъ Уитманъ, свой человѣкъ и отрицатель-обезцѣниватель Толстой: ему нужна дѣвственная хлѣбородная почва, открытая равно для всѣхъ, свободная отъ историческаго преданія и стародавней преемственной культуры и всѣхъ «ненужныхъ воспоминаній», по выраженію Гете, прославляющаго Америку за то, что ея «не тревожитъ въ живое время безполезная память и напрасная борьба».

Толстой не есть непосредственное проявленіе нашей народной стихіи; онъ, въ большей мѣрѣ,—порожденіе нашей космополитической образованности, продуктъ нашихъ общественныхъ верховъ, а не народныхъ глубинъ. Этимъ объясняется и его влеченіе къ опрощенію; ибо первоначальная простота народнаго міровоспріятія стремится развить свое содержаніе въ нѣкоторую сложность путемъ религіознаго, художественнаго или бытового творчества, если не прямо жертвуетъ своимъ содержаніемъ для иного, болѣе сложнаго, заимствуя его извнѣ. При этомъ индивидуалистическая крѣпость личнаго самоопредѣленія провела Толстого какъ бы по межѣ народничества, но не позволила ему переступить эту межу: сближеніе съ народомъ ему было потребно лишь для выработки

[1]) Мыслью о западничествѣ Толстого я обязанъ моему другу проф. Е. В. Аничкову.

самостоятельнаго типа жизни, согласнаго съ указаніями его совѣсти и эстетическими предпочтеніями его чистаго и требовательнаго, даже отчасти пресыщеннаго вкуса. Но если это такъ, то надлежитъ разсматривать проблему значенія Толстого какъ проблему культуры, а не стихіи.

V.

Если справедливо мнѣніе гуманистовъ, что греко-латинская древность, будучи идеальнымъ типомъ всесторонней и внутренне законченной въ своемъ кругу образованности, упреждаетъ и предопредѣляетъ въ простыхъ и совершенныхъ формахъ многочисленныя явленія современности,—не позволительно ли видѣть въ той проблемѣ нравственнаго сознанія, которую знаменуетъ для насъ великое имя Льва Толстого, сократическій моментъ новѣйшей культуры?

Аналогія между Толстымъ и Сократомъ, несостоятельная въ другихъ отношеніяхъ и въ особенности непригодная для измѣренія историческаго значенія нашего дѣятеля, кажется намъ плодотворной въ одномъ смыслѣ: она помогаетъ уразумѣть явленіе изъ потребностей переживаемой эпохи.

Вторая половина V вѣка до Р. Х. была въ эллинскомъ мірѣ временемъ омертвѣнія вдругъ одряхлѣвшихъ формъ религіозной жизни и разложенія недавней синтетической вѣры на элементы морали, эстетики, умозрѣнія, мистики и государственно-бытового преданія; временемъ расчлененія культурнаго состава, раціонализаціи всего наслѣдія эпохи органической, и общаго критическаго пересмотра духовныхъ цѣнностей; временемъ начавшейся безпочвенности и философскаго релятивизма.

Отсюда—сократовское «я знаю, что ничего не знаю», и предпринятая Сократомъ, вмѣстѣ гносеологическая и этическая провѣрка всѣхъ сторонъ современной ему культуры и всѣхъ наличныхъ теоретическихъ точекъ зрѣнія, на которыхъ основывалось общее и личное міросозерцаніе и культурное дѣланіе,—съ цѣлью обличить всеобщую слѣпоту и безсознательность, соединенныя съ иллюзіей зрѣнія и разумѣнія. Этимъ предполагалось первоначальное допущеніе верховенства знанія надъ творчествомъ; но вслѣдствіе сомнѣнія въ знаніи совершился перегибъ въ пользу жизни.

Уже элеаты, раздѣливъ сферу чистаго познанія и сферу невѣдѣнія объ истинно сущемъ, въ которой движется жизнь, обезпечили, такъ сказать, самоуправленіе человѣческаго творчества. Но при разсѣченіи связей между абсолютнымъ бытіемъ и призрачнымъ, между истиною и міромъ «мнѣнія» (δόξα), мысль должна была испугаться въ лабиринтѣ своей свободы, гдѣ все стало произвольнымъ, кажущимся и ложнымъ. Богъ

священнаго дѣйства ушелъ, а его міровое лицедѣйство продолжалось: это было уже безуміе и бѣснованіе. Нужно было возстать на инстинктъ и спасти знаніе для жизни, пожертвовавъ знаніемъ по существу. Если не было болѣе реальнаго божества внѣ природнаго творческаго инстинкта жизни, создавшаго во «мнѣніи» людей его затемненные лики, нужно было искать божественнаго въ нормативности разумнаго сознанія, обожествить логическія способности и извлечь изъ человѣческаго самоопредѣленія объективныя нормы нравственности. Нравственностью должно было заклясть хаосъ покинутаго богами бытія. Изъ голода по реальному знанію сталъ человѣкъ моралистомъ. Выбирать приходилось между богатствомъ и безуміемъ—или оскудѣніемъ и разумомъ: Сократъ выбралъ бѣдность и разумъ. Ибо кто говоритъ: «познайте добро и зло», тотъ подрубаетъ корни у дерева жизни.

То же убѣжденіе въ тщетѣ научнаго, метафизическаго и даже мистическаго проникновенія въ сущность вещей и въ существо бытія божественнаго; то же отвращеніе отъ творчески-инстинктивнаго начала жизни; та же вѣра въ раціональность добра, въ его совпаденіе съ единственно познаваемою истиной, въ возможность, слѣдовательно, научить добру и въ происхожденіе уклоновъ отъ путей добра изъ неполноты и неясности знанія; то же представленіе о тожествѣ морали и религіи; тотъ же выборъ между творчествомъ и нравственностью, рѣшаемый въ пользу нравственнаго устроенія и вмѣстѣ обѣднѣнія жизни,—обличаютъ и міросозерцаніе Толстого; и возникаетъ оно въ условіяхъ эпохи, аналогичной вѣку Сократа, какъ частичная, но не принципіальная реакція противъ того провозглашенія относительности всякаго познанія и объективно-религіозной безпочвенности нравственныхъ цѣнностей, къ которому пришли «властители думъ» XIX по Р. Х. вѣка.

VI.

Какъ въ Сократѣ, такъ и въ Толстомъ, бросается въ глаза какая-то нелегко опредѣлимая странность или парадоксальность формъ излученія личности, сократическая «несообразность» или чудаческая «нелѣпость»—ἀτοπία, которая такъ восхищала влюбленныхъ въ аѳинскаго загадочно-ироническаго упразднителя міровой загадки и «демоническаго» праведника его учениковъ. Они имѣли, впрочемъ, въ виду, говоря такъ, не содержаніе сократическаго ученія, которое казалось на первый взглядъ кристаллически прозрачнымъ. Насъ, разсматривающихъ феноменъ съ привычныхъ намъ точекъ зрѣнія, съ самаго начала изумляетъ основная ирраціональность этой раціоналистической морали.

Наименѣе понятнымъ кажется намъ въ проповѣди Толстого забвеніе и какъ бы непониманіе всѣхъ детерминирующихъ личность признаковъ, каковы наслѣдственность, психо-физическія идіосинкрасіи, особенности и аномаліи, вліянія на нее среды, воспитанія и т. п. Какъ могла уживаться съ поэтическою прозорливостью человѣкоописателя и бытописателя, знатока души и ея аффектовъ, эта отвлеченность и обобщенность нравоученія?—и, въ особенности, эта вѣра въ совпаденіе добра съ правымъ знаніемъ? Неужели Толстой, въ самомъ дѣлѣ, думалъ, что нужно только взять, какъ слѣдуетъ, въ толкъ, что такое добро, чтобы стать не просто нравственно сознательною, но и нравственно послѣдовательною въ поступкахъ личностью?.. Но такъ же думалъ и Сократъ, а онъ былъ по слову Пиѳіи, «мудрѣйшимъ изъ людей»... Здѣсь—«credo quia absurdum» въ области морали.

Конечно, моралистъ естественно прибѣгаетъ къ педагогическому пріему допущенія или, если угодно, внушенія, что личность обладаетъ наличною полнотою своего свободнаго самоопредѣленія,—независимо отъ того, вѣритъ ли онъ самъ или нѣтъ по существу въ реальную состоятельность этой предпосылки. Но у Толстого, какъ и у Сократа, мы встрѣчаемся не съ педагогическимъ пріемомъ, а съ глубокимъ убѣжденіемъ въ истинной свободѣ личности, и притомъ не въ педагогической только, но и въ эмпирической ея свободѣ. Повидимому, оба думаютъ, что процессъ познаванія есть какъ бы актъ раздѣленія, отсѣченія внутренняго стержня человѣческой личности, подлиннаго *я* въ человѣкѣ, отъ коры его эмпирическаго бытія, и что, какъ только этотъ духовный стволъ пріобрѣтаетъ свободу своего самостоятельнаго роста, внѣшнія оболочки становятся безсильными задерживать этотъ ростъ, онѣ спадаютъ съ него, какъ чешуя съ линяющей змѣи, онѣ измѣняются сами собой, облегая измѣнившееся душевное тѣло. Человѣкъ возрастаетъ въ свободу Бога изъ закона жизни, какъ водяной цвѣтокъ поднимаетъ свою чашечку надъ темною влагой: такъ совершается личность. Вотъ эквивалентъ положительной религіи въ чистой морали сократическаго типа; она заключаетъ въ себѣ утвержденіе ноуменальной реальности внутренняго *я*, или—говоря обычнымъ языкомъ—утвержденіе вѣры въ безсмертіе души.

Когда современность вокругъ Сократа учила въ лицѣ софистовъ, какъ она учитъ нынѣ въ лицѣ новѣйшихъ гносеологовъ, что «если бы чистое бытіе было допустимо, оно было бы все же непознаваемо, а если бы и познаваемо было, все же было бы невыразимо» и что «человѣкъ—мѣра всѣхъ вещей»;—тогда сократическая апологетика абсолютнаго обезвреживала ядъ этихъ положеній, противопоставляя имъ

какъ бы ихъ же отраженіе въ измѣненной формѣ: «абсолютное бытіе и выразимо дѣлами добра, и познаваемо въ чувствѣ свободы отъ закона жизни; не человѣческое, только человѣческое—мѣра вещей, но сама человѣческая личность, изъятая изъ закона жизни».

Ходъ культуры привелъ человѣка къ сознанію относительности всѣхъ ея цѣнностей и безпочвенности ея самой. Сократическій моментъ культуры опредѣляется, какъ попытка поставить передъ зеркальностью культуры и жизни зеркало внутренней личности:

Крылатый конь къ пучинѣ прянулъ,
И щитъ зеркальный вознесенъ,
И—опрокинутъ—въ бездну канулъ
Себя увидѣвшій драконъ.

Вл. Соловьевъ, «Три Подвига».

VII.

Сила проповѣди Толстого лежитъ въ предпринятомъ имъ всеобщемъ испытаніи цѣнностей, утверждаемыхъ людьми во имя свое и потому преходящихъ и нецѣнныхъ, и цѣнностей, лицемѣрно утверждаемыхъ во имя Бога, на самомъ же дѣлѣ только человѣческихъ и временныхъ. Адэкватности безусловной нормѣ требовалъ онъ отъ всего, на что обращался его недоумѣвающій тамъ, гдѣ люди условились во взаимопониманіи, и недовѣрчивый, гдѣ люди согласились не сомнѣваться, взглядъ. И цѣльности требовалъ онъ отъ каждаго, умѣвшаго назвать по имени свой кумиръ, такъ какъ полагалъ, что нѣтъ кумира, ложь котораго не обличилась бы цѣльностью его утвержденія.

Эта универсальная провѣрка цѣнностей была необходима въ тотъ вѣкъ, который поклонился условному подъ символомъ культуры, понятой, какъ система цѣнностей относительныхъ. Если бы слово Толстого было бездѣйственно въ насъ и какъ бы вовсе нами не разслышано, если бы мы не приняли вызова на это судебное состязаніе и не узнали въ немъ исповѣданія той безусловной правды, которую право назвать самъ Толстой не умѣлъ, но во имя которой не самочинно мнилъ творить свой судъ, то мы сами положили бы на себя и на все свое дѣланіе печать конечнаго нигилизма. Толстой не былъ переоцѣнщикомъ цѣнностей,—его попытки переоцѣнокъ были безплодны, и не дѣйственны его правила; зато былъ онъ обезцѣнивателемъ условнаго, т. е. безбожнаго, и на языкѣ, равно всѣмъ понятномъ, сказалъ, что жить безъ Бога нельзя, а жить по-Божьи должно и, слѣдовательно, возможно.

Мы различаемъ три типа сознательнаго отношенія къ культурѣ съ точки зрѣнія религіозно-нравственной: типъ релятивистическій, типъ аскетическій и типъ символическій. Первый изъ нихъ знаменуетъ отказъ отъ религіознаго обоснованія культуры, какъ системы относительныхъ цѣнностей. Второй типъ (къ нему принадлежитъ Толстой), обнажая нравственную и религіозную основу культурнаго дѣланія, содержитъ въ себѣ отказъ отъ всѣхъ культурныхъ цѣнностей производнаго, условнаго или ирраціональнаго порядка; онъ неизбѣжно приводитъ къ попыткѣ подчинить моральному утилитаризму инстинктъ, игру и произволъ творчества, и зиждется онъ на глубокомъ недовѣріи къ природному началу, на невѣріи въ міровую душу, на механическомъ представленіи о природѣ, хотя и склоненъ указывать на преимущество житія «сообразно съ природой» (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν), ища утвердить этимъ тожество «насущнаго» съ «полезнымъ» (ὠφέλιμον) и нравственно-правымъ.

Третій типъ отношенія къ культурѣ—единственно, по нашему мнѣнію, здравый и правильный. Но путь, имъ предопредѣляемый,—путь трудный и соблазнительный, вслѣдствіе постоянныхъ наносовъ хаотическаго прибоя жизни на основанія строящагося храма и постоянной опасности искаженій и лжи со стороны самихъ строителей. Это—героическій и трагическій путь освобожденія міровой души. Тѣ, которые знаютъ этотъ путь, присягнутъ въ вѣрности знамени, означающему рѣшимость превратить преемственными усиліями поколѣній человѣческую культуру въ координированную символику духовныхъ цѣнностей, соотносительную іерархіямъ міра божественнаго, и оправдать все человѣчески относительное творчество изъ его символическихъ соотношеній къ абсолюту. Другими словами, задача опредѣляется, какъ преображеніе всей культуры—и съ нею природы—въ Церковь мистическую, а принципъ дѣланія совпадаетъ съ принципомъ теургическимъ.

Символистомъ Толстой не былъ, и — въ отличіе отъ Сократа — не былъ теургомъ. Сократъ же былъ теургъ, ибо родилъ въ духѣ Платона, величайшаго представителя символическаго оправданія культуры въ древности. Поистинѣ, голосъ, разслышанный Сократомъ передъ смертью и повелѣвавшій ему предаться музыкѣ, былъ имъ исполненъ въ послѣднихъ бесѣдахъ, раскрытіе которыхъ взялъ на себя Платонъ: въ Платонѣ Сократъ предался музыкѣ. Осуществимо же это было потому, что ученіе Сократа несло въ себѣ положительное содержаніе и вдохновеніе эротическое. Сократово трезвое установленіе понятій создало божественно охмеленную музыку міра Платоновыхъ идей.

Сократическій моментъ культуры знаменуетъ собой и сократическую опасность. Въ Элладѣ намекъ на нее мы находимъ въ кинизмѣ. Правый сократизмъ постулируетъ платонизмъ. Левъ Толстой есть memento mori современной культурѣ—и memento vivere тому символизму, который, завѣщая художнику восходить отъ реальнаго къ реальнѣйшему (a realibus ad realiora), имѣетъ въ себѣ силу вѣры обратить лицо къ земной дѣйстительности и, посылая въ нее дѣятели и творца жизни, низводя его къ реальному послѣ странствованій въ мірѣ высшихъ реальностей (ad realia per realiora), напутствовать его напоминаніемъ: да будетъ низшее, какъ высшее, и реальное—какъ реальнѣйшее (realia sicut realiora).

Нравственная личность Толстого.

Статья Н. Лосскаго.

Наружность Л. Н. Толстого чисто русская, и душа у него подлинно русская. Для изученія психологіи русскаго народа его сочиненія и особенно исторія его жизни даютъ богатый матеріалъ. Изъ этого огромнаго матеріала здѣсь будетъ разсмотрѣна только нравственная личность Л. Н., и то лишь со стороны отношенія Л. Н. къ свободѣ. Прослѣживая проявленія этой стороны личности Толстого, можно замѣтить, что хотя внѣшняя исторія его жизни и творчества дѣлится на два на первый взглядъ рѣзко различные періода, внутренняя жизнь его не содержала въ себѣ разрыва или истерическаго распада, а составляла органическое единое цѣлое, закончившееся правильнымъ рѣшеніемъ одной изъ труднѣйшихъ задачъ человѣческой жизни: основное глубочайшее стремленіе, руководившее первымъ періодомъ жизни Л. Н. Толстого, превратилось во второмъ періодѣ въ новое, еще болѣе высокое, стремленіе, не отмѣнявшее задачу первой половины его жизни, а впервые давшее ей высшее возможное для человѣка осуществленіе.

Вся жизнь Толстого есть типично русское выраженіе органической потребности во внутренней свободѣ души. Потребность эта присуща большинству русскихъ людей. Ошибаются тѣ, кто, ссылаясь на отсталость Россіи въ проведеніи въ жизнь началъ гражданской и политической свободы и на деспотическій характеръ русскаго правительства, считаютъ русскихъ народомъ-рабомъ. Несмотря на всѣ жестокости, насилія и несправедливости, которыя терпитъ ежедневно русскій народъ, безъ сомнѣнія, любовь къ свободѣ въ немъ громадна, но въ сочетаніи съ другими свойствами народа изъ самой этой любви къ свободѣ вытекаютъ такія черты характера, которыя лишаютъ народъ силы во внѣшней борьбѣ и побуждаютъ его искать удовлетворенія потребности свободы въ совершенно иныхъ формахъ, чѣмъ это дѣлаютъ, напр., англичане. Любовь къ свободѣ есть вмѣстѣ съ тѣмъ ненависть къ насилію. Представимъ себѣ человѣка, который такъ возненавидѣлъ насиліе, что не только страдаетъ,

подвергаясь ему, но и самъ неспособенъ примѣнить его къ другимъ лицамъ даже для защиты своей свободы. Положимъ, далѣе, этотъ человѣкъ ясно усматриваетъ, что, кромѣ рабства внѣшняго, цѣпей, тюремъ, воспрещеній собраній, союзовъ и т. п., есть еще рабство болѣе глубокое, внутреннее, состоящее въ механизированіи души, подчиненіи ее привычкамъ, выработкѣ не разумныхъ принциповъ, а мертваго автоматизма. Такой человѣкъ пойдетъ преимущественно по пути развитія внутренней свободы и проявитъ мало умѣнія осуществлять ее вовнѣ, въ устройствѣ государственной жизни.

Изъ такихъ людей, мягкихъ, терпѣливыхъ и неспособныхъ къ рѣзкой защитѣ своихъ правъ, состоитъ въ большинствѣ русскій народъ. Въ такомъ обществѣ на низшихъ ступеняхъ его развитія, при неорганизованности его, власть неизбѣжно попадаетъ въ руки наиболѣе наглыхъ и злыхъ. Отсюда становится понятнымъ слѣдующее парадоксальное явленіе: наше государство—самое деспотическое въ Европѣ, между тѣмъ какъ наше общество, быть-можетъ, самое свободное въ мірѣ. Съ этимъ не трудно согласиться, наблюдая у насъ отношенія между родителями и дѣтьми, между учениками и учителями, между студентами и профессорами, между мужчиною и женщиною; это сказывается въ отношеніяхъ нашего общества къ браку, къ сословнымъ различіямъ, къ милитаризму и всякому бряцанію оружіемъ, къ формамъ и темамъ искусства, къ научнымъ теоріямъ; это сказывается даже въ мелочахъ, напр., въ отношеніи къ формамъ одежды, къ формамъ вѣжливости и т. п. Быть-можетъ въ насъ заложено стремленіе къ такой безмѣрной свободѣ, которая осуществима только на высочайшихъ ступеняхъ культуры, не достигнутыхъ еще человѣчествомъ, и деспотическія формы нашего государства играютъ роль защитнаго приспособленія, временно предохраняющаго общество отъ соблазновъ, непреодолимыхъ для неокрѣпшаго малокультурнаго сознанія.

Однако возвратимся къ Л. Н. Толстому. Жизнь его, какъ сказано выше, есть образецъ правильнаго рѣшенія проблемы свободы. Сначала и до конца Толстой проявляется какъ существо, не выносящее никакихъ путъ, особенно внутреннихъ. Свободолюбіе есть органическое свойство его души, столь глубокое, столь основное, что оно входитъ, какъ элементъ, во всѣ его интересы и *во всѣ даваемыя имъ рѣшенія проблемъ*. Въ условіяхъ человѣческой жизни, безконечно малой части безконечно большого міра, осуществленіе свободы принадлежитъ къ числу труднѣйшихъ задачъ, поэтому тотъ, кто остро чувствуетъ потребность свободы, ежеминутно испытываетъ страданія отъ столкновеній съ міромъ, то чувствуя себя угнетаемымъ, то сознавая себя

угнетателемъ. Жизнь Л. Н. Толстого была полна этими страданіями до тѣхъ поръ, пока во второмъ періодѣ ея онъ не нашелъ начала болѣе высокаго, чѣмъ свобода, приносящаго съ собою, между прочимъ, и свободу. Посмотримъ сначала, въ какой формѣ обнаруживалъ Л. Н. Толстой жажду свободы, потомъ—какія страданія она внесла въ его жизнь и, наконецъ, какой онъ нашелъ способъ освободиться отъ нихъ.

Первое воспоминаніе Л. Н. Толстого изъ самаго ранняго дѣтства относится къ пеленанію: «я связанъ; мнѣ хочется выпростать руки и я не могу этого сдѣлать, и я кричу и плачу, и мнѣ самому непріятенъ мой крикъ; но я не могу остановиться...» «это было первое и самое сильное мое впечатлѣніе жизни. И памятны мнѣ не крикъ мой, не страданія, не сложность, противорѣчивость впечатлѣнія. Мнѣ хочется свободы, она никому не мѣшаетъ, и я, кому сила нужна, я слабъ, а они сильны» [1]). Къ раннему дѣтству относятся также воспоминанія о посѣщеніи какого то родственника, гусара князя Волконскаго. «Онъ хотѣлъ приласкать меня и посадилъ на колѣни и, какъ часто это бываетъ, продолжая разговаривать со старшими, держалъ меня. Я рвался, но онъ только крѣпче придерживалъ меня. Это продолжалось минуты двѣ. Но это чувство плѣненія, несвободы, насилія до такой степени возмутило меня, что я вдругъ началъ рваться, плакать и биться» [2]). Угроза розгою со стороны гувернера Thomas за какой-то ничтожный проступокъ вызвала въ ребенкѣ Толстомъ «ужасное чувство негодованія и возмущенія и отвращенія не только къ Thomas, но и къ тому насилію, которое онъ хотѣлъ употребить надо мною. Едва ли этотъ случай не былъ причиною того ужаса и отвращенія передъ всякаго рода насиліемъ, которое испытываю всю свою жизнь» [3]).

Уже въ восемнадцатилѣтнемъ возрастѣ онъ разсуждаетъ о томъ, какъ человѣкъ можетъ стать независимымъ отъ общества. «Общество есть часть міра. Надо разумъ согласовать съ міромъ, съ цѣлымъ, познавая законы его, и тогда можно стать независимымъ отъ части, отъ общества» [4]).

Съ дѣтства онъ проявлялъ склонность итти наперекоръ принятымъ формамъ общежитія. Напримѣръ, говорятъ, что, будучи ребенкомъ, онъ, «входилъ въ залу и кланялся задомъ, откидывая голову назадъ и шаркая». По словамъ М. Н. Толстой, сестры Л. Н., «онъ всегда отличался ориги-

---

[1]) Собр. соч. графа Л. Н. Толстого. Изд. 11, ч. XII. Первыя воспоминанія, стр. 449 с.

[2]) Бирюковъ. Л. Н. Толстой, 1, стр. 90.

[3]) Тамъ же, стр. 95.

[4]) Тамъ же, стр. 143.

нальностью, переходившей нерѣдко въ самодурство». Она разсказываетъ, какъ въ 1860 году, когда они жили во Франціи въ Hyères, Л. Н. былъ приглашенъ на вечеръ къ княгинѣ Дундуковой-Корсаковой. «Тамъ собралось все высшее общество и главнымъ clou этого вечера долженъ былъ быть Л. Н., и, какъ нарочно, онъ долго не приходилъ. Общество стало уже унывать, у хозяйки истощился уже весь запасъ заниманія общества и она съ грустью думала о своемъ soirée manquée, но, наконецъ, уже очень поздно, доложили о пріѣздѣ графа Толстого. Хозяйка и гости оживились, и каково же было ихъ удивленіе, когда въ гостиную вошелъ Л. Н. въ дорожной одеждѣ и въ деревянныхъ сабо. Онъ совершалъ какую-то длинную прогулку, съ этой прогулки, не заходя домой, явился прямо на вечеръ и сталъ всѣхъ увѣрять, что деревянныя сабо, самая лучшая, самая удобная обувь и что онъ всѣмъ совѣтуетъ ею обзавестись. Ему и тогда уже все прощалось, и вечеръ изъ-за этого сталъ еще болѣе интереснымъ» [1]).

Фетъ въ своихъ «Воспоминаніяхъ» говоритъ, что онъ съ первой минуты замѣтилъ въ молодомъ Толстомъ невольную оппозицію всему общепринятому въ области сужденій» [2]). На вопросъ П. Бирюкова объ отношеніи его къ общественнымъ настроеніямъ эпохи шестидесятыхъ годовъ онъ самъ отвѣтилъ, что «всегда противился невольно вліяніямъ извнѣ, эпидемическимъ, и если тогда былъ возбужденъ и радостенъ, то своими особенными, личными, внутренними мотивами, тѣми, которые привели меня къ школѣ и общенію съ народомъ» [3]).

Л. Н. не кончилъ курса въ университетѣ. Одна изъ причинъ этого обстоятельства заключается въ томъ, что онъ не способенъ былъ къ дѣятельности, для которой рамки поставлены ему извнѣ. Онъ самъ указываетъ на эту причину: «какъ это ни странно сказать, работа съ «Наказомъ» и «Esprit des lois» (она и теперь есть у меня) открыла мнѣ новую область умственнаго самостоятельнаго труда, а университетъ со своими требованіями не только не содѣйствовалъ такой работѣ, но мѣшалъ ей» [4]). Способность къ чрезвычайно напряженному, но всегда самостоятельному умственному труду онъ не разъ доказалъ въ теченіе своей жизни, напр., когда въ 1870 г. изучилъ греческій языкъ настолько, что черезъ нѣсколько мѣсяцевъ сталъ читать Ксенофонта безъ словаря.

Особенно интересно въ Л. Н. Толстомъ отвращеніе ко всякой внутренней связанности въ себѣ и восхищеніе людьми, свободными во всѣхъ своихъ внутреннихъ проявленіяхъ. По поводу своихъ отношеній

[1]) Бирюковъ, стр. 384.
[2]) Тамъ же, стр. 271, цитата изъ А. Фета.
[3]) Тамъ же, стр. 397.
[4]) Тамъ же, стр. 131.

къ брату Сергѣю онъ говоритъ: «Сережей я восхищался и подражалъ ему, любилъ его, хотѣлъ быть имъ. Я восхищался... въ особенности какъ ни странно это сказать, непосредственностью его эгоизма. Я всегда себя помнилъ, себя сознавалъ, всегда чуялъ, ошибочно или нѣтъ, то, что думаютъ обо мнѣ и чувствуютъ ко мнѣ другіе, и это портило мнѣ радости жизни» [1]).

Въ автобіографической повѣсти «Казаки» онъ, безъ сомнѣнія, имѣя въ виду себя, слѣдующимъ образомъ описываетъ Оленина: «Олениннъ былъ юноша, нигдѣ не окончившій курса, нигдѣ не служившій (только числившійся въ такомъ-то присутственномъ мѣстѣ), промотавшій половину своего состоянія и до двадцати четырехъ лѣтъ не избравшій еще себѣ никакой карьеры и никогда ничего не дѣлавшій». «Для него не было никакихъ—ни физическихъ, ни моральныхъ—оковъ; онъ все могъ сдѣлать и ничего ему не нужно было, и ничто его не связывало. У него не было ни семьи, ни отечества, ни вѣры, ни нужды. Онъ ни во что не вѣрилъ и ничего не признавалъ. Но, не признавая ничего, онъ не только не былъ мрачнымъ, скучающимъ и резонирующимъ юношей, а напротивъ, увлекался постоянно... Но отдавался онъ всѣмъ своимъ увлеченіямъ лишь настолько, насколько они не связывали его. Какъ только, отдавшись одному стремленію, онъ начиналъ чуять приближеніе труда и борьбы, мелочной борьбы съ жизнью, онъ инстинктивно торопился оторваться отъ чувства или дѣла и возстановить свою свободу» [2]).

Не трудно догадаться, каковъ долженъ быть идеалъ жизни у человѣка съ такимъ характеромъ. Восемнадцати лѣтъ Толстой пишетъ въ своемъ дневникѣ: «цѣль жизни есть сознательное стремленіе къ всестороннему развитію всего существующаго» [3]). Достигнувъ возраста семидесяти четырехъ лѣтъ, онъ говоритъ: «человѣкъ всякій живетъ только за тѣмъ, чтобы проявить свою индивидуальность» [4]).

Это счастіе—сполна проявить свою индивидуальность и осуществлять всестороннее развитіе ея—было достигнуто Толстымъ въ необычайно широкихъ размѣрахъ. Полнота его жизни изумительна. Его увлеченія и дѣятельности такъ разнообразны, что могли бы составить содержаніе десятка обыкновенныхъ человѣческихъ жизней. Опасности войны, наслажденія художественнаго творчества, прилежныя и плодотворныя занятія педагогическою дѣятельностью въ школѣ для крестьянскихъ дѣтей, изученіе греческаго языка, использованное для перевода и критики

[1]) Бирюковъ, стр. 87.
[2]) Собр. соч. II, стр. 104 с.
[3]) Бирюковъ, стр. 145.
[4]) Собр. соч. IV, Мысли и воспитаніи, стр. 392.

Евангелія, изученіе еврейскаго языка для критики Ветхаго завѣта, изученіе историческихъ документовъ, относящихся къ наполеоновскимъ войнамъ, занятія сельскимъ хозяйствомъ и въ роли помѣщика и въ роли пахаря-земледѣльца, занятіе ремеслами, пчеловодство, коневодство, музыка, скульптура, всевозможные виды спорта,—неужели одна жизнь могла вмѣстить все это обиліе интересовъ и увлеченій!

Всѣ свои дѣятельности Толстой осуществлялъ съ чрезвычайною страстностью, вездѣ онъ проявлялся, какъ могучая индивидуальность. Безъ сомнѣнія, на его долю выпали минуты такого интенсивнаго счастья, какого не переживаютъ люди, идущіе по узкому проторенному пути, но, съ другой стороны, его жизнь не менѣе полна и страданіями. Они неизбѣжны и неустранимы, поскольку индивидуумъ стремится свободно проявляться въ формахъ л и ч н о й жизни и на каждомъ шагу наталкивается на ограниченія ея. Эти страданія нерѣдки въ первый періодъ жизни Толстого. Самое интенсивное изъ нихъ было вызвано сознаніемъ неизбѣжности такого н а с и л і я надъ личностью, какъ смерть, уничтожающая всякій смыслъ личной жизни, какъ таковой. Состояніе крайняго угнетенія, вызванное размышленіями о смерти и едва не приведшее Толстого къ самоубійству, въ захватывающей формѣ изображено имъ въ «Исповѣди». Оно было однимъ изъ важнѣйшихъ мотивовъ, создавшихъ переломъ въ его жизни.

Менѣе интенсивны, но зато болѣе многочисленны были страданія, вытекавшія изъ столкновеній личной жизни Толстого съ жизнью другихъ людей. Инстинктивно стремясь къ свободному проявленію своей индивидуальности, Толстой въ первомъ періодѣ своей жизни не вполнѣ осознаетъ предѣлы ч у ж о й свободы и нерѣдко нарушаетъ ее. Правда, это случается съ нимъ только въ столкновеніяхъ съ равными себѣ. Высокое благородство его натуры сказывается въ томъ, что, приходя въ соприкосновеніе съ беззащитными и угнетенными существами, съ дѣтьми, бѣдными людьми, крестьянами, онъ чрезвычайно чутко подмѣчаетъ и устраняетъ все то, что содержитъ въ себѣ хотя бы намекъ на насиліе. Въ этомъ отношеніи особенно поучительна его педагогическая дѣятельность и педагогическія статьи[1]).

Единственный критерій правильной педагогической дѣятельности, ло его мнѣнію, есть свобода[2]). Воспитаніе, какъ «стремленіе одного человѣка сдѣлать другого такимъ же, каковъ онъ самъ»[3]), ненавистно

---

[1]) Собр. соч., IV.

[2]) Тамъ же, стр. 30 и др.

[3]) Тамъ же, стр. 102.

Толстому. Единственно допустимое вліяніе одного человѣка на другого заключается въ воспитательномъ значеніи примѣра, т.-е. самосовершенствованія воспитателя[1]), и въ образованіи, которое сводится лишь къ передачѣ «свѣдѣній знаній», которое «свободно и потому законно и справедливо»[2]). Навязываніе народу развитія «съ направленіемъ» Толстой, конечно, горячо порицалъ[3]).

Никакихъ наказаній и принудительной школьной дисциплины онъ не допускалъ. Его идеаломъ былъ «свободный порядокъ» среди дѣтей, отдѣлавшихся благодаря индивидуализирующему вліянію школы отъ «табуннаго чувства», идущихъ въ школу съ любовью къ ней и не чувствующихъ никакого гнета: «мало того, что въ рукахъ ничего не несутъ, имъ нечего и въ головѣ нести. Никакого урока, ничего сдѣланнаго вчера онъ не обязанъ помнить нынче. Его не мучаетъ мысль о предстоящемъ урокѣ. Онъ несетъ только себя, свою воспріимчивую натуру и увѣренность въ томъ, что въ школѣ нынче будетъ весело такъ же, какъ вчера»[4]).

На этой почвѣ у Л. Н. Толстого создались такія отношенія къ дѣтямъ, которыя можно признать образцомъ высшихъ совершеннѣйшихъ формъ общенія между людьми. Его описаніе этихъ отношеній, напр., того, какъ двое крестьянскихъ дѣтей вмѣстѣ съ нимъ писали художественный разсказъ, или какъ онъ съ крестьянскими ребятишками гулялъ въ лѣсу зимнимъ вечеромъ послѣ школьныхъ занятій, нельзя читать безъ сильнаго волненія и чувства какого-то особеннаго удовлетворенія[5]).

Несмотря на свое сочувствіе къ слабымъ и угнетеннымъ, Л. Н. отрицательно относился къ либеральнымъ планамъ преобразованія государства, полагая, что измѣненіе внѣшнихъ формъ жизни не можетъ улучшить человѣка. Точно такъ же, будучи противникомъ насилій, онъ отрицательно относился къ дѣятельности революціонеровъ. Но, съ другой стороны, всякая встрѣча съ безцеремонными проявленіями деспотизма нашей государственной власти вызывала въ немъ бурный протестъ. Въ 1862 г. въ «Ясной Полянѣ», въ отсутствіе Л. Н., былъ произведенъ обыскъ. «Какое огромное счастье», говорилъ Л. Н., «что меня не было дома. Ежели бы я былъ, то теперь, навѣрно бы, ужъ судился, какъ убійца». Ожидая второго обыска, онъ держалъ пистолеты заряженными, хотѣлъ эмигрировать и, наконецъ, рѣшивъ лично жало-

---

[1]) Тамъ же, стр. 389.

[2]) Тамъ же, стр. 134, 130.

[3]) Бирюковъ, II, 139.

[4]) Собр. соч., IV, стр. 205, 204, 209.

[5]) Тамъ же. Кому у кого учиться писать: крестьянскимъ ребятамъ у насъ или намъ у крестьянскихъ ребятъ? Стр. 174—202. Ясно-Полянская школа, стр. 220—227.

ваться государю Александру II, подалъ ему въ Москвѣ просьбу объ удовлетвореніи.

Въ отношеніяхъ съ равными себѣ Толстой въ первый періодъ своей жизни иногда вторгался въ предѣлы чужой свободы. Въ молодости, мечтая о семейной жизни, онъ, повидимому, склоненъ былъ представлять свое отношеніе къ женѣ, какъ отношеніе воспитателя, стоящаго всегда на нѣкоторомъ отдаленіи и высотѣ надъ воспитанникомъ. Такова, напр., чрезвычайно характерная картина отношеній между мужемъ и женою въ «Семейномъ счастьи», романѣ, написанномъ Толстымъ послѣ того, какъ его мечты о семейномъ счастьи съ В. не осуществились.

Въ сферѣ идейной борьбы страстному человѣку особенно трудно удержать себя въ границахъ дозволеннаго. Въ своемъ дневникѣ (подъ 7 іюля 1854 г.) Толстой самъ называетъ себя человѣкомъ «раздражительнымъ» и «нетерпимымъ». И, въ самомъ дѣлѣ, люди, знавшіе Толстого лично въ первомъ періодѣ его жизни, отмѣчаютъ его задорную склонность къ противорѣчію и протесту. Григоровичъ въ своихъ «Литературныхъ воспоминаніяхъ» рисуетъ его слѣдующимъ образомъ: «Какое бы мнѣніе ни высказывалось и чѣмъ авторитетнѣе казался ему собесѣдникъ, тѣмъ настойчивѣе подзадоривало его высказать противоположное и начать рѣзаться на словахъ. Глядя, какъ онъ прислушивался, какъ всматривался въ собесѣдника изъ глубины сѣрыхъ, глубоко запрятанныхъ глазъ, и какъ иронически сжимались его губы, онъ какъ бы заранѣе обдумывалъ не прямой отвѣтъ, но такое мнѣніе, которое должно было озадачить, сразить своею неожиданностью собесѣдника. Такимъ представлялся мнѣ Толстой въ молодости. Въ спорахъ онъ доходилъ иногда до крайностей»[1]).

Безъ сомнѣнія, на этой почвѣ у него возникало не мало мучительныхъ столкновеній. Такова, наприм., была ссора его съ Тургеневымъ, воспоминаніе о которой мучило его въ теченіе восемнадцати лѣтъ, пока, наконецъ, во второмъ періодѣ своей жизни онъ не устранилъ всякую тѣнь вражды, написавъ Тургеневу письмо въ духѣ христіанскаго смиренія.

Свободное развертываніе своей индивидуальности по всевозможнымъ направленіямъ—таково содержаніе жизни Толстого. Безъ свободы онъ не можетъ представить себѣ жизни, всякое малѣйшее насиліе есть уродованіе души, нарушеніе ея гармоніи[2]).

Но какъ осуществить такую полную свободу, которой требуетъ душа Толстого? Не безуміе ли требовать свободы, будучи такою ничтожною

---

[1]) Григоровичъ, т. XII, стр. 327.

[2]) Собр. соч., IV, стр. 201.

дробью міра, какъ человѣкъ? Какой-нибудь пустякъ, напр., рѣчь моего сосѣда, обращенная даже не ко мнѣ, есть уже насиліе надо мною: она вторгается помимо моей воли въ мое сознаніе, отрываетъ меня отъ спокойнаго теченія мыслей, раздражаетъ меня, и я не въ силахъ, а главное не въ правѣ, помѣшать ей. Живя въ такомъ мірѣ, человѣкъ, настолько чуткій къ свободѣ, какъ Толстой, не обреченъ ли на непрерывныя и безвыходныя страданія? Да, безъ сомнѣнія, Толстой не мало страдалъ, но выходъ изъ страданій онъ нашелъ и, усмотрѣвъ его, съ страстною рѣшительностью пошелъ по новому пути. Этотъ путь—л ю б о в ь. Если я не люблю человѣка, то звуки его голоса, какъ отвратительный трескъ, врываются въ мое сознаніе назойливѣе грохота ломовой телѣги, нагруженной желѣзомъ; но если я его люблю, то слова, даже и раздавшіяся неожиданно, среди моихъ занятій, какъ музыка, охотно подхватываются мною, и насилія надо мною нѣтъ.

Расширеніе любви есть спасеніе личности отъ гибели, указаніе этого пути есть сущность христіанства, которое говоритъ: «живи сообразно твоей природѣ (подразумѣвая божественную природу), не подчиняя ее ничему—ни своей, ни чужой животной природѣ,—и ты достигнешь того самаго, къ чему ты стремишься, подчиняя внѣшнимъ законамъ свою внѣшнюю природу»[1]). Любовь есть надежный путь жизни, на которомъ не встрѣчается «ни борьбы съ другими существами, ни прекращенія блага, ни пресыщенія имъ»[2]). Идущій по этому пути «перенесъ свою жизнь въ ту область, въ которой она свободна»[3]), и достигъ жизни «блаженной и безконечной», свободной отъ страха смерти, такъ какъ, человѣкъ, живущій разумно, не дорожитъ пространственно-временною личною жизнью, а пребываетъ въ той области своего бытія, о которой можно сказать: «я есмь—никогда нигдѣ не начинаюсь, никогда нигдѣ и не кончаюсь» [4]).

И, дѣйствительно, во второмъ періодѣ своей жизни Толстой примирился съ фактомъ смерти, часто заявлялъ о спокойномъ и радостномъ ожиданіи ея, сознавая въ себѣ въ то же время наростаніе радости жизни и чувства «благодарности за благо жизни» [5]).

Нужна исключительная одаренность, чтобы такъ рѣшительно вступить на путь проповѣди любви и осуществленія ея, какъ это сдѣлалъ Толстой послѣ своей «Исповѣди». Въ сочиненіяхъ и письмахъ перваго

---

[1]) Толстой. Царство Божіе внутри васъ, 1894, I, стр. 153, 154.

[2]) Собр. соч. XI. Изъ «О жизни», стр. 417.

[3]) Собр. соч. XI. Къ вопросу о свободѣ воли, стр. 580.

[4]) Тамъ же, изъ книги «О жизни», стр. 432.

[5]) Письма Л. Н. Толстого, собр. П. Сергѣенко, № 273.

періода онъ часто говоритъ о счастьи любви и сознаніи въ себѣ умѣнья любить. Но все же въ этомъ отношеніи есть разница между первымъ и вторымъ періодомъ его жизни. Въ первомъ періодѣ онъ смотритъ на любовь только какъ на средство для достиженія свободы или счастья, средство, за которое онъ хватается, когда чувствуетъ себя несчастнымъ, и иногда даже сомнѣвается въ немъ, находя, что проповѣдь любви есть разсужденіе, которымъ утѣшаютъ себя несчастные. Наоборотъ, во второмъ періодѣ онъ сознаетъ любовь, какъ сущность души, и интересно обосновываетъ эту мысль путемъ изслѣдованія понятія «характера», какъ совокупности стремленій, т.-е. какъ совокупности проявленій любви къ одному, а не къ другому[1]). Какъ сущность души, любовь не есть средство для достиженія какой-либо внѣ ея лежащей цѣли, она ни на что не разсчитываетъ, она есть цѣль сама по себѣ [2]), но слѣдствіемъ ея являются и тѣ блага, которыя Толстой считалъ высшими въ первый періодъ своей жизни: полная свобода и полная удовлетворенность.

Что новаго въ этой проповѣди любви? Вѣдь она стара, какъ міръ, и послѣ Христа къ ней никто ничего не прибавилъ? Толстой зналъ объ этой иллюзіи, будто нравственныя истины давно уже извѣстны. «Сообщите», говоритъ онъ, «человѣку самую высокую нравственную истину, выраженную самымъ яснымъ, сжатымъ образомъ, такъ, какъ она никогда не выражалась,—всякій обыкновенный человѣкъ, особенно такой, который не интересуется нравственными вопросами, или тѣмъ болѣе такой, которому эта нравственная истина, высказываемая вами, не по шерсти, непремѣнно скажетъ: «Да кто жъ этого не знаетъ? Это давно извѣстно и сказано». Ему, дѣйствительно, кажется, что это давно и именно такъ сказано. Только тѣ, для которыхъ важны и дороги нравственныя истины, знаютъ, какъ важно, драгоцѣнно и какимъ длиннымъ трудомъ достигается уясненіе, упрощеніе нравственной истины—переходъ изъ ея туманнаго неопредѣленно сознаваемаго предположенія, желанія, изъ неопредѣленныхъ, несвязныхъ выраженій, въ твердое и опредѣленное выраженіе, неизбѣжно требующее соотвѣтствующихъ ему поступковъ» [3]).

Толстой правъ. Проповѣдь любви присуща, правда, всѣмъ высшимъ формамъ религіи. Но общаго провозглашенія этого принципа не достаточно; нужна упорная работа множества геніевъ нравственности, чтобы открыть всѣ слѣдствія, вытекающія изъ него, найти пути для осуществле-

---

[1]) Собр. соч., XI. Изъ книги «О жизни», стр. 438.
[2]) Толстой. Царство Божіе внутри васъ, 1894, I, стр. 154.
[3]) Толстой. Такъ что же намъ дѣлать? Гл. XII, стр. 95.

нія ихъ, отразить всѣ софистическіе выводы лживаго ума, усыпляющаго совѣсть, и разоблачить всѣ пріемы одурманенія совѣсти.

На этомъ поприщѣ Толстой не мало потрудился и многаго достигнулъ. Правда, въ его сочиненіяхъ есть десятки страницъ, заполненныхъ именно тѣмъ, что онъ самъ считаетъ лишь первою стадіею выраженія нравственной истины, «туманными, неопредѣленно сознаваемыми предположеніями, желаніями», на этихъ страницахъ можно найти не мало противорѣчій (напр. тогда, когда онъ опредѣляетъ цѣль жизни, какъ любовное служеніе страдающимъ, а страданіе считаетъ результатомъ преступленія человѣкомъ закона своей жизни[1]), такъ что оказывается, что цѣль жизни можетъ быть достигнута человѣкомъ только въ томъ случаѣ, если другіе люди не будутъ осуществлять цѣли своей жизни), но рядомъ съ этимъ у него повсюду разсѣяны сверкающіе перлы этическаго сознанія. Упомянемъ здѣсь только объ особенныхъ заслугахъ Толстого въ освѣщеніи с о ц і а л ь н о-психологической стороны нравственной жизни. Свою способность проникать въ психическую жизнь человѣческихъ массъ онъ блестяще обнаружилъ въ художественныхъ произведеніяхъ, особенно въ «Войнѣ и мирѣ». Нѣкоторыя изъ его художественныхъ описаній того, какъ механизмъ государственной власти отражается въ душѣ индивидуума, напр. изображеніе разстрѣла французами плѣнныхъ русскихъ въ Москвѣ, имѣетъ громадное значеніе для моралиста. Въ своихъ этическихъ сочиненіяхъ онъ даетъ весьма интересныя указанія на усыпляющее совѣсть вліяніе городской жизни, на обособленіе людей другъ отъ друга, вызываемое раздѣленіемъ труда и т. п.

Сосредоточеніемъ вниманія на нравственной сторонѣ общественной и государственной жизни опредѣлено пониманіе христіанства, данное Толстымъ. Историческія формы враждующихъ между собою «видимыхъ» христіанскихъ церквей оттолкнули его отъ себя, въ особенности своимъ отношеніемъ къ инославнымъ и защитою различныхъ видовъ насилія, производимаго государствомъ. Изобличеніе этихъ недостатковъ церкви выполнено Толстымъ съ огромною силою, но, пожалуй, главная его заслуга здѣсь заключается въ одномъ открытіи, изображающемъ проповѣдь Христа въ необычномъ свѣтѣ и требующемъ, конечно, провѣрки со стороны спеціалистовъ. Обыкновенно говорятъ, что ученіе Христа относится къ сферѣ личной нравственности и не касается вопроса о строѣ государственной жизни. Толстой держится иного мнѣнія. Сущность христіанства, говоритъ онъ, состоитъ въ проповѣди любви и выражается въ пяти заповѣдяхъ, имѣющихъ цѣлью устранить поводы раздора между

[1]) Сбор. соч. XI, 470, 472.

людьми. Эти заповѣди таковы: 1) не сердись, 2) не блуди (т.-е. если ты вступилъ въ плотскій союзъ, не нарушай его для вступленія въ союзъ съ другимъ лицомъ), 3) не клянись, 4) не противься злу зломъ (откуда въ качествѣ слѣдствія получается предписаніе: не судите, чтобъ не судиться и не присуживайте никого»[1]), 5) не воюй[2]). Изъ этихъ пяти заповѣдей большая часть, именно три послѣднія, согласно толкованію Толстого, прямо имѣютъ въ виду государственную жизнь, и исполненіе ихъ ведетъ къ упраздненію государства, какъ строя жизни, основаннаго на насиліи.

Однако воздержаніе отъ всякихъ видовъ насилія еще не рѣшаетъ вопроса о правильномъ поведеніи. Кромѣ знанія о томъ, чего не надо дѣлать, или что нужно дѣлать въ экстренныхъ случаяхъ, необходимо еще болѣе важное знаніе, что дѣлать ежедневно, ежеминутно. На этотъ вопросъ у Толстого есть чрезвычайно простой и ясный отвѣтъ, содержащій въ себѣ безспорную истину: каждый человѣкъ долженъ выполнять всѣ основные виды дѣятельностей, необходимые для созданія благъ, въ которыхъ нуждается человѣчество: «Дѣятельность человѣка, которая влечетъ его къ себѣ, раздѣляется на 4 рода: 1) дѣятельность мускульной силы, работа рукъ, ногъ, плечъ, спины, тяжелый трудъ, отъ котораго вспотѣешь; 2) дѣятельность пальцевъ и кисти рукъ, дѣятельность ловкости мастерства; 3) дѣятельность ума и воображенія; 4) дѣятельность общенія съ другими людьми. И тѣ блага, которыми пользуется человѣкъ, тоже можно раздѣлить на четыре рода. Всякій человѣкъ пользуется, во-первыхъ, произведеніями тяжелаго труда: хлѣбомъ, скотиной, постройкой, колодцами, прудами и т. п., во-вторыхъ, дѣятельностью ремесленнаго труда: одеждою, сапогами, утварью и т. п., въ третьихъ, произведеніями умственной дѣятельности: наукъ, искусствъ, и въ четвертыхъ, установленіемъ общенія между людьми: знакомствами и т. п. И мнѣ представилось, что лучше всего было бы такъ чередовать занятія дня, чтобы упражнять всѣ четыре способности человѣка и возвращать всѣ четыре рода произведеній, которыми пользуешься такъ, чтобы четыре упряжки были посвящены: первая—тяжелому труду, другая—умственному, третья—ремесленному и четвертая—общенію съ людьми. Хорошо, если можно устроить такъ свою работу, но если нельзя, одно важно, чтобы было сознаніе обязанности на трудъ, обязанности употреблять на дѣло каждую упряжку»[3]).

---

[1]) Лк. VI, 37. Перев. Л. Н. Толстого въ соч. «Соединеніе, переводъ и изслѣдованіе четырехъ Евангелій».

[2]) Доводы въ пользу такого пониманія текста Мр. V, 43—45 и Лк. VI, 32—35, тамъ же, а также въ соч. «Въ чемъ моя вѣра».

[3]) Толстой. Такъ что же намъ дѣлать? Гл. XXXVIII.

Толстой указываетъ многочисленныя благотворныя слѣдствія такой организаціи труда. Главнѣйшія изъ нихъ—возстановленіе полноты индивидуальной жизни, нарушенной неправильнымъ раздѣленіемъ труда, возстановленіе физическаго и умственнаго здоровья, устраненіе обособленія между людьми, вызваннаго крайнимъ различіемъ въ занятіяхъ, успокоеніе совѣсти, мучимой сознаніемъ несправедливаго неравенства въ распредѣленіи благъ и труда и, наконецъ, устраненіе опасностей революціи. Въ обществѣ людей, проводящихъ свою жизнь въ такомъ трудѣ, на основаніи христіанскаго сознанія, по мнѣнію Толстого, не можетъ быть мотивовъ для сложенія государственнаго строя, такъ какъ въ немъ одни не стремятся господствовать надъ другими, а государство, по мнѣнію Толстого, есть не болѣе, какъ организованная эксплоатація однихъ людей другими съ помощью гипноза, подкупа, устрашенія и насилія. Совершенная христіанская любовь неизбѣжно сопутствуется совершенной свободой, при которой государству съ его насиліями (присягою, судомъ, казнями, войнами) нѣтъ мѣста!

По мнѣнію Толстого, русскій народъ болѣе всего склоненъ къ такому строю жизни: въ немъ «особенно со времени Петра I никогда не прекращался протестъ христіанства противъ государства»; среди русскаго народа «устройство жизни таково, что люди общинами уходятъ въ Турцію, въ Китай, въ необитаемыя земли и не только не нуждаются въ правительствѣ, но смотрятъ на него всегда какъ на ненужную тяжесть и только переносятъ его какъ бѣдствіе» [1]).

Безъ сомнѣнія, Толстой впалъ въ крайность, типичную для русскаго человѣка, усматривая въ государствѣ только зло и полагая, что совершенная общественная жизнь требуетъ полнаго упраздненія государства. Однако идеалъ, рѣзко выдвинутый имъ,—созданіе такого общежитія, при которомъ соціальное цѣлое не подавляло бы и не обѣдняло бы (путемъ неправильнаго раздѣленія труда) индивидуальности человѣка, а также не насиловало бы совѣсти, настоятельно требуетъ осуществленія. По мѣрѣ развитія человѣческой личности, расколъ между требованіями совѣсти и складомъ государственной и общественной жизни становится все болѣе глубокимъ, положеніе дѣлается невыносимымъ и опаснымъ. Не даромъ весь міръ прислушивался съ такимъ вниманіемъ къ голосу Толстого, какъ къ голосу внутренней совѣсти всего человѣчества. При встрѣчѣ съ Толстымъ всякое честное правительство, искренне стремящееся къ добру, должно, несмотря на всѣ обидныя замѣчанія, вырывающіяся у Тол-

[1]) Толстой. Царство Божіе внутри васъ. 1894. II, стр. 31.

стого, почтительно встать и не препятствовать, а содѣйствовать распространенію его сочиненій. Къ тому же борьба съ Толстымъ безсильна, такъ какъ добро неискоренимо. «Церковь, составленная изъ людей не обѣщаніями, не помазаніемъ, а дѣлами истины и блага, соединенными воедино — эта церковь всегда жила и будетъ жить». «Мало, много ли теперь такихъ людей, но это та церковь, которую ничто не можетъ одолѣть, и та, къ которой присоединяются всѣ люди».

«Не бойся малое стадо! ибо Отецъ вашъ благоволилъ дать вамъ Царство» (Лк. XII, 32).

Русскій гегельянецъ.

Борисъ Николаевичъ Чичеринъ.

Статья Н. Алексѣева.

Въ русской культурной жизни философія есть явленіе сравнительно молодое, и уже по одному тому с р е д н і й философскій уровень русской мысли не можетъ быть слишкомъ высокимъ. Однако, сюда слѣдуетъ присоединить и другія условія, тормозившія до сихъ поръ развитіе русской философіи. Причина ея невысокаго развитія лежитъ въ двухъ преобладающихъ линіяхъ русскаго философскаго сознанія—въ позитивизмѣ, съ одной стороны, въ догматическомъ ирраціонализмѣ и мистицизмѣ—съ другой. Оба эти направленія, составляющія два главныхъ русла русскаго философскаго движенія, развивались у насъ въ такихъ условіяхъ и въ такой обстановкѣ, что не могли служить хорошей школой для философіи и ея изученія.

Позитивизмъ былъ принесенъ къ намъ съ Запада. Тамъ для возникновенія его имѣлся цѣлый рядъ историческихъ условій и причинъ. Онъ родился, какъ сложный продуктъ многовѣкового философскаго развитія и, несмотря на свое рѣзкое отрицательное отношеніе къ предшествующей ему философіи, на Западѣ онъ питался богатой культурно-исторической почвой, его выкормившей и вырастившей. Перенесенный къ намъ, позитивизмъ утерялъ связь съ этой почвой и изъ культурно-философскаго фактора превратился въ явленіе анти-культурное и анти-философское. Если и для Канта исторія философіи была до извѣстной степени исторіей человѣческихъ заблужденій, то для насъ, не имѣвшихъ ровно никакого отношенія къ этой исторіи, какъ процессу намъ чужому и далекому, для насъ она просто перестала существовать, превратилась въ пустое, ничѣмъ незаполненное мѣсто. Поэтому, отрицательные элементы позитивизма показались намъ особенно цѣнными, его крайности стали для насъ единственной философской пищей. Такимъ образомъ, одно изъ популярнѣйшихъ нашихъ философскихъ направленій не только не пріобщило насъ къ западной философской культурѣ въ ея цѣломъ, но оттолкнуло насъ отъ нея во имя одного изъ ея временныхъ теченій, усвоенныхъ къ тому же односторонне и узко. Но подобный результатъ былъ прямой

задачей другого нашего философскаго направленія, имѣющаго свои исходные пункты также въ западныхъ философскихъ идеяхъ, но сознательно оторвавшагося отъ Запада и принявшаго чисто національностическій характеръ. Уже первыми славянофилами, подъ несомнѣннымъ вліяніемъ Гегелева ученія о народномъ духѣ, было формулировано ученіе объ особомъ философскомъ призваніи русскаго народа и о мертвомъ характерѣ западной философіи. Нельзя не пожалѣть, что нашимъ значительнѣйшимъ философскимъ талантомъ, Влад. Соловьевымъ, были брошены нѣкоторыя, правда далеко для него несущественныя, идеи, послужившія почвой, на которой продолжалъ развиваться философскій національностизмъ, дожившій и до нашихъ дней. Ибо еще не прошло то время, когда соблюденіе элементарныхъ научныхъ условій «западной» учености приравнивается къ философской ограниченности, эпитетъ «нѣмецкій профессоръ философіи» является выраженіемъ величайшей философской хулы, и философствующій «Степка-растрепка» выставляется идеаломъ нашей науки, призываемой забыть всякое родство съ гнилымъ Западомъ.

Понятно, что при преобладаніи такихъ идей чужимъ, непризнаннымъ и отчасти забытымъ оказался человѣкъ, вся умственная культура котораго покоилась на совершенно противоположныхъ началахъ. Борисъ Николаевичъ Чичеринъ, о которомъ идетъ здѣсь рѣчь, всю свою жизнь стоялъ въ оппозиціи къ двумъ вышеназваннымъ преобладающимъ направленіямъ русскаго философскаго сознанія. Борьба съ позитивизмомъ была одной изъ главныхъ жизненныхъ задачъ Б. Н. Чичерина. Критикѣ позитивизма посвящено одно изъ значительнѣйшихъ его произведеній «Положительная философія и единство науки», такъ же, какъ и цѣлый рядъ главъ и страницъ въ различныхъ другихъ его сочиненіяхъ. Но не менѣе критически и отрицательно относился нашъ философъ и къ славянофильскимъ тенденціямъ русской мысли. «Въ настоящее время не можетъ быть ничего вреднѣе»,—писалъ онъ въ 1880 году,—«этого презрительнаго отношенія къ умственной работѣ человѣчества... Если мы въ европейскомъ просвѣщеніи будемъ видѣть ничтожество и мертвечину, если, отвернувшись отъ него, мы будемъ искать чего-то новаго, невѣдомаго доселѣ міру, то мы не только не пойдемъ впередъ, а глубже и глубже потонемъ въ невѣжествѣ и мракѣ, въ которые мы и безъ того довольно долго были погружены... Для человѣка въ истинномъ смыслѣ такъ же, какъ и для истиннаго христіанина, «нѣсть Еллинъ ни Іудей», нѣтъ Востока и Запада. Принадлежа къ извѣстной народности, онъ живетъ общею жизнью человѣчества. Съ этой точки зрѣнія вся прошедшая исторія міра есть наше собственное прошлое. Не отталкивать его отъ себя съ отрицаніемъ и презрѣніемъ, а усвоить его себѣ, понять его смыслъ, радоваться его

радостями и скорбѣть его скорбями—такова великая задача, которая предстоитъ русской наукѣ, если она хочетъ стать на высоту своего человѣческаго призванія...» [1]).

Эти чудесныя слова характеризуютъ не только отношеніе Чичерина къ философствующему славянофильству, но и его собственные научно-философскіе идеалы. Можно назвать эти идеалы культурно-историческими въ настоящемъ смыслѣ этого слова. Нѣмецкій идеализмъ, философія Гегеля въ частности—вотъ та почва, на которой они выросли. Въ настоящее время мы недостаточно оцѣниваемъ то вліяніе, которое оказало гегельянство на весь послѣдующій уклонъ европейской философской мысли. Гегель первый поставилъ философскую мысль въ тѣсную связь съ исторіей, исторію онъ сдѣлалъ «органомъ философіи»,—и если наша въ общемъ эпигонская философская эпоха чѣмъ-либо отличается отъ предшествующихъ, то прежде всего этимъ ея историческимъ характеромъ. Никакая эпоха не знала такого расцвѣта исторіи философіи какъ наша;—не знала его и та александрійская эпоха, съ которой иногда насъ сравниваютъ. И этотъ историческій уклонъ философіи выработываетъ особый, ему имманентный, научный духъ, особые научные постулаты и методы. Періодъ, когда вся сила философской мысли полагалась въ индивидуальномъ творчествѣ, смѣняется періодомъ, гдѣ отъ философіи требуется прежде всего знакомство съ «философіями», погруженіе въ чужую мысль, работа по источникамъ и оріентировка на фактахъ. Западная европейская философія въ процессѣ обоснованія и проведенія этого историзма, породила цѣлый рядъ значительнѣйшихъ философскихъ явленій, которыя навсегда войдутъ въ европейское культурное сознаніе. Таковы труды Целлера, К. Фишера, Виндельбанда, Бергмана. Русскимъ представителемъ этого направленія былъ Б. Н. Чичеринъ. Чичеринъ прежде всего историкъ философскихъ идей, ихъ внимательный лѣтописецъ и изслѣдователь. Его особенность, впрочемъ, состоитъ въ томъ, что онъ, юристъ по образованію, прилагаетъ идею историческаго развитія не столько къ области чистой философіи, сколько къ области политическихъ и соціальныхъ теорій. Его пятитомная «Исторія политическихъ ученій» представляетъ собою въ этомъ отношеніи единственный въ своемъ родѣ трудъ. И въ ней культивируется тотъ же научный духъ, который, какъ было упомянуто, сталъ характерной особенностью новаго историзма: убѣжденіе, что историческій процессъ развитія идей не есть безплодное блужденіе взадъ и впередъ, но содержитъ въ себѣ нѣкоторый разумъ, нѣкоторую логику, уваженіе къ

[1]) Б. Чичеринъ, Мистицизмъ въ наукѣ. Москва 1880, стр. 187—189.

прошлому философіи, я бы сказалъ, своеобразный к л а с с и ц и з м ъ— піэтетъ къ великимъ философскимъ образцамъ и твореніямъ; стремленіе проникнуть въ это прошлое и понять его, въ твердой увѣренности, что:

«Die Wahrheit war schon längst gefunden,
Hat edle Geisterschaft verbunden,
Das alte Wahre fass es an!»[1]).

По всему этому мы рѣшаемся сказать, что отсутствіе своевременнаго признанія Чичерина русскимъ культурнымъ сознаніемъ было свидѣтельствомъ нашей философской незрѣлости; признаніе же философскаго дѣла Чичерина является нашей ближайшей культурной обязанностью [2]).

Говоря о непопулярности Чичерина, было бы несправедливо не упомянуть и о нѣкоторыхъ другихъ причинахъ, ее обусловливающихъ и вытекающихъ уже изъ индивидуальнаго характера нашего философа. Влад. Соловьевъ назвалъ его однажды умомъ «р а с п о р я д и т е л ь н ы м ъ» по преимуществу [3]). Это чрезвычайно мѣткое опредѣленіе наилучшимъ образомъ схватываетъ индивидуальный складъ ума Чичерина. Прибавить нужно развѣ только то, что конгеніальное воспріятіе столь «распорядительной» системы, каковой была система Гегеля, еще болѣе обострило индивидуальные задатки. Отсюда, съ одной стороны, излишняя любовь къ формѣ, догматическій складъ ума, нетерпимость къ чужимъ мнѣніямъ и идеямъ; съ другой—консерватизмъ мысли, нелюбовь ко всему новому и неспособность понять его. При «характерѣ самоувѣренномъ и рѣшительномъ» все это пріобрѣтаетъ зачастую формы непріятныя и отталкивающія. Будучи политически очень умѣренно-либеральныхъ взглядовъ, которые, однако, заставили его покинуть профессуру, Чичеринъ никогда не могъ понять новѣйшихъ соціально-политическихъ идей и не могъ сколько-нибудь научно отнестись къ нимъ [4]). Это еще болѣе должно было отдалить его отъ русской интеллигенціи. Такъ этотъ замѣчательный человѣкъ, котораго Влад. Соловьевъ назвалъ «самымъ многосторонне-образованнымъ и многознающимъ изъ всѣхъ русскихъ, а, можетъ быть, и европейскихъ ученыхъ настоящаго времени», остался

---

[1]) Ср. «Исторія полит. уч.», т. I, стр.

[2]) Разумѣется, я говорю здѣсь о «большой дорогѣ» русской философской мысли; въ узкомъ кругу спеціалистовъ Чичерина всегда цѣнили.

[3]) «Вопр. фил. и псих.» кн. 39, стр. 648.

[4]) Вотъ характерная ихъ оцѣнка, взятая изъ «Философіи права», стр. 80: «дикіе соціалистическіе идеалы, которые господствуютъ въ настоящее время среди невѣжественныхъ массъ и недоучившагося юношества, подстрекаемаго шарлатанами»...

«Пиѳагоромъ безъ пиѳагорійцевъ»,—надо сознаться,«къ большому ущербу для русской образованности»... [1]).

II.

Б. Н. Чичеринъ, какъ было уже упомянуто, былъ послѣдователемъ Гегеля. Однако, на выработку его философскихъ взглядовъ оказалъ значительное вліяніе и тотъ кризисъ, который испытала гегелевская школа въ половинѣ XIX столѣтія. Чичеринъ не остался къ нему глухъ, но воспринялъ его историческое и раціональное значеніе. Отсюда—основная тенденція Чичерина примиритъ идеализмъ Гегеля съ эмпирическими стремленіями новѣйшей философіи. Примиреніе это, какъ мы увидимъ ниже, не всегда достигалось съ одинаковымъ успѣхомъ. По крайней мѣрѣ, Логика, составляющая основаніе системы, въ этомъ отношеніи не можетъ быть названа образцомъ.

По мнѣнію Чичерина, система Гегеля, подъ слишкомъ исключительнымъ вліяніемъ идеалистическаго принципа, отожествила бытіе логической идеи съ понятіемъ бытія во всемъ его конкретномъ многообразіи. Поэтому-то чистый разумъ поглотилъ въ системѣ Гегеля міръ дѣйствительныхъ явленій. Конкретное было здѣсь подавлено абстрактнымъ и отвлеченнымъ. «Гегель началъ съ крайняго отвлеченія, съ понятія о чистомъ бытіи» [2]). Однако это отвлеченіе необходимо предполагаетъ то, отъ чего отвлекаютъ, предполагаетъ нѣчто конкретное. «Предшествующее разложеніе конкретнаго содержанія отнесено Гегелемъ къ феноменологіи духа, которая изображаетъ движеніе разума отъ внѣшнихъ представленій къ самымъ отвлеченнымъ понятіямъ. Очевидно, однако, что этотъ процессъ—не только феноменологическій, но и логическій» [3]). Сообразно съ этимъ, Логика Гегеля должна испытать цѣлый рядъ преобразованій. Прежде всего это касается самаго метода чистаго разума. Діалектическій методъ долженъ преобразоваться въ томъ направленіи, чтобы воспринять въ себя моментъ конкретнаго. Таковы основанія, на которыхъ покоится попытка Чичерина преобразовать трихотомію гегелевской діалектики путемъ внесенія въ нее новаго, четвертаго члена [4]). Такъ какъ отвле-

[1]) Слова эти взяты у Соловьева: «Вопр. ф. и псих.» кн. 39, стр. 649.

[2]) «Наука и религія», 2-ое изд. Москва, 1901, стр. 61.

[3]) Ibid., 61.

[4]) Въ нѣмецкой философіи четырехчленнаго дѣленія конструктивной философской методы, кромѣ Шлейермахера, придерживались Krause, Troxler, I. I. Wagner. Ср. L. Rabus, Ursprung u. Ausbildung der tetradischen Konstruktionsmetode i. d. n. deutschen Philosophie. Z. f. Phil. u. ph. kr. 98, 1891.

ченному необходимо предшествуетъ конкретное, то «невозможно начинать изложеніе опредѣленій чистаго разума съ понятія о чистомъ бытіи» [1]). «Первымъ, непосредственнымъ объектомъ сознанія можетъ быть только опредѣленное бытіе, нѣчто» [2]). «Первый шагъ чистой мысли состоитъ въ положеніи извѣстнаго опредѣленія, которое должно быть рознято для того, чтобы мысль черезъ отвлеченіе могла взойти къ высшему единству» [3]). Гегель упустилъ это соображеніе, а потому діалектикѣ его не хватаетъ одного члена. То, что у него стоитъ на первомъ мѣстѣ, должно быть поставлено только на второе. Конкретное, опредѣленное бытіе «содержитъ въ себѣ двоякое отношеніе: тожество съ собою и отрицаніе другого... Первое отношеніе въ отвлеченіи даетъ намъ чистое бытіе; второе же рождаетъ понятіе о небытіи. Выдѣленіе этихъ двухъ опредѣленій изъ первоначальнаго положенія именно и ведетъ сначала ихъ къ противоположенію и затѣмъ къ послѣдующему процессу» [4]).— Эту схему діалектическаго метода, иллюстрированную въ предыдущихъ опредѣленіяхъ на примѣрѣ первыхъ категорій гегелевой логики, Чичеринъ выражаетъ въ абстрактной формулѣ, подъ которую можетъ быть подведенъ всякій логическій процессъ, всякая мыслительная дѣятельность. Есть два изначальныхъ дѣйствія нашего разума, къ которымъ въ сущности сводится вся его дѣятельность:—сложеніе и разложеніе, синтезъ и анализъ. «Всякая логическая операція состоитъ или въ томъ, или въ другомъ, а чаще всего заключаетъ въ себѣ оба вмѣстѣ. П о э т о м у, о п р е д ѣ л е н і я е д и н с т в а и м н о ж е с т в а суть основныя начала разума при познаніи какого бы то ни было предмета» [5]). Однако, единство и множество, составляя противоположныя опредѣленія, фактически связаны другъ съ другомъ. Единство предполагаетъ множество и наоборотъ. Какъ же опредѣляется эта связь? Она опредѣляется тѣми же основными актами разума—сложеніемъ и раздѣленіемъ. Мы слагаемъ отдѣльные моменты единства и различаемъ цѣлокупность множества,— въ результатѣ чего получаются новыя опредѣленія, выражающія связь между двумя вышеозначенными категоріями. Единство и множество,— говоритъ Чичеринъ,—«въ свою очередь слагаются двумя противоположными путями: посредствомъ соединенія и посредствомъ раздѣленія. Первое даетъ конкретное сочетаніе единаго и многаго, второе—ихъ отно-

---

[1]) «Наука и рел.», стр. 61.
[2]) Ibid.
[3]) Ibid.
[4]) Ibid., стр. 61—62.
[5]) «Основанія логики и метафизики», Москва, 1894, стр. 7.

шеніе» [1]). Всю эту схему можно представить въ слѣдующей формулѣ, наглядно рисующій весь процессъ:

Единство.
Отношеніе. + Сочетаніе.
Множество.

«Очевидно, эта формула не содержитъ въ себѣ ничего, кромѣ самыхъ элементарныхъ логическихъ дѣйствій: соединенія и раздѣленія. Заключающіяся въ ней противоположныя опредѣленія единства и множества представляютъ двѣ крайности, между которыми лежатъ двѣ связывающія ихъ середины: одна въ формѣ соединенія, а другая—въ формѣ раздѣленія» [2]). Поэтому формулу можно представить въ еще болѣе простой схемѣ, изображенной ариѳметическими знаками:

\+
× · ÷
—

Математика, представляющая приложеніе логики, всецѣло покоится на этихъ четырехъ логическихъ актахъ такъ же, какъ и всякое другое значеніе. «Эти четыре начала, которыя, очевидно, не что иное, какъ необходимые способы дѣйствія разума, какъ силы различающей и слагающей всякое содержаніе, представляютъ такимъ образомъ двѣ перекрещивающіяся противоположности. Они образуютъ общую логическую схему для познанія всякаго предмета, а тѣмъ болѣе для познанія логическихъ опредѣленій» [3]).

Нетрудно видѣть, что эти мысли въ общемъ идутъ по одному пути съ нѣкоторыми современными исканіями въ сферѣ чистой логики. Здѣсь въ особенности нужно указать на попытку Чичерина свести къ этимъ основнымъ логическимъ актамъ законы чистаго естествознанія,—попытку, въ которой современные сторонники чистой логики найдутъ, быть-можетъ, для себя не мало интереснаго [4]). Однако въ этомъ направленіи мысль Чичерина движется только до опредѣленной точки, откуда, какъ мы увидимъ сейчасъ, она рѣзко сворачиваетъ въ другую, противоположную, сторону.

---

[1]) Ibid., стр. 7.
[2]) Ibid., стр. 8.
[3]) Ibid., стр. 7.
[4]) Ср. «Положительная философія и единство науки», Москва, 1892, стр. 59 и сл.

Изъ изложеннаго становится яснымъ и другое необходимое преобразованіе, которое должна испытать система чистаго разума, коль скоро она хочетъ считаться съ новыми проблемами и требованіями. Прибавляя къ тремъ членамъ діалектическаго закона четвертый, который обозначаетъ бытіе опредѣленное и, стало-быть, конкретное, система чистаго разума тѣмъ самымъ связываетъ себя съ нѣкоторымъ конкретно-даннымъ содержаніемъ, отъ котораго она должна исходить, какъ отъ своей отправной точки, подвергая его анализу и разложенію. Гдѣ же искать эту конкретную отправную точку? Для своей системы чистаго разума Чичеринъ находитъ ее въ психологіи. Его «Логика» совершенно еще чужда контроверзамъ «психологизма» и «пуризма» современныхъ логическихъ исканій, и нашъ философъ безъ особыхъ колебаній принимаетъ психологическую отправную точку для логики. «Какъ наука о мышленіи»,—говоритъ онъ,—«логика составляетъ часть психологіи въ обширномъ смыслѣ, то-есть науки о разныхъ способностяхъ и дѣятельностяхъ человѣческой души»... [1]). Правда, для Чичерина психологія не есть естественная наука, она въ нѣкоторомъ смыслѣ не есть даже наука опытная. По мысли Чичерина «психологія должна быть основана на философіи» [2]). Органъ психологіи, самонаблюденіе, не есть пассивное воспроизведеніе даннаго, а разумная и свободная дѣятельность или «умозрѣніе», составляющее основаніе всей философіи [3]). «Опытное же начало психологіи есть ненаучный пріемъ, проистекающій изъ смѣшенія внѣшняго опыта съ внутреннимъ и перенесенія на послѣдній того, что принадлежитъ собственно первому» [4]). И если психологія, такимъ образомъ, не есть опытная наука, то покоящаяся на психологическихъ основахъ логика отличается еще большей раціональностью, чистотой и достовѣрностью. «Психологія исходитъ отъ явленій и старается раскрыть управляющіе ими законы; логика же имѣетъ свои безусловно достовѣрныя начала и законы, которые не добываются путемъ наблюденія, а сознаются непосредственно разумомъ и служатъ руководствомъ для самого наблюденія» [5]). Для логики «опытныя данныя являются только исходною точкой, подчиняющейся законамъ логической необходимости, которые служатъ для нея руководящимъ началомъ». Однако едва ли всѣ эти оговорки предохраняютъ логику Чичерина отъ того, что въ настоящее время называютъ «психологизмомъ». Мы не можемъ здѣсь вдаваться въ подроб-

[1]) Ср. «Логика и метаф.», стр. 12.
[2]) «Наука и рел.», стр. 14.
[3]) Ibid., стр. 13.
[4]) «Логика и мет.», стр. 12.
[5]) Ibid., стр. 12.

ности и должны будемъ отмѣтить только самое существенное. Какъ ни стремится Чичеринъ придать своимъ логическимъ построеніямъ чисто-конструктивный характеръ, они остаются на самомъ дѣлѣ рядомъ эмпирическихъ обобщеній, сдѣланныхъ на основаніи психологическихъ наблюденій мыслительныхъ процессовъ. Логика Чичерина раздѣляется: 1) на ученіе о формахъ мышленія; 2) о способностяхъ; 3) о законахъ мысли; 4) о методахъ изслѣдованія. «Эти четыре элемента», по мнѣнію автора, «подходятъ подъ основную логическую схему, чѣмъ доказывается ихъ полнота, а вмѣстѣ раціональность раздѣленія» [1]). Но дѣйствительно ли это такъ? Дѣйствительно ли эта классификація не имѣетъ подъ собою ничего иного, кромѣ простыхъ мыслительныхъ актовъ разложенія и сложенія? Возьмемъ за отправный пунктъ то, что Чичеринъ называетъ «логическими формами». Онѣ суть: 1) впечатлѣніе; 2) представленіе; 3) понятіе. Чистота логики требуетъ, чтобы и въ этой классификаціи проявлялся тотъ же основной четырехчленный законъ. Но уже прежде всего здѣсь отсутствуетъ четвертый членъ. И, что самое главное, отношенія членовъ никакъ не могутъ быть сведены къ простой дѣятельности разложенія и сложенія. Классификація построена на простомъ наблюденіи психическихъ явленій, и, какъ таковая, содержитъ въ себѣ мало раціональнаго.

Но пусть первый членъ логическаго содержанія воспринялъ элементы эмпиріи,—быть можетъ, дальнѣйшее развитіе логики идетъ путемъ чисто конструктивнымъ? Согласно діалектической формулѣ первый членъ долженъ распадаться на два противоположныхъ опредѣленія, чтобы затѣмъ совмѣщаться въ высшемъ единствѣ. Однако очень трудно усмотрѣть, что понятіе «мыслительныхъ способностей», «законовъ мысли» и «методовъ» стоятъ другъ къ другу въ отношеніяхъ тезиса, антитезиса и синтеза. Чичеринъ, естественно, старается это показать; и тѣмъ не менѣе эта попытка до нельзя лучше доказываетъ противоположное. Логическая дѣятельность уподобляется Чичеринымъ силѣ. «Всякая дѣятельная сила»,—говоритъ онъ,—«представляется въ двухъ противоположныхъ опредѣленіяхъ какъ сила и какъ дѣятельность, иначе—въ потенціальномъ и дѣятельномъ состояніи. Отношеніе ихъ опредѣляется закономъ, который есть начало, опредѣляющее способъ дѣйствія силы при переходѣ ея въ дѣятельность» [2]). Соотвѣтственно этому, очевидно, способности являются силой въ состояніи потенціальномъ, законы—силой въ состояніи дѣятельномъ, а методъ есть отношеніе той или другой, или правило, опредѣляющее переходъ силы изъ состоянія потенціальнаго въ состояніе дѣя-

[1]) Ibid., стр. 14.
[2]) Ibid., стр. 14.

тельное. Такъ даются три члена общей діалектической формулы, четвертымъ же, начальнымъ членомъ, подлежащимъ анализу и разложенію, являются вышеупомянутыя формы мышленія. Тѣмъ самымъ раціональная природа раздѣленія какъ будто бы доказана. Но чистая логика, которая, по своимъ условіямъ, не должна ничего предполагать, кромѣ простой дѣятельности сложенія и разложенія, должна была прибѣгнуть къ такому сравнительно сложному понятію, какъ с и л а. Понятіе это берется по крайней мѣрѣ изъ механики, изъ науки, которая по чистотѣ своей, разумѣется, уступаетъ логикѣ. Распаденіе логической формы на два противоположныхъ начала явилось, стало-быть, результатомъ нѣкотораго посредствующаго звена, заимствованнаго изъ области, логическій составъ которой превосходитъ простую дѣятельность сложенія и разложенія.—Кромѣ того понятіе р а з у м н о й с и л ы имѣетъ мало общаго съ понятіемъ о силѣ механической, и потому подведеніе разумной дѣятельности подъ категорію силы нужно считать простой аналогіей, подъ прикрытіемъ которой въ чистую логику проникаетъ цѣлый рядъ новыхъ и чуждыхъ ей представленій, опосредствующихъ дальнѣйшій, мнимо раціональный, процессъ. Такъ, по аналогіи съ механическимъ понятіемъ о «потенціальномъ» и «кинетическомъ» состояніи силы мыслится умственная дѣятельность въ видѣ еще неразвившихся способностей и невыявленной дѣятельности. Скрытымъ агентомъ всѣхъ этихъ мнимоконструктивныхъ актовъ являются психологическія схемы и эмпирическія наблюденія мыслительныхъ и познавательныхъ процессовъ. Вся дедукція имѣетъ видъ того дурного догматизма, за который самъ Чичеринъ часто упрекаетъ Гегеля [1]).

Такъ какъ въ этой раціональной формѣ полагается, какъ мы видѣли, главное отличіе логики отъ психологіи, то съ ея фактической утратой теряется и граница между этими двумя науками. Поэтому съ точки зрѣнія интересовъ логики, какъ науки, вышеописанные недостатки въ конструкціяхъ нужно считать основными. Благодаря имъ логика сливается съ психологіей. Не будучи въ силахъ эмансипироваться отъ чуждаго ей психологическаго содержанія, она не можетъ ясно формулировать свой объектъ. Разумная сила, формы мысли, впечатлѣнія, представленія, способности и т. д.—все это чисто психологическія категоріи. И если специфическій смыслъ ихъ примѣненія утерянъ, то логика ста-

[1]) «Подводя поверхностнымъ образомъ плохо изученныя явленія подъ логическую схему, построенную діалектическимъ путемъ, мы рискуемъ ошибиться насчетъ фактическаго приложенія умозрительныхъ законовъ... Это и случилось съ Гегелемъ, Отсюда—разочарованіе, постигшее умы послѣ перваго опьяненія его системой»... Наука и религія, стр. 406.

новится чистымъ психологизмомъ, что нужно признать также и концомъ всякой логики.

Въ сущности Чичеринъ самъ сознаетъ этотъ психологическій характеръ своей логики такъ же, какъ и недостаточность того отправного пункта, съ которымъ онъ связалъ начало своей философской системы. Для Чичерина логика отнюдь не является единственной чистой и раціональной наукой. «Умозрительное знаніе»,—говоритъ онъ,—«не ограничивается одной логикой. Логическіе законы помимо всякаго опыта находятъ себѣ приложеніе въ двухъ наукахъ, истекающихъ изъ чистаго разума, именно, въ математикѣ и діалектикѣ»[1]). Обѣ эти науки представляютъ расширеніе логики[2]). При этомъ математика является частнымъ приложеніемъ логическихъ законовъ въ области количества, тогда какъ предметъ діалектики гораздо шире. Діалектика или метафизика обнимаетъ собою всю сферу чистаго бытія. Она «выводитъ общія начала», которыми связывается разнообразіе реальныхъ качествъ. «Посредствомъ этихъ началъ все человѣческое знаніе сводится къ единству. П о э т о м у д і а л е к т и к а с о с т а в л я е т ъ в е р х о в н у ю ф и л о с о ф с к у ю н а у к у, с в я з ы в а ю щ у ю и о б ъ я с н я ю щ у ю в с ѣ о с т а л ь н ы я. Самыя количественныя опредѣленія, которыя математикою принимаются, какъ данныя, изслѣдуются діалектикою въ связи со всѣми другими опредѣленіями бытія»[3]). Но каково же въ такомъ случаѣ отношеніе логики къ діалектикѣ, которую Чичеринъ называетъ также метафизикой? Вѣдь логика является также верховной наукой, она «е с т ь п е р в а я и о с н о в н а я н а у к а, д а ю щ а я з а к о н ъ в с ѣ м ъ о с т а л ь н ы м ъ»[4]). Она даже въ нѣкоторомъ смыслѣ первѣе метафизики, ибо «метафизика представляетъ развитіе логическихъ опредѣленій на основаніи логическихъ законовъ; о н а в с я д е р ж и т с я н а л о г и к ѣ»[5]). Нетрудно видѣть, что въ этихъ опредѣленіяхъ есть какая-то двойственность. На вершинахъ философіи Чичерина проявляется нѣкоторое двоевластіе между логикой и діалектикой, изъ которыхъ каждая стремится къ пріоритету. Сколько можно заключить изъ общей конструкціи системы, пріоритетъ все же остается за метафизикой или діалектикой. Въ «Основаніяхъ логики и метафизики» первая часть, логика, играетъ какъ бы роль введенія въ метафизику. Она доставляетъ матеріалъ для высшаго члена системы, подготовляетъ пере-

[1]) «Наука и рел.», стр. 39.
[2]) Ibid., 49.
[3]) Ibid., 49.
[4]) «Логика и мет.», стр. 3.
[5]) Ibid., 13.

ходъ къ нему. Сколь ни чисты логическія опредѣленія, діалектическое развитіе метафизическихъ принциповъ обладаетъ еще большей чистотой. «Метафизика состоитъ въ развитіи системы категорій. Въ логикѣ эта система извлекается изъ логическихъ формъ, въ метафизикѣ она развивается умозрительно» [1]). Этими значительными словами въ логикѣ признается наличность того психологическаго элемента, который нами былъ отмѣченъ выше. Истинное царство чистой мысли можно наблюдать, стало быть, только въ діалектикѣ, которая и является истинной чистой логикой. Поэтому-то она и составляетъ истинный логическій базисъ системы.

Остановимся теперь на краткой характеристикѣ метафизики Чичерина. Мы видѣли, что она является не чѣмъ инымъ, какъ системой категорій, выведенной не эмпирически, но раціонально и апріорно. Категоріи эти являются въ то же время и опредѣленіями бытія, отчего діалектика идентифицируется съ метафизикой. Система категорій создается по схемѣ выше характеризованнаго основного закона и представляетъ собой не что иное, какъ ближайшее его развитіе. Индивидуальнымъ отличіемъ системы нужно считать то, что уже первоначальная ступень ея развиваетъ всю полноту логическихъ опредѣленій, слѣдующія же ступени «представляютъ только болѣе конкретное приложеніе тѣхъ самыхъ опредѣленій, которыя развиваются на первой» [2]). Это вытекаетъ изъ единства основного закона разума, который вездѣ одинъ и тотъ же, гдѣ бы онъ ни прилагался. «На первой ступени»,—говоритъ Чичеринъ,—«категоріи представляются непосредственно, какъ опредѣленія сущаго» (количество, бытіе, дѣйствіе и отношеніе). «Здѣсь, въ послѣдовательномъ порядкѣ, умозрительно развивается вся система» [3]). «На второй ступени субъективное начало противополагается объективному. Черезъ это оба становятся относительными. Здѣсь развиваются категоріи относительнаго» (явленіе—субъектъ). «На третьей ступени разумъ сознаетъ внутреннее тожество противоположныхъ началъ и отъ относительнаго возвышается къ абсолютному. Здѣсь развиваются категоріи абсолютнаго» [4]). (Причина конечная, причина формальная, причина матеріальная и причина производящая). Нужно отмѣтить, что вышеозначенная система категорій имѣетъ прямое отношеніе къ исторіи философіи. Послѣдняя какъ разъ представляетъ ея развитіе во временномъ порядкѣ. «Гегель высказалъ мысль, что исторія фи-

[1]) «Логика и мет.», стр. 217.
[2]) Ibid., 219.
[3]) Ibid., стр. 21.
[4]) Ibid.

лософіи представляетъ самое развитіе логики, но онъ эту мысль не провелъ въ своемъ изложеніи. Между тѣмъ именно послѣдовательное проведеніе этой совершенно вѣрной мысли не только вполнѣ оправдываетъ основную точку зрѣнія, но даетъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, возможность исправлять погрѣшности» [1]).

При настоящемъ интересѣ къ проблемамъ чистой логики эта система должна быть принята во вниманіе новѣйшими изслѣдователями. «Логика и метафизика» посвящается «молодымъ русскимъ философамъ, какъ наслѣдіе поколѣній, занимавшихся философіей въ нашемъ отечествѣ». Нужно надѣяться, что отъ этого наслѣдія не откажутся современные русскіе философы, спеціально разработывающіе логическіе вопросы.

III.

Вторую часть системы составляетъ философія права и этика. Переходя къ ихъ изложенію, лучше всего начать съ интереснѣйшей полемики, которая въ 1897 году происходила на страницахъ «Вопросовъ философіи и психологіи» между Чичеринымъ и В. С. Соловьевымъ, по поводу книги послѣдняго «Оправданіе Добра». Полемика эта представляетъ глубокій интересъ не только по силѣ и талантливости ея участниковъ, но и по важности поставленныхъ въ ней проблемъ и вопросовъ. Полемика началась критической статьей Чичерина, подробно разбирающей только-что появившееся тогда «Оправданіе Добра».

Непреходящее значеніе этой критики заключается въ томъ, что съ неподражаемой ясностью и рѣзкостью Чичеринымъ были формулированы принципіальные недостатки книги Соловьева, вытекающіе не изъ того или иного индивидуальнаго склада ума критикуемаго автора, но обусловленные духомъ времени, общимъ направленіемъ философскаго сознанія. А «духъ времени» какъ разъ стоялъ на той точкѣ зрѣнія, что философія есть дѣло лишнее и ненужное. Дѣлая ему уступки, Соловьевъ и хотѣлъ построить свою нравственную теорію независимо отъ какой-либо философіи. «Ему хотѣлось»—какъ характеризуетъ Чичеринъ эту сторону замѣчательной книги Соловьева —«создать нравственную философію, годную для всѣхъ, а познаніе метафизики, очевидно, доступно немногимъ»... «Это и побудило его постараться не прибѣгать къ теоретической философіи», «обойтись безъ метафизики» [2]). «При такихъ

[1]) Ibid., стр.

[2]) «Вопр. ф. и пс.», кн. 39, стр. 589.

условіяхъ задача становится неразрѣшимою»— справедливо заключаетъ Чичеринъ. «Безъ теоретическихъ основаній, взывая къ человѣческимъ чувствамъ, можно, болѣе или менѣе удачно, держать нравственную проповѣдь, читать людямъ наставленія, но нельзя построить философскаго ученія, ибо невозможно философствовать безъ философіи» [1]). Нельзя не согласиться съ справедливостью этихъ словъ, и книга Соловьева является лучшимъ ихъ подтвержденіемъ. Слабость аргументовъ, посредствомъ которыхъ онъ старается эмансипировать «Оправданіе Добра» отъ проблемъ теоретическихъ, бросается въ глаза всякому читателю, причастному философскимъ проблемамъ. По мнѣнію Соловьева, формальная независимость этики отъ теоріи познанія доказывается тѣмъ, что въ нравственной философіи разумъ «не выходитъ изъ предѣловъ внутренней своей области или, говоря школьнымъ языкомъ, его употребленіе здѣсь имманентно и, слѣдовательно, не обусловлено тѣмъ или другимъ рѣшеніемъ вопроса о (трансцендентномъ) познаніи вещей въ себѣ». «Поэтому гносеологическій скепсисъ не имѣетъ ровно никакого отношенія къ рѣшенію нравственной проблемы, онъ не можетъ «перевѣсить увѣренности, присущей свидѣтельству совѣсти» [2]). Все это такъ, но неужели теорія познанія исчерпывается только рѣшеніемъ вопроса о внѣшнемъ бытіи вещей? Это-то удивительное упрощеніе вопроса и отмѣчаетъ Чичеринъ. Самъ Соловьевъ придерживается взгляда, что «нравственность познается тѣмъ же разумомъ». «Но если нравственность создается разумомъ, то надобно знать, что же такое этотъ разумъ, каковы его свойства и законы. Способенъ ли онъ раскрывать намъ какія-либо абсолютныя начала и предъявлять волѣ абсолютныя требованія, какъ руководство къ дѣятельности? Очевидно, что всѣ эти вопросы относятся къ области теоретической философіи, а безъ рѣшенія ихъ невозможна и нравственная философія» [3]). Чичеринъ совершенно справедливо пользуется здѣсь примѣромъ Канта: «Когда Кантъ, котораго г. Соловьевъ считаетъ основателемъ нравственной философіи, какъ науки, развивалъ свою теорію практическаго разума, онъ предпослалъ ей критику чистаго разума, безъ котораго первая не имѣла бы ни основанія, ни смысла. Въ настоящее время обойтись безъ этого тѣмъ менѣе возможно, что результаты критики Канта подвергаются весьма настойчивому отрицанію. Господствующая нынѣ эмпирическая школа отвергаетъ всякое умозрѣніе, а съ тѣмъ вмѣстѣ и всякую возможность познавать абсолютное и выста-

[1]) Ibid., стр. 588.
[2]) Ср. «Оправданіе Добра», 2-ое изд. 1899, стр. 37.
[3]) «Вопр. фил. и пс.» кн. 39, стр. 590.

влять какія бы то ни было абсолютныя требованія. Вѣрна эта критика или нѣтъ, во всякомъ случаѣ она требуетъ тщательнаго пересмотра всего вопроса о познаніи и въ особенности утвержденія возможности и границъ умозрительныхъ выводовъ на вполнѣ достовѣрныхъ основаніяхъ...» [1]).

Приблизительно такъ же обстоитъ дѣло и съ вопросомъ о свободѣ воли, независимо отъ котораго старается построить свою нравственную философію Соловьевъ. Чичеринъ подвергаетъ взгляды Соловьева на этотъ предметъ суровой и ядовитой критикѣ; результаты ея формулируются въ слѣдующемъ выводѣ: «Для нравственности свободная воля составляетъ первое и необходимое условіе. Безъ этого нѣтъ ни понятія о законѣ, какъ обязательномъ предписаніи, ни понятія о должномъ. И то и другое имѣетъ смыслъ единственно въ отношеніи къ существамъ, одареннымъ свободною волею, а не къ тѣмъ, которыя повинуются закону, какъ естественному влеченію или физической необходимости. Поэтому Кантъ справедливо считалъ свободу воли необходимымъ постулатомъ нравственной философіи. Нравственно только то, что человѣкъ дѣлаетъ не по необходимости, а по свободному внутреннему изволенію. Это до такой степени вѣрно, что самъ Соловьевъ, отвергнувъ свободу воли въ нравственныхъ дѣйствіяхъ и изгнавъ это начало изъ своей этики, на каждомъ шагу къ нему прибѣгаетъ и его признаетъ» [2]). Чичеринъ иллюстрируетъ это многочисленными примѣрами и въ заключеніе ставитъ вопросъ: «но какое же право имѣете вы говорить о свободѣ, когда вы ее изгнали изъ этики?» Отвѣтить на этотъ вопросъ, впрочемъ, не трудно. Вопросъ о свободѣ воли въ сущности рѣшенъ Соловьевымъ,—это видно уже изъ тѣхъ краткихъ замѣчаній о различныхъ видахъ необходимости, которыя онъ дѣлаетъ въ «Оправданіи Добра» и съ которыми, напримѣръ, ни въ коемъ случаѣ не согласится матеріалистъ или послѣдовательный натуралистъ» [3]). Но рѣшенъ онъ за спиною читателя, и поэтому всѣ эти необходимыя для этики понятія «вводятся не какъ извѣстныя, обслѣдованныя начала, которыхъ происхожденіе и смыслъ прочно утвержденъ, а какъ незнакомыя маски, появляющіяся въ домѣ на святки: онѣ передъ вами пляшутъ и рѣзвятся, а хозяинъ не знаетъ, кто онѣ такія и зачѣмъ онѣ къ нему пришли» [4]).

---

[1]) Ibid., 590.
[2]) Ibid., стр. 593.
[3]) Ср. Оправд. Добра», стр. 37 и слѣд.
[4]) «Вопр. фил. и пс.» кн. 39, стр. 594.

Въ соотвѣтствіи съ этими идеями развивается собственная моральная и соціальная философія Чичерина. Его, вышедшая въ 1900 году, «Философія права» представляется намъ замѣчательнымъ явленіемъ не только въ русской, но и въ европейской литературѣ [1]). Въ основаніи ея лежитъ понятіе личности. «Общество,—какъ говоритъ Чичеринъ,—состоитъ изъ лицъ, а потому лицо естественно составляетъ предметъ изслѣдованія». «Такимъ образомъ индивидуализмъ, состоящій въ признаніи свободы лица, составляетъ краеугольный камень всякаго истинно человѣческаго зданія. Теоріи, которыя не хотятъ знать ничего, кромѣ владычества цѣлаго надъ частями, пригодны для машины, а не для людей... Личность есть основной и необходимый элементъ всякаго общежитія. Какъ реальное явленіе, общество не представляетъ ничего, кромѣ взаимодѣйствія отдѣльныхъ единицъ» [2]). Поэтому-то нельзя не признать односторонностью точку зрѣнія Гегеля, который, «признавая вполнѣ требованія человѣческой личности, какъ носителя духа, видитъ въ ней, однако, лишь преходящее явленіе общей духовной субстанціи, выражающейся въ объективныхъ законахъ и учрежденіяхъ» [3]). Такой крайній универсализмъ противорѣчитъ въ сущности самому Гегелю, который начинаетъ свою философію права съ момента воли, т.-е. съ личности. «Поэтому и опредѣленіе общественнаго начала въ человѣческой жизни, какъ системы учрежденій, страдаетъ односторонностью. Человѣческія общества суть не учрежденія, а союзы лицъ. Если между этими лицами устанавливается живая связь, если вырабатываются общіе интересы и учрежденія, то все это совершается не иначе, какъ путемъ взаимодѣйствія самостоятельныхъ единицъ, одаренныхъ каждая собственнымъ сознаніемъ и собственной волею. Въ этомъ именно состоитъ существо духа, что орудіями его являются разумныя и свободныя лица. Они составляютъ самую цѣль союзовъ»... [4]).

Но не являются ли подобныя идеи возвращеніемъ къ старому атомизму, превзойденному новѣйшимъ историческимъ направленіемъ? На этотъ вопросъ слѣдуетъ отвѣтить отрицательно. Индивидуалистическій атомизмъ старыхъ естественно-правовыхъ ученій стоялъ въ тѣсной связи

---

[1]) Если вообще здѣсь можно говорить о «литературѣ». Философія права въ наше время находится на Западѣ въ величайшемъ упадкѣ. За то у насъ въ Россіи она представляетъ предметъ живого и оригинальнаго развитія. Ср. П. И. Новгородцевъ, Кризисъ совр. правосознанія, Москва, 1909; Петражицкій, Теорія права и государства, Спб. 1907.

[2]) Философія права, стр. 66.

[3]) Ibid. стр. 224.

[4]) Ibid., стр. 225.

съ перенесеніемъ методовъ механическаго и математическаго естествознанія на область общественно-правовыхъ явленій. Личность уподоблялась математической единицѣ или физическому атому; путемъ разнообразныхъ операцій съ такими атомами стремились конструировать общественный союзъ, какъ линію конструируютъ изъ точекъ. Поэтому-то результатъ конструкціи и уподоблялся константному математически-механическому бытію,—царству вѣчныхъ и неизмѣнныхъ законовъ. Отсюда—извѣстное въ старой философіи права смѣшеніе закона юридическаго съ закономъ естественнымъ. Отсюда—отрицаніе историческаго развитія. Для Чичерина же личность не есть математическая единица или механическій атомъ, но явленіе sui generis. Личность есть постоянно въ себѣ пребывающая, единичная, духовная, свободная и имѣющая цѣнность, сущность: все это опредѣленія, неизвѣстныя физическому міру. Поэтому-то и отношенія между личностями, поэтому-то общество, государство и право должны быть также, по сравненію съ физическимъ міромъ и его законами, явленіями sui generis. Специфическимъ признакомъ этихъ отношеній является ихъ развивающійся, эволюціонный характеръ. Какъ отношенія между личностями, общество, государство и право суть прежде всего явленія эволюціонно-историческія. Правда, новѣйшій историзмъ тѣсно связалъ себя съ естествознаніемъ, но какъ разъ это-то и нужно признать его главнѣйшимъ недостаткомъ. «Стремленіе привести явленія развитія къ общимъ законамъ, господствующимъ въ физическомъ мірѣ, повело къ тому, что спеціальный характеръ этихъ явленій затмился» [1]). Развитіе не есть физико-механическій, происходящій по вѣчнымъ законамъ, процессъ;—физико-математическое бытіе—константно и не знаетъ никакого развитія;—это есть процессъ телеологическій. Личность со всѣми ея опредѣленіями, развитіе, исторія, телосъ—это все понятія коррелятивныя. Развитіе предполагаетъ внутреннее начало, которымъ и опредѣляется весь процессъ; внѣшнія же условія доставляютъ ему только матеріалъ и способствуютъ усвоенію послѣдняго. Самыя явленія показываютъ, что это внутреннее начало есть специфическая природа единичной особи или ея сущность, которая стремится проявить свои опредѣленія въ реальномъ мірѣ и достигнуть полноты жизни, заключающейся въ ней, какъ возможность. Это внутренне начало дѣйствуетъ... цѣлесообразно» [2]).

Таковы общія философскія предпосылки, на которыхъ развивается ученіе Чичерина о нравственности и правѣ. Ясно, что ни то ни другое

[1]) Ibid. стр. 70.

[2]) Ibid.

не можетъ искать своихъ началъ въ какихъ-либо физико-натуралистическихъ принципахъ. Отсюда—ошибка Соловьева, который хотѣлъ обосновать этику на естественныхъ влеченіяхъ стыда и жалости. Уже элементарнѣйшій нравственный фактъ, совѣсть, невыводимъ изъ естественныхъ инстинктовъ. Съ переходомъ инстинктовъ въ совѣсть «мы имѣемъ неизмѣримый скачокъ отъ физическаго инстинкта, охраняющаго человѣка отъ чувственныхъ увлеченій, къ сознанію чисто нравственнаго развитія добра и зла»[1]). «Видѣть въ совѣсти развитіе полового стыда—все равно, что признавать солнечный свѣтъ развитіемъ слабыхъ его отраженій въ темныхъ пещерахъ. Въ совѣсти мы имѣемъ свѣтъ, исходящій изъ высшей, сверхчувственной области, а не усовершенствованный инстинктъ, относящійся къ физической природѣ»[2]). И, тѣмъ не менѣе, даже начало совѣсти не можетъ дать прочныхъ основаній для нравственной философіи. «Совѣсть такъ же, какъ и удовольствіе, есть начало личное, а потому субъективное, шаткое и измѣнчивое»[3]). «Необходимо общее начало, которое могло бы служить мѣриломъ самой совѣсти»[4]). Такое начало даетъ разумъ съ его общимъ требованіемъ подведенія частнаго подъ общее, подъ законъ. Разумѣется, законъ нравственный слѣдуетъ отличать отъ закона естественнаго. Кромѣ того существуетъ различіе между закономъ нравственнымъ и юридическимъ закономъ. Первый господствуетъ надъ внутренними человѣческими побужденіями, второй же регулируетъ внѣшнюю свободу во взаимоотношеніяхъ личностей. Поэтому первый основанъ на добровольномъ принятіи, второй—на принужденіи. Въ такихъ своихъ качествахъ право и нравственность опредѣляютъ собою двѣ разныя области фактовъ. Поэтому нельзя считать право низшею ступенью нравственности, какъ это думалъ Соловьевъ. Право есть «самостоятельное начало, имѣющее свои собственные корни въ духовной природѣ человѣка». «Эти корни лежатъ въ потребности человѣческаго общежитія. Общество можетъ составляться для чисто практическихъ цѣлей помимо всякихъ нравственныхъ требованій; но такъ какъ оно состоитъ изъ свободныхъ лицъ, дѣйствующихъ на общемъ поприщѣ, то свобода однихъ неизбѣжно приходитъ въ столкновеніе со свободою другихъ. Отсюда—необходимость общихъ нормъ, опредѣляющихъ, что принадлежитъ одному и что другому, и что каждый можетъ дѣлать, не посягая на чужую свободу. Это требованіе вытекаетъ изъ природы человѣка,

---

[1]) «Вопр. фил. и пс.», кн. 39, стр. 607.
[2]) Ibid, 608.
[3]) Филос. права, стр. 169.
[4]) Ibid. 170.

какъ разумно-свободнаго существа, находящагося въ отношеніи къ другимъ, себѣ подобнымъ» [1]).

Мы, русскіе, съ особенной серьезностью должны отнестись къ этой теоріи, стремящейся провести твердую границу между правомъ и нравственностью, ибо въ системѣ нашихъ фактическихъ культурныхъ цѣнностей право никогда не занимало самостоятельнаго мѣста. Однако, принимая всѣ положительныя стороны этой теоріи, мы не можемъ не отмѣтить нѣкоторыхъ ея недостатковъ. Границу между правомъ и нравственностью все же нельзя дѣлать абсолютной. Между правомъ и нравственностью существуетъ множество переходныхъ ступеней. Въ особенности показываетъ это намъ понятіе объ идеальномъ, естественномъ правѣ, въ которомъ юридическія нормы выступаютъ въ формѣ идеальныхъ, нравственныхъ постулатовъ и требованій. Поэтому-то нельзя отрицать значенія и за опредѣленіемъ Соловьева, считающаго право минимумомъ нравственности. Опредѣленіе Соловьева подчеркиваетъ именно то, чего не достаетъ Чичерину. Въ общемъ можно сказать, что стремленіе абсолютировать границу между правомъ и нравственностью тѣсно связано съ консерватизмомъ въ политическихъ и соціальныхъ идеалахъ. Нравственный моментъ въ правѣ есть подвижной и прогрессивный элементъ, съ уничтоженіемъ котораго юридическіе институты или застываютъ въ нѣкоторомъ константномъ образованіи, или же, въ лучшемъ случаѣ, теряютъ направленіе въ дальнѣйшемъ своимъ развитіи. Какъ разъ первое и случилось съ Чичеринымъ. Хотя, какъ было уже указано, принципіально онъ связалъ свою философію права съ исторіей и съ понятіемъ эволюціи, тѣмъ не менѣе въ частностяхъ въ ней нельзя не замѣтить тенденціи вылить свое содержаніе въ прочно сложившуюся совокупность неизмѣнныхъ институтовъ. Высшее свое воплощеніе, какъ учитъ Чичеринъ, право находитъ въ человѣческихъ союзахъ, представляющихъ полное развитіе правовой идеи. Принимая въ общемъ классификацію Гегеля, но дополняя его трехчленное дѣленіе четвертымъ членомъ, Чичеринъ насчитываетъ четыре такихъ союза: семейство, гражданское общество, церковь и государство [2]). Союзы эти являются выраженіемъ четырехъ основныхъ категорій философіи права: общественной цѣли, личной свободы, закона и власти. «Такимъ образомъ»,—говоритъ Чичеринъ,—«мы имѣемъ цѣльную и стройную систему человѣческихъ союзовъ, представляющихъ полное развитіе идеи общежитія и отвѣчающую самымъ внутреннимъ свойствамъ

[1]) Ibid. стр. 89.

[2]) Ср. Филос. права, стр. 224 и слѣд.

души человѣка, а потому выражающихъ истинную его природу» [1]). Едва ли можно отрицать, что эта абсолютная схема на самомъ дѣлѣ является идеализаціей нѣкоторыхъ историческихъ формъ современнаго соціально-правового порядка. Такъ, въ ученіи о гражданскомъ обществѣ чисто временная и нынѣ уже отчасти превзойденная форма экономической жизни, покоящаяся на полномъ невмѣшательствѣ государства въ дѣятельность частныхъ интересовъ, объявляется основнымъ закономъ общественной жизни [2]), откуда и вытекаетъ отмѣченное нами выше крайнее отрицаніе современныхъ соціальныхъ идеаловъ. Въ этомъ отношеніи правъ былъ Соловьевъ, когда онъ говорилъ: «бѣда въ томъ, что г. Чичеринъ не хочетъ знать прогресса науки, что онъ упорно остановился на давно пережитой ея стадіи» [3]).

Мы снова подошли къ тому, съ чего была начата эта глава. Вл. Соловьевъ идетъ далеко впереди своего философскаго противника тамъ, гдѣ дѣло касается проблемъ соціальнаго идеала. Своего рода образцами должны быть для философа права тѣ главы «Оправданія Добра», въ которыхъ трактуется вопросъ національный, экономическій и уголовный; и критика Чичерина противъ нихъ безсильна. Отсюда самъ собою напрашивается выводъ, что синтезъ идей Чичерина съ идеями Соловьева является до извѣстной степени ближайшей проблемой русской философіи права; въ этомъ синтезѣ у Чичерина должны быть заимствованы теоретическія предпосылки, у Соловьева—живое содержаніе современныхъ жизненныхъ идеаловъ [4]).

IV.

Философія Чичерина, какъ мы убѣдились, въ важнѣйшихъ своихъ пунктахъ сталкивается съ исторической проблемой: логика и метафизика подходятъ къ теоріи и постулируютъ провѣрку своихъ опредѣленій на почвѣ историческаго развитія идей; философія права и этика опредѣляются, какъ науки эволюціонно-историческія по преимуществу. Это центральное мѣсто, занимаемое исторической проблемой, требуетъ отъ насъ подробнаго и внимательнаго ея обсужденія.

«Древніе называли исторію наставницей жизни»—такъ начинается введеніе въ «Исторію политическихъ ученій».—«Съ неменьшимъ основа-

[1]) Ibid., стр. 236.

[2]) Ibid., стр. 266, 267 и слѣд.

[3]) «Вопр. ф. и псих.», кн. 39, стр. 688.

[4]) Этотъ синтезъ долженъ, разумѣется, принять во вниманіе все то, что дала въ новѣйшее время, какъ западная философія, такъ и русская философія права.

ніемъ можно назвать ее наставницей мысли. Исторія есть опытъ человѣческаго рода, черезъ который мысль приходитъ къ самопознанію. Какъ природа физическаго организма познается изъ физіологическаго его развитія, такъ разумныя силы, составляющія естество человѣка, познаются изъ историческаго ихъ проявленія. Въ исторіи мысли раскрывается ея существо и лежащіе въ ней законы; исторія служитъ ей и повѣркою собственной ея дѣятельности» [1]). Въ исторіи, продолжаетъ Чичеринъ, можно различать двѣ главныя области, въ которыхъ дѣйствуетъ человѣческій разумъ: теоретическую и практическую. Теоретическую область составляетъ исторія философіи, практическую—исторія учрежденій; среднее положеніе между ними занимаетъ исторія политическихъ ученій, которая, съ одной стороны, находится въ близкой связи съ исторіей философіи, съ другой—отражаетъ въ себѣ исторію самой жизни съ ея требованіями и запросами. Поэтому-то исторія политическихъ ученій является чисто философской наукой и даже, какъ мы увидимъ впослѣдствіи, съ методологической стороны имѣются нѣкоторыя преимущества по сравненіи съ чистой исторіей философіи. Мы начнемъ наше изложеніе съ этой послѣдней.

Оригинальность взгляда Чичерина на историческое развитіе философіи заключается въ томъ, что онъ тѣсно связываетъ философскія идеи съ религіозными, составляющими, по его мнѣнію, необходимую часть общефилософскаго развитія человѣчества. Религіозное и философское творчество составляютъ рядъ послѣдовательныхъ и смѣняющихъ другъ друга цикловъ развитія мысли. Въ основѣ циклическаго процесса лежитъ послѣдовательное преобладаніе различныхъ законовъ разума. А такъ какъ—что уже было развито въ Логикѣ—такихъ законовъ два: синтезъ и анализъ, то и исторія развитія мысли представляетъ послѣдовательную смѣну періодовъ синтетическихъ и аналитическихъ. «Эта смѣна синтетическихъ эпохъ и аналитическихъ»,—говоритъ Чичеринъ,—«изъ которыхъ однѣ характеризуются преобладаніемъ религіи, а другія преобладаніемъ философіи, составляетъ основной законъ человѣческой исторіи, законъ, впервые подмѣченный сенъ-симонистами» [2]). «Философское изслѣдованіе отношенія философіи къ религіи доказываетъ его необходимость»,—прибавляетъ онъ. А отношеніе это таково, что религія—вопреки убѣжденію, не только раздѣляемому позитивистами, но до извѣстной степени и гегельянцами—ни въ коемъ случаѣ не представляетъ чего-то вполнѣ гетерогеннаго философскому сознанію. «Истинная вѣра»,—какъ говоритъ

[1]) Ист. полит. уч., т. I, стр. 3.
[2]) Наука и рел., стр. 193.

Чичеринъ,—«отличается отъ суевѣрія именно тѣмъ, что она способна вынести испытаніе» [1]). А это равносильно признанію наличности раціональнаго элемента въ религіи. «Разумное начало въ религіи составляетъ существеннѣйшій ея элементъ. Всякая религія представляетъ извѣстное міросозерцаніе, т.-е. извѣстное понятіе о Богѣ и объ отношеніяхъ его къ міру. Съ этой стороны религія совпадаетъ съ философіей; содержаніе ихъ тожественно» [2]). Но разъ «разумъ самъ составляетъ необходимый элементъ религіи», онъ «обязанъ доказать свое присутствіе въ ней», совершивши вышеупомянутое испытаніе и «разнявши то, что здѣсь сливается, отдѣливши существенное отъ случайнаго, субъективное отъ объективнаго». Эта провѣрка прежде всего и совершается въ исторіи. «Метафизическое развитіе категорій абсолютно провѣряется развитіемъ ихъ въ религіозномъ сознаніи человѣчества.

Итакъ, въ общихъ чертахъ своихъ философскій опытъ человѣчества характеризуется смѣной синтетическихъ и аналитическихъ или религіозныхъ и философскихъ періодовъ. Такъ какъ мысль двигается всегда отъ конкретнаго, то первымъ ея этапомъ была естественно религія. Религія поэтому старше философіи, что съ совершенной очевидностью доказывается и фактически. Существовалъ длинный историческій міровой процессъ прежде, чѣмъ въ древней Элладѣ зародились первыя философскія системы. Античная философія приходитъ на смѣну первоначальнаго религіознаго синтеза, начиная собою второй, аналитическій періодъ, въ развитіи мысли. Эту смѣну нельзя, впрочемъ, понимать, какъ устраненіе и отрицаніе. Великія древнія философскія системы остались непоколебимы. «Подвигаясь впередъ на своемъ историческомъ поприщѣ, человѣчество оставляетъ ихъ позади себя, не только какъ памятникъ прошлаго, но и какъ неизсякаемый источникъ религіозной жизни. И когда оно, прошедши черезъ періодъ анализа, снова чувствуетъ потребность въ религіозномъ синтезѣ, оно изъ этой первобытной основы можетъ черпать начала для новыхъ, высшихъ вѣрованій. Но остановиться на этой ступени человѣчество не можетъ. Въ силу историческаго закона, натуралистическія религіи уступаютъ мѣсто новому развитію. За синтезомъ слѣдуетъ анализъ» [3]).

Чтобы понять дальнѣйшій ходъ движенія философской мысли, слѣдуетъ дать себѣ отчетъ въ томъ, что же составляетъ ближайшее содержа-

---

[1]) Наука и рел., 190.
[2]) Ibid., 178.
[3]) Ibid., стр. 338.

ніе этого синтетическаго и аналитическаго процесса? На этотъ вопросъ намъ уже дала отвѣтъ логика и метафизика. Уже въ ней былъ высказанъ взглядъ, что историческій процессъ мысли есть «логическое развитіе присущихъ ей началъ». Такимъ образомъ содержаніе синтетическихъ и аналитическихъ періодовъ мысли не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ повтореніемъ того же логическаго процесса «въ сознаніи послѣдовательнаго ряда мыслителей, которыхъ связь опредѣляется объективнымъ закономъ». Исторія есть та же самая система категорій—только во временномъ рядѣ и въ особенныхъ, ей имманентныхъ, формахъ.

Главная проблема здѣсь состоитъ въ томъ, откуда же при господствѣ однообразнаго закона получается все богатство разнообразныхъ и индивидуальныхъ историческихъ формъ? Мы видѣли уже, что отчасти эти формы пріобрѣтаются тѣмъ, что мысль становится послѣдовательно то на точку зрѣнія синтеза, то на точку зрѣнія анализа. Но этого мало. Въ предѣлахъ четырехчленной формулы основного логическаго закона мысль можетъ также мѣнять свое направленіе, двигаясь то въ прямомъ, то въ обратномъ порядкѣ. Наконецъ, двигающаяся такимъ образомъ мысль можетъ становиться къ своему предмету въ различное отношеніе. «Такихъ точекъ зрѣнія или путей познанія»,—говоритъ Чичеринъ,—«можетъ быть три: умозрѣніе, опытъ и сочетаніе того и другого. Сообразно съ этимъ, развитіе философіи проходитъ черезъ три періода: раціонализмъ, реализмъ и универсализмъ». Все это въ совокупности и опредѣляетъ разнообразіе историческаго бытія, даетъ исторіи principia individuationis.

Было бы излишнимъ педантизмомъ слѣдовать за Чичеринымъ во всѣхъ тонкостяхъ его систематики и показывать, какъ укладывается или, вѣрнѣе, какъ не можетъ уложиться живая историческая дѣйствительность въ эту сложную формулу. Поэтому мы ограничимся только указаніемъ на общій смыслъ процесса и на общее его направленіе. Мы покинули его въ томъ пунктѣ, гдѣ на сцену міровой исторіи выступила античная философія, какъ представительница новаго аналитическаго періода. Въ противоположность Гегелю, который склоненъ былъ смотрѣть на развитіе античной философіи какъ на нѣкоторое самодовлѣющее цѣлое, Чичеринъ видитъ въ немъ только незаконченную ступень, связанную живыми и неперерывающимися нитями съ послѣдующимъ движеніемъ философской мысли. Для Чичерина античный философскій процессъ есть процессъ постепеннаго и полнаго разложенія философскихъ началъ, доведенный въ концѣ-концовъ до столь острой формы, что для новаго синтеза потребовалось отрицаніе самого разума и самой философіи. Яркимъ примѣромъ тому является «послѣдняя и античная» философія, нео-

платонизмъ. «Когда послѣдній изъ сколько-нибудь значительныхъ представителей неоплатонизма, Дамаскій, хотѣлъ опредѣлить первоначальное бытіе, онъ принужденъ былъ отрицать въ немъ всѣ противоположныя другъ другу опредѣленія: оно не можетъ быть названо ни единымъ, ни многимъ, ни производящимъ, ни непроизводимымъ, ни первымъ, ни предшествующимъ остальному, ни стоящимъ надъ всѣмъ, ибо все это только относительныя опредѣленія, которыя не прилагаются къ абсолютному. Его можно опредѣлить только, какъ немыслимое, невыразимое, и даже не какъ таковое, ибо немыслимое и невыразимое противоположно мыслимому и выразимому, слѣдовательно опять относительно. Въ отношеніи къ абсолютному, мы можемъ признать въ себѣ только состояніе высочайшаго невѣдѣнія (ὑπεράγνοια), обличающаго ограниченность человѣческаго разума и человѣческой рѣчи». «Такимъ образомъ разумъ, пришедшимъ діалектическимъ путемъ къ высшему отвлеченію, къ понятію о единомъ бытіи, отрекается отъ самого себя и передаетъ свое знамя вѣрѣ» «Совершивши весь свой путь, развивши всѣ свои опредѣленія на всѣхъ возможныхъ точкахъ зрѣнія, философская мысль снова возвращается къ Божеству, отъ котораго она отошла». На смѣну аналитическаго періода приходитъ новый, синтетическій, охватывающій собою эпоху всѣхъ среднихъ вѣковъ.

Отсюда уже становится яснымъ интересный взглядъ Чичерина на развитіе новой философіи. Средневѣковое міросозерцаніе было нравственнымъ, спиритуалистическимъ, религіознымъ синтезомъ разложенныхъ античной мыслью принциповъ. Поэтому-то логически средневѣковая мысль была сложена изъ противорѣчій и состояла изъ вѣчной борьбы. «Надобно было снова сложить распавшіеся элементы, отъ абсолютнаго раздвоенія возвыситься къ конечному единству... Но, чтобы достигнуть истиннаго пониманія Духа, человѣчество должно опять пройти черезъ приготовительный процессъ, то-есть черезъ новый періодъ аналитическаго развитія. Это и составляетъ задачу новой исторіи» [1]).

«Аналитическая мысль новаго времени съ первыхъ шаговъ покидаетъ средневѣковую почву и возвращается къ той точкѣ зрѣнія, на которой стояла древность. Во всѣхъ сферахъ человѣческаго духа переходомъ отъ средневѣкового раздвоенія къ новому развитію служитъ возстановленіе формы античнаго міра»... Однако, «путь, по которому слѣдуетъ новая философія въ своемъ развитіи, совершенно противоположенъ тому, которымъ шло древнее мышленіе. То былъ путь разложенія; послѣдній, напротивъ, есть путь сложенія. Новая философія беретъ умственную

[1]) Наука и рел., стр. 370.

нить на той точкѣ, на которой оставила ее древность; но она какъ бы обращаетъ ее назадъ, постепенно соединяя то, что та раздѣляла» [1]). Если мы, сообразно съ вышеизложеннымъ, обозначимъ путь древней философіи, какъ движеніе отъ универсализма черезъ реализмъ къ раціонализму, то новая философія какъ разъ и обозначаетъ обратный путь—отъ раціоналистическихъ системъ XVII—XVIII вѣка черезъ реализмъ XIX и сочетанію того и другого въ будущемъ универсализмѣ. Таковъ непреложный законъ исторіи. И, по мнѣнію Чичерина, онъ доказываетъ намъ необходимость и правильность того преобразованія философіи, которое онъ хочетъ сдѣлать: ибо его принципъ какъ разъ и есть примиреніе умозрѣнія съ опытомъ, обоснованіе, другими словами, новаго универсализма.

Параллельно этому движенію чисто-философской мысли идетъ развитіе политическаго сознанія. Однако, здѣсь наполняютъ ее свои, особыя, категоріи. Если исторія философіи есть развитіе категорій логики, то въ исторіи политическихъ ученій развиваются и излагаются основныя категоріи философіи права. Категоріи эти, какъ мы видѣли, суть: свободная личность, законъ, власть и общая цѣль. Каждая изъ нихъ является «точкой отправленія для извѣстнаго воззрѣнія на государство». «Дѣйствительно,—прибавляетъ Чичеринъ,—въ исторіи политическихъ ученій мы встрѣчаемъ четыре главныя школы, которыя возвращаются постоянно, въ каждую эпоху развитія политической мысли. Эти четыре школы можно назвать: общежительною, нравственною, индивидуальною, идеальною»[2]). Этими формами исчерпывается въ существенныхъ чертахъ содержаніе исторіи политической мысли: «вездѣ повторяются тѣ же четыре основныхъ воззрѣнія на государство, ибо другихъ элементовъ въ государствѣ нѣтъ, а потому мысль по необходимости вращается въ этомъ кругѣ» [3]).

Однако, какъ же относится этотъ кругъ къ другому, изслѣдованному нами выше кругу чисто логическихъ категорій, излагающихся въ исторіи философіи? Связанъ ли онъ чѣмъ-нибудь съ нимъ, или, напротивъ, представляетъ нѣкоторое самостоятельное цѣлое? По мысли Чичерина эти два ряда тѣсно другъ съ другомъ связаны. Именно, философія права есть наука, и въ своемъ историческомъ развитіи она выступаетъ, какъ рядъ ученій и доктринъ. Поэтому исторіи политическихъ ученій не можетъ быть чужда обще-логическая схема,—напротивъ, она должна быть ей имманентна, какъ и всякой построенной наукообразно

---

[1]) Ibid., 371.
[2]) Ист. полит. уч. Т. I, стр. 8.
[3]) Ibid., стр. 9.

теоріи. Въ силу этого, логическіе моменты повторяются въ исторіи политическихъ ученій. Политическая мысль становится къ своему предмету въ то же отношеніе, въ какое становилась къ своему предмету мысль философская. Она можетъ развивать свой предметъ умозрительно, можетъ итти къ его познанію путемъ опытнымъ и, наконецъ, можетъ совмѣщать эти обѣ точки зрѣнія. Отсюда—повтореніе въ исторіи политической мысли уже знакомыхъ намъ категорій р а ц і о н а л и з м а, р е а л и з м а и у н и в е р с а л и з м а.

Политическія теоріи въ ихъ историческомъ развитіи представляютъ собою, слѣдовательно, нѣкоторое сложное образованіе, составленное отчасти изъ специфически правовыхъ, отчасти изъ чисто философскихъ категорій. Этотъ характеръ исторіи политической мысли и обусловливаетъ собою особенное ея методическое мѣсто. Исторія политическихъ ученій «съ одной стороны... находится въ непосредственной связи съ исторіей философскихъ системъ, которыя заключаютъ въ себѣ и политическія теоріи; съ другой стороны, она идетъ параллельно съ движеніемъ жизни, то руководствуясь ея требованіями и почерпая изъ нея свои начала, то направляя ее своими идеями. Такимъ образомъ, здѣсь, на общей почвѣ, изображается не только преемственный ходъ мысли, но и самый ходъ жизни. Поэтому въ исторіи политическихъ ученій всего удобнѣе изслѣдовать историческое развитіе человѣчества и отыскать управляющіе имъ законы» [1])

Исторія политическихъ ученій вполнѣ подтверждаетъ намъ тѣ обобщенія, которыя были сдѣланы при изученіи процесса историческаго развитія философіи. Мы уже видѣли, что исторія человѣческой мысли представляла собою циклическую смѣну періодовъ синтетическихъ и аналитическихъ. Въ первомъ синтетическомъ, религіозномъ періодѣ «все сливается въ непосредственномъ единствѣ, а потому государство является здѣсь не какъ высшій союзъ, воздвигающійся надъ церковью и гражданскимъ обществомъ, а какъ непосредственное сліяніе обоихъ. Вслѣдствіе этого оно носитъ въ себѣ характеръ отчасти гражданскій, отчасти теократическій. При господствѣ религіознаго синтеза послѣдній естественно преобладаетъ; имъ опредѣляется и развитіе гражданскихъ началъ, которое слѣдуетъ за движеніемъ религіознаго сознанія» [2]). Слѣдующій аналитическій періодъ, представленный развитіемъ античной философіи, является въ общемъ періодомъ разложенія. Началомъ разложенія характеризуется и развитіе античной политической мысли. «Въ древнемъ

[1]) Ibid., стр. 3—4.

[2]) Наука и рел., стр. 336.

государствѣ, по крайней мѣрѣ въ цвѣтущія его времена, преобладала еще первобытная цѣльность жизни; всѣ элементы соединялись здѣсь въ первоначальной гармоніи» [1]). Въ разрушеніи этой гармоніи и заключается цѣль аналитическаго процесса. «Древнее государство имѣло гораздо болѣе цѣльности и художественности, нежели новое. Оно представляло изящную, но узкую рамку, въ которую человѣческая жизнь при дальнѣйшемъ развитіи не могла вмѣщаться. Это и привело его къ паденію» [2]).

Одинаково, какъ въ философской, такъ и въ политической области. только религіозный синтезъ могъ преодолѣть то крайнее разложеніе, къ которому пришло развитіе античной мысли. На религіозной основѣ, на преобладаніи церковной власти и было построено средневѣковое общество. И нигдѣ недостаточный и неполный характеръ этого синтеза не проявлялся столь ясно, какъ въ области политической,—примѣръ тому знаменитый споръ между свѣтской властью и церковной, наполняющій всю исторію среднихъ вѣковъ. Мы уже видѣли, каково происхожденіе новаго, аналитическаго періода въ развитіи философіи. То же самое повторяется и въ политической области. И здѣсь мысль возвращается къ древности и идетъ по пути синтеза античныхъ понятій. «Такимъ образомъ, древнее мышленіе и новое отличаются, какъ воззрѣніемъ на государство, такъ и ходомъ своего развитія. Основные элементы политической жизни и здѣсь и тамъ одни и тѣ же; но строеніе ихъ различно. Въ древности преобладаетъ единство и гармонія, въ новомъ мірѣ—ширина и разнообразіе. Пути же мышленія прямо противоположны: одинъ есть путь постепеннаго разрушенія государства, другой—путь постепеннаго его созиданія. Древнее мышленіе отправляется отъ объекта, отъ понятія о государствѣ, какъ цѣльномъ организмѣ; субъектъ является здѣсь элементомъ разлагающимся. Новое мышленіе, напротивъ, исходитъ отъ субъекта, который строитъ изъ себя весь объективный міръ. Такимъ образомъ, конецъ древняго мышленія есть начало новаго и конецъ новаго есть возвращеніе къ началу древняго» [3]).

---

[1]) Ист. полит. уч., Т. I, стр. 12.

[2]) Страницы, посвященныя изложенію средневѣковой политической идеологіи, принадлежатъ къ лучшему, что было написано Чичеринымъ. Ср. Ист. пол. уч. Т. I, стр. 93 и сл.

[3]) Ibid., стр. 15.

Постановка культурно-исторической проблемы является однимъ изъ центральныхъ пунктовъ новѣйшаго философскаго періода,—въ отличіе отъ предыдущей эпохи образованія великихъ натуралистическихъ системъ XVII—XVIII столѣтія. И въ этомъ отношеніи Б. Н. Чичеринъ является вполнѣ сыномъ своего времени. Но въ новѣйшей философіи теорія исторической эволюціи была представлена двумя главнѣйшими направленіями: съ одной стороны, натуралистическимъ эволюціонизмомъ, стремившимся сблизить теорію эволюціоно-историческаго процесса съ эмпирическимъ естествознаніемъ и выразить ее въ натуралистическихъ понятіяхъ; съ другой стороны — панлогизмомъ Гегеля и его послѣдователей, сближающимъ историческій процессъ съ процессомъ логическимъ. До самаго послѣдняго времени первая теорія была преобладающей. Но подъ вліяніемъ новѣйшихъ логическихъ и метафизическихъ исканій философская мысль начинаетъ постепенно отъ нея отходить. Отъ натурализма мы двигаемся постепенно назадъ, къ идеализму, — къ Канту, къ Фихте, къ Гегелю. Какъ бы ни шло, однако, это движеніе, совершенно ясно, что ц ѣ л и к о м ъ мы не можемъ принять и панлогистической теоріи. Должна быть найдена какая-то средняя линія между раціонализмомъ и панлогизмомъ Гегеля и между эмпиризмомъ и натурализмомъ соціологическихъ и историческихъ теорій XIX вѣка. Что касается до исторіи философіи, то нѣкоторыя чрезвычайно удачныя формулировки проблемы въ новѣйшей западной литературѣ показываютъ, что эта линія твердо нащупана и ясно намѣчена. Въ этомъ отношеніи Чичеринъ не идетъ в п е р е д и западнаго сознанія, хотя и идетъ съ нимъ въ одномъ направленіи. Но не то въ области философіи права и ея исторіи: здѣсь почва остается совершенно нетронутой и неразработанной. Удачная мысль, что вмѣстѣ съ философіей и исторія является «органомъ» мысли политической, что поэтому философія права должна быть оріентирована на исторіи политическихъ теорій, — эта мысль, которой мы придаемъ чрезвычайно большое значеніе, развита Чичеринымъ впервые, чѣмъ и опредѣляется обще-философское значеніе его системы для современности. Дальнѣйшее проведеніе и дальнѣйшая разработка этой мысли составляетъ задачу ближайшаго времени. Рѣшеніе ея въ связи съ современными исканіями въ области методологіи культурно-историческихъ наукъ можетъ привести насъ къ нѣкоторымъ чрезвычайно важнымъ выводамъ, имѣющимъ значеніе не только для философіи права, но и для общихъ проблемъ теоріи познанія и логики.

БИБЛІОГРАФІЯ.

I.

Giordano Bruno: Opere italiane. I Dialoghi metafisici XXII + 420 (1907). II Dialoghi morali XIX+512 (1908) nuovamente ristampati con note e l'indice da Giovanni Gentile. См. Classici della filosofia moderna. Coleana di testi e di traduzioni a cura di B. Croce e G. Gentile. Bari. Gius. Laterza e Figli L. 13.

Въ переизданіи итальянскихъ сочиненій Бруно ощущалась большая необходимость. Прежнія изданія распроданы и доступны только черезъ антикваріаты. Но, помимо этого, новое изданіе желательно по той причинѣ, что оба прежнихъ изданія страдали противоположными недостатками: изданіе Вагнера (въ 1830 году)—неточностями, изданіе Лагарда (въ 1880 году)—чрезмѣрной точностью, вслѣдствіе воспроизведенія цѣликомъ устарѣвшаго и трудночитаемаго языка Бруно. Настоящее изданіе удерживаетъ точность, въ то же время дѣлая Бруно болѣе современнымъ. Кромѣ того, оно снабжено цѣлымъ рядомъ въ высшей степени полезныхъ примѣчаній, во многомъ и исторически и систематически уясняющихъ смыслъ діалоговъ. Для удобства параллельно со своей нумераціей страницъ идетъ нумерація ихъ по прежнимъ изданіямъ.—Принимая во вниманіе, что итальянскія сочиненія Бруно суть главныя его философскія произведенія, остается только горячо привѣтствовать редакціонную работу Джентилэ и надѣяться, что это новое изданіе послужитъ и у насъ въ Россіи толчкомъ къ выпуску въ свѣтъ твореній Бруно, о которыхъ мы имѣемъ доселѣ довольно смутное представленіе.

Б. Яковенко.

*

И. Кантъ. О формѣ и началахъ міра чувственнаго и умопостигаемаго.—Успѣхи метафизики. Переводъ Н. О. Лосскаго. СПб. (Труды С.-Петерб. филос. о-ва, выпускъ VI). Стр. 119. Ц. 75 коп.

*

Кантъ. Грезы духовидца, поясненныя грезами метафизика. Пер. Б. П. Бурдесъ, подъ ред. А. Л. Волынскаго. Изд. 2-е. СПб. 1911. Стр. 125. Ц. 1 р.

Переводъ этого основного доктритическаго труда Канта отличается изяществомъ и легкостью стиля. Изданъ изящно. Научнымъ, однако, его назвать нельзя, т. к. онъ часто очень неточенъ (напр., на стр. 26: «но сами по себѣ взятыя, разъ мы ихъ мыслимъ не въ связи и не разобщенными съ другими вещами, пространства въ себѣ не заключаютъ»; въ оригиналѣ: «für sich besonders aber, wo

keine anderen Dinge in Verknüpfung mit ihnen gedacht werden, und da in ihnen selbst auch nichts auseinander Befindliches anzutreffen ist, enthalten sie keinen Raum», т. е. «и такъ какъ въ нихъ самихъ нѣтъ ничего внѣположнаго»; такія же неточности на стр. 25 въ концѣ перваго абзаца 50 и др.); изобилуетъ множествомъ мелкихъ промаховъ, иногда весьма курьезныхъ (напр., «Grössenlehrer» переведено «великіе умы» вмѣсто «математики», стр. 60; «Eigendünkel»—«собственная темнота» вмѣсто «самомнѣнье», стр. 81), цѣлымъ рядомъ пропусковъ (на стр. 50 пропущено, напр., большое и очень существенное примѣчаніе), невыдержанностью терминологіи (напр., Verstand—разсудокъ и умъ). Всѣ эти недостатки особенно непріятно видѣть во второмъ изданіи, т. к. при внимательномъ редактированіи перевода ихъ было бы легко исправить. Тѣмъ не менѣе, переводъ слѣдуетъ привѣтствовать, т. к., въ общемъ, повторяемъ, переводъ хорошъ и для перваго ознакомленія съ трудомъ Канта вполнѣ достаточенъ.

С. Гессенъ.

*

Ioh. Gottl. Fichte: Wissenschaftslehre aus demIahre 1801 und 1804, herausgegeben von Fritz Medicus. Fritz Eckardt's Verlag. 1908. (См. IV томъ I. G. Fichtes Werke. Auswahl in sechs Bänden mit mehreren Bildnissen Fichtes, herausgegeben und eingeleitet von Fritz Medicus). M. 4.

Наукоученіе отъ 1804, до сихъ поръ напечатанное только въ рѣдкомъ и дорогомъ Nachlass'ѣ, появилось теперь въ свѣтъ, и въ общей серіи произведеній Фихте, и отдѣльной книжкой. Наукоученіе отъ 1804 года не пользовалось до сихъ поръ популярностью. Главнымъ произведеніемъ Фихте принято считать Наукоученіе отъ 1794 г. Между тѣмъ это не только несправедливо, а прямо-таки незаконно. То, что заключается въ Наукоученіи отъ 1794 г. въ формѣ несистематической и сбивчивой, при наличности недостаточно глубокаго осознанія проблемы абсолютнаго въ цѣломъ, въ Наукоученіи отъ 1804 г. получаетъ систематическую и законченную форму борьбы съ этой проблемой, въ которой Фихте показываетъ себя прямымъ (безъ посредства Шеллинга) отцомъ Гегелевской діалектики. На самомъ дѣлѣ, Наукоученіе отъ 1804 г. представляетъ собою могучее, почти безпримѣрное въ исторіи философіи, стараніе постичь абсолютное, какъ оно есть, сдѣлать его окончательно имманентнымъ, несмотря на его существенно-трансцендентную природу. Эта внутренняя ирраціональность абсолютнаго, сочетанная съ требованіемъ его безусловной раціонализаціи, обнаруживается въ Наукоученіи отъ 1794 г. только безсознательно. Въ Наукоученіи же отъ 1804 года она выдвигается съ полнымъ сознаніемъ, благодаря чему стараніе побѣдить ее и раціонализировать пріобрѣтаетъ характеръ систематическій. Система такого старанія есть система философіи. Постигнутое, абсолютное всегда снова исчезаетъ изъ рукъ постигающаго, чтобы вновь вызвать старанія постиженія. Абсолютное есть постоянное качаніе между субъектомъ и объектомъ, ихъ общій индиферентированный моментъ. Гегелю оставалось только придать чисто формальный характеръ этой діалектикѣ, чтобы получить свою безсмертную «Логику». Но въ то время, какъ Гегелевская «Логика» въ ея мертвенномъ, все живое убивающемъ, схематизмѣ потопляетъ всякое желаніе дальнѣйшей борьбы съ абсолютнымъ, Фихтевское наукоученіе отъ 1804 года, несмотря на свое убѣжденіе въ томъ, что оно заключаетъ въ себѣ уже это абсолютное, сохраняетъ проблему постиженія абсолютнаго во всей ея неприкосновенности. Въ немъ видно, насколько недостаточно рѣшеніе, данное Гегелемъ, до какой степени далеки мы еще отъ того, чтобы постигнуть абсолютное въ его собственномъ существѣ. Всякій, кто проникнется грандіозной умственной борьбой, которую ведетъ

здѣсь Фихте съ проблемой абсолютнаго, пойметъ, какъ важно для нашего времени Наукоученіе отъ 1804 года, какъ «своевременно» оно теперь и какъ тѣсно связано оно, само того не зная, съ проблемой психологизма, этой вѣчной проблемой постиженія абсолютнаго, до осознанія которой поднялось только наше время. Счастливая идея издать вслѣдъ за твореніями Шеллинга творенія Фихте близка уже къ осуществленію. До сихъ поръ издано четыре тома изъ шести предполагавшихся. Правда, это новое изданіе сочиненій Фихте неполно. Но, конечно, и его надо очень привѣтствовать. Тѣмъ болѣе, что изданіе это выполняется съ большой редакторской обстоятельностью и большимъ издательскимъ вкусомъ.

Я.

*

Бенедиктъ Спиноза. Политическій трактатъ. Пер. съ латинскаго А. Б. Ставскаго, подъ ред. и съ предисловіемъ Е. В. Спекторскаго. Варшава. 1910. Стр. 123. Ц. 1 р.

*

И. В. Кирѣевскій. Полное собраніе сочиненій въ двухъ томахъ, подъ редакціей М. Гершензона. Книгоиздательство «Путь». Цѣна 4 р.

Нѣтъ сомнѣнія, что И. В. Кирѣевскій является однимъ изъ самыхъ крупныхъ русскихъ мыслителей. Въ бѣглыхъ контурахъ, которыми онъ только намѣтилъ свое философское міросозерцаніе, уже одинаково четко видны и наиболѣе глубокія прозрѣнія русской мысли, и ея наиболѣе роковыя заблужденія, и, что важнѣе всего, глубинная и неизбѣжная, а отнюдь не произвольная, какъ это утверждается М. О. Гершензономъ, связь тѣхъ и другихъ.

Въ виду всего сказаннаго ясно, что переизданіе его сочиненій являлось крайнею необходимостью и ближайшимъ долгомъ ревнителей русской мысли. Какъ уже было показано, редакторская работа не вполнѣ удовлетворяетъ требованіямъ полноты и научной объективности. Но эти недостатки слишкомъ незначительны, чтобы серьезно умалить значеніе появившихся трудовъ И. В. Кирѣевскаго.

Ѳ. Степунъ.

*

Проф. В. С. Серебрениковъ. Лейбницъ и его ученіе о душѣ человѣка. Петербургъ. 1908. X+366.

Превосходный образцовый историко-философскій трудъ! Систематичное и ясное изложеніе, полнѣйшая освоенность съ Лейбницемъ, идеальная обстоятельность изслѣдованія, спокойная увѣренность слова. Чего же больше? Особенно для насъ, русскихъ, столь еще бѣдныхъ на обстоятельныя изслѣдованія изъ области исторіи философіи. Про трудъ проф. Серебреникова можно съ глубокимъ удовлетвореніемъ сказать, что именно такого рода трудами должна быть насаждаема и будетъ насаждена у насъ въ Россіи истинная философская традиція.

Но не только этой, такъ сказать, педагогической стороною цѣненъ трудъ проф. Серебреникова. У него есть другая сторона, дѣлающая его цѣннымъ е в р о п е й с к и. Во-первыхъ, это единственное полное, детальное и глубоко продуманное изложеніе ученія Лейбница о душѣ человѣческой. Во-вторыхъ, въ немъ впервые обстоятельно и исчерпывающе изслѣдована зависимость Лейбница отъ Гоббеса. Въ-третьихъ, въ немъ солидно обосновывается до сихъ поръ еще очень мало распространенная мысль о томъ, что полемика Лейбница противъ Локка зиждется въ значительной степени на недоразумѣніи, на недостаточномъ знакомствѣ Лейбница съ ученіемъ Локка. Все

это дѣлаетъ трудъ проф. Серебреникова однимъ изъ лучшихъ трудовъ о Лейбницѣ вообще. Само собою разумѣется, что желательно его появленіе на нѣмецкомъ языкѣ съ соотвѣтствующими второстепенными измѣненіями.

Несмотря на солидное подтвержденіе своихъ взглядовъ на взаимоотношеніе между философіями Лейбница и Локка многочисленными цитатами, проф. Серебренниковъ, думается, неправильно освѣщаетъ это взаимоотношеніе. Локкъ въ психологіи и теоріи познанія выраженный сенсуалистъ. Для него познаніе и начинается съ ощущенія и развивается изъ него при помощи нѣкоторыхъ умственныхъ способностей. Для Лейбница познаніе вообще не начинается и не развивается въ этомъ психологическомъ смыслѣ. Для него развивается только процессъ познанія, выявляющій абсолютныя значимости самого познанія. Для Локка познаніе исчерпывается психическимъ генезисомъ его изъ первичныхъ впечатлѣній. Если это познаніе въ его развитой формѣ и походитъ на то, что считаетъ Лейбницъ системой познанія, то только съ внѣшней стороны и по недоразумѣнію: противорѣча самому себѣ и не додумывая своихъ мыслей до конца, Локкъ старался прикрыть свой безнадежный сенсуализмъ маской мнимо-возможной на его почвѣ системы необходимаго знанія. Для Лейбница же психическій генезисъ познанія есть путь индивидуальной души къ системѣ виртуально-прирожденныхъ ей знаній. Прирожденною душѣ является у Лейбница не столько способность души познавать, сколько то, что познается, сама система знаній (напр., математика въ ея цѣломъ). Въ то время, какъ для Локка метафизика исчерпывается психологіей, для Лейбница, какъ и для каждаго изъ предшествовавшихъ ему носителей міровой философской традиціи, психологія есть только преддверье къ метафизикѣ. Душа, развивающаяся до раціональныхъ знаній, остается у Локка обыкновенной психикой; у Лейбница же она подымается до міровой души, до абсолютнаго духа. Соотвѣтственно этому, виртуальная прирожденность у Локка психична, у Лейбница—метафизична. Послѣ Лейбница, Канту оставался только одинъ шагъ, чтобы изъ Лейбницеваго «виртуальнаго прирожденія» получить трансцендентальное a priori. Послѣ Канта Гегелю нужно было сдѣлать только одинъ шагъ, чтобы истолковать апріорный познавательный процессъ, какъ процессъ детерминаціи абсолютно-неопредѣленнаго, т.-е. какъ апріорно-понятый Лейбницевскій процессъ раскрытія виртуально-прирожденнаго въ систему законченнаго знанія. Между Лейбницемъ и Локкомъ существуетъ, такимъ образомъ, глубокое принципіальное различіе.

Въ связи съ этимъ стоитъ и другая неправильность въ толкованіи проф. Серебренниковымъ Лейбница: онъ хочетъ понимать философію этого послѣдняго съ точки зрѣнія его ученія о душѣ. Но, во-первыхъ, ученію о душѣ по важности нисколько не уступаетъ у Лейбница ученіе о всеобщей характеристикѣ, о scientia generalis, объ абсолютномъ апріорномъ знаніи. Во-вторыхъ, проф. Серебренниковъ стремится оттѣнить, такъ сказать, эмпирическую сторону ученія о душѣ, тогда какъ на дѣлѣ главнымъ пунктомъ въ ученіи Лейбница о душѣ является чисто-метафизическое утвержденіе: душа есть монада. Въ-третьихъ, при эмпирической интерпретаціи Лейбницева ученія о душѣ, само собою приходитъ на умъ сближеніе его съ Локковымъ ученіемъ и сопряженное съ этимъ нарушеніе принципа престабилированной гармоніи и полнѣйшей замкнутости монадъ, благодаря допущенію воздѣйствія внѣшнихъ тѣлъ на душу (см. стр. 181, 231, 282). Это послѣднее допущеніе у Лейбница проф. Серебренниковъ объясняетъ съ большими натяжками. Непослѣдовательность Лейбница въ этомъ пунктѣ слишкомъ очевидна. Оставляя въ сторонѣ эту натянутость интерпретаціи, за подробное изслѣдованіе эмпирической стороны Лейбницева ученія о душѣ приходится быть въ высшей степени благодарнымъ проф. Серебренникову. Ибо его

обстоятельное и поразительно ясное изложеніе дѣлаетъ совершенно очевиднымъ, откуда ведетъ свои начала Кантова «субъективная дедукція» перваго изданія «Критики», откуда растетъ Фихтевская «дедукція представленія» и откуда взялась, въ концѣ-концовъ, Гегелевская «феноменологія духа», а за нею и Гегелевская «діалектика».

Приложенный къ труду проф. Серебреникова указатель литературы о Лейбницѣ не можетъ, конечно, претендовать на полноту. Въ немъ нѣтъ почти никакихъ указаній на итальянскую литературу. Въ немъ отсутствуетъ, напр., замѣчательная работа Соломона Маймона, касающаяся непосредственно Лейбница: Ueber die Progressen der Philosophie (1792); въ немъ нѣтъ, напр., работы Герланда: Der Gottesbegriff bei Leibnitz (1907), и т. д., и т. д.

Б. Яковенко.

*

Wladyslaw Tatarkiewicz: Die Disposition der Aristotelischen Principien. (Philosophische Arbeiten, herausgegeben von H. Cohen u. P. Natorp), Giessen 1910, IV B. II. Heft s. 102.

Авторъ, ученикъ Когена и Наторпа, исходитъ въ своемъ изслѣдованіи изъ того критическаго пониманія Платонова идеализма, которое составляетъ одну изъ характерныхъ особенностей Марбургской школы. Казалось бы, что нельзя было выбрать болѣе неблагопріятной точки зрѣнія для правильной и безпристрастной оцѣнки положительныхъ сторонъ Аристотелевой философіи. Если Платонъ—родоначальникъ научнаго идеализма, то Аристотель—самый яркій представитель догматической метафизики. Однако, изслѣдованіе г. Татаркевича убѣждаетъ насъ въ противномъ. Посредствомъ весьма обстоятельнаго, но никогда нетеряющагося въ деталяхъ анализа, оно раскрываетъ передъ нами всю сложность и многогранность Аристотелева мышленія, все многообразіе проникающихъ его систему логическихъ и метафизическихъ тенденцій и доказываетъ такимъ путемъ лишній разъ, сколь неудовлетворительны и односторонни тѣ схематическія опредѣленія, которыми обыкновенно пользуются для характеристики философскаго credo великихъ мыслителей. Въ результатѣ этого анализа оказывается, что почти всѣ принципы Аристотелевской онтологіи, которые принято считать исконно-метафизическими и догматическими, заключаютъ въ себѣ весьма цѣнные, чисто-логическіе мотивы. Главная мысль г. Татаркевича, которой его изслѣдованіе по преимуществу и обязано богатствомъ положительныхъ выводовъ, сводится къ тому, что основныя понятія Аристотелевой метафизики не могутъ быть поставлены всѣ въ одинъ рядъ и разсматриваемы, какъ равноправные и равноцѣнные элементы одного систематическаго цѣлаго. Нѣтъ, они распадаются на отдѣльныя болѣе или менѣе обособленныя группы, изъ которыхъ каждая представляетъ особую ступень, особую фазу внутренняго развитія всей системы. Первая группа, къ которой относятся 10 категорій, намѣчаетъ лишь главнѣйшія проблемы, рѣшеніемъ которыхъ должна заняться метафизика. Слѣдующая (τ ὅδε τι, ὑποκείμενον) имѣетъ цѣлью точнѣе опредѣлить и выдѣлить центральную проблему метафизики—проблему субстанціи (οὐσία,) вещности, а всѣ дальнѣйшія (εἶδος-μορφὴ-ὕλη, ἀνάγκη-τέλος, ἐνέργεια-δύναμις и наконецъ πρωτον κινοῦν) даютъ уже рѣшенія этой проблемы, при чемъ каждое послѣдующее рѣшеніе дополняетъ и углубляетъ предшествующее сообразно съ систематическимъ развитіемъ самой проблемы. Особенно интересны главы, посвященныя анализу понятій εἶδος, ὕλην ἐνέργεια.

Форма изложенія, отличаясь простотой и ясностью, не лишена извѣстнаго изящества.

В. С.

II.

Emil Lask. Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form. Tübingen (I. C. B. Mohr). 1911. S. 276. Цѣна 6 марокъ.

Не будетъ преувеличеніемъ сказать, что эта небольшая книга является однимъ изъ самыхъ интересныхъ (какъ сама по себѣ, такъ и въ симптоматическомъ отношеніи) явленій нѣмецкой философской литературы послѣднихъ лѣтъ. Проблема ирраціональнаго (сильно занимавшая Л. уже въ его первой книгѣ Fichtes Idealismus und die Geschichte 1902), съ одной стороны, и проблема абсолютно-раціональнаго, чисто логическаго—съ другой, привели автора ея къ той точкѣ зрѣнія «трансцендентально-логическаго формализма», которая снимаетъ всю противоположность раціонализма—ирраціонализма въ самой широкой ея постановкѣ. Исходнымъ пунктомъ изслѣдованія Л. является противоположность чувственнаго бытія и нечувственной значимости, столь рѣзко выявленная въ трудахъ современныхъ нѣмецкихъ логиковъ, въ особенности Риккерта. Первое является предметомъ эмпирическаго знанія, вторая—философскаго. Оба вида знанія имѣютъ одну и ту же структуру: понятіе знанія едино. Если предметъ эмпирическаго знанія оформленъ логически, т. е. категоріально (при чемъ сама категорія не относится уже къ чувственному бытію, а къ міру нечувственной значимости, являющемуся предметомъ философскаго знанія), то и сама нечувственная значимость, будучи предметомъ философскаго знанія, должна быть логически оформлена. Форма чувственнаго бытія, являющаяся предметомъ философскаго знанія, становится для этого послѣдняго въ свою очередь матеріаломъ и, какъ таковой, должна имѣть свою форму. Изслѣдовать форму формы, познать значущую форму чувственнаго міра, какъ предмета философскаго знанія—вотъ задача л о г и к и философіи, которою надо дополнить единственно признаваемую донынѣ логику наукъ о бытіи. Проблему категорій надо изъ чувственной сферы распространить на нечувственную и тѣмъ сдѣлать дѣйствительно безграничнымъ господство логическаго. Понятіе формы формы, для поверхностнаго взора представляющееся излишнимъ умствованіемъ, становится особенно плодотворнымъ при примѣненіи его къ проблемѣ нелогическихъ (напр., этическихъ или эстетическихъ) формъ: оно оберегаетъ отъ интеллектуализированія этики и эстетики, а вмѣстѣ съ тѣмъ объясняетъ возможность знанія объ этихъ областяхъ. Изучаемыя философскими науками этическая и эстетическая формы, сами не будучи логическими, оформлены логической формой, что дѣлаетъ возможнымъ знаніе о нихъ (совершенно аналогично тому, какъ нелогическій чувственный матеріалъ становится предметомъ эмпирическаго знанія въ силу своей логической оформленности въ категоріяхъ, изучаемыхъ логикой). Это позволяетъ распространить господство логическаго на всю область мыслимаго, а съ другой стороны, оберегаетъ насъ отъ раціонализма, интеллектуализирующаго само с о д е р ж а н і е мыслимаго. «Не панлогизмъ, но панархія логоса». «Ирраціональность матеріала, но не ирраціонализмъ; раціональность формы, но не раціонализмъ». Такимъ образомъ, не только переносится на область нечувственнаго Кантовское понятіе формы и категоріи, но и снимается въ области нечувственнаго противоположность ирраціонализма-раціонализма, аналогичная снятой Кантомъ въ области чувственнаго бытія противоположности сенсуализма-раціонализма. Но при этомъ отпадаетъ столь характерное для кантіанства ограниченіе значимости и примѣненія нечувственныхъ категорій міромъ чувственнаго бытія. Эта «догма» Канта отпадаетъ тотчасъ же, если проблему

категорій примѣнить къ самому Кантовскому критицизму. Вмѣстѣ съ тѣмъ отпадаетъ Кантовскій раціонализмъ въ этикѣ, эстетикѣ, философіи, религіи. «Теорія познанія», такимъ образомъ, не можетъ рѣшать вопроса о возможности или невозможности метафизики, ибо она не можетъ рѣшить, имѣется или не имѣется сверхчувственное бытіе. Но, съ другой стороны, если возможна метафизика сверхчувственнаго, то, значитъ, имѣются категоріи и логика сверхчувственнаго (что единственно важно Ласку, для котораго метафизика сверхчувственнаго остается весьма проблематичной). Слѣдуетъ при этомъ замѣтить, что докантовская метафизика природы, какъ касающаяся чувственнаго бытія, всецѣло отвергается Ласкомъ. Психофизическая проблема, напр., всецѣло распредѣляется между логикой и эмпирическими науками (совершенно въ Кантовомъ смыслѣ). Такимъ образомъ, трудъ Ласка отнюдь не означаетъ реставрацію метафизики противъ Канта. Онъ, наоборотъ, означаетъ продолженіе кантіанства въ сторону новаго типа метафизики, одинаково отличной, какъ отъ эмпирическаго знанія, такъ и отъ формальной философіи и вмѣстѣ съ первымъ вкрапленной въ эту послѣднюю. Въ краткой рецензіи нельзя передать всего богатаго содержанія труда Ласка. Упомянемъ интересную теорію дифференцированія формы черезъ матерію, ученіе о рефлексивныхъ формахъ, пріобрѣтающее особенное значеніе въ связи съ современными домогательствами формальной логики и логистики, а также заключительную историческую главу, въ которой Л. даетъ особенно подробный анализъ Плотина (впервые распространившаго проблему категоріи на нечувственный—правда *сверх*чувственный—міръ и постольку являющагося предшественникомъ выставляемой Ласкомъ теоріи) и Канта, а также новую (положительную) оцѣнку средневѣковой философіи. Вся книга насыщена исторіей. Чувствуется, что авторъ ея не только знакомъ, но и п о н я л ъ главнѣйшія современныя теченія философіи. Его теорія не чужда имъ, но восприняла ихъ въ себя и переработала. Въ этомъ смыслѣ она симптоматически важна, какъ признакъ новаго философскаго подъема. Въ дальнѣйшемъ «Логосу», навѣрное, еще не разъ придется возвращаться къ ней. *С. Гессенъ.*

*

П. Н а т о р п ъ. «Философская пропедевтика» (общее введеніе въ философію и основныя начала логики, этики и психологіи). Переводъ съ третьяго нѣмецкаго изд. подъ редакц. и съ пред. Б. А. Фохта. М. 1911.

Настоящее введеніе въ философію прежде всего должно быть характеризовано какъ с и с т е м а т и ч е с к о е, т.-е. какъ такое, которое не является конспектомъ всевозможнѣйшихъ философскихъ теченій и взглядовъ, а даетъ вполнѣ законченное и цѣльное изложеніе основныхъ положеній критической философіи. Опираясь въ своихъ исходныхъ пунктахъ на Канта, оно знакомитъ читателя въ то же время и съ современнымъ нео-к антіанскимъ теченіемъ такъ-называемой Марбургской школы, представителями которой являются Когенъ и самъ Наторпъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ она даетъ намъ въ сжатомъ видѣ общую схему отдѣльныхъ философскихъ дисциплинъ, которыхъ Наторпъ подобно Когену насчитываетъ пять. Изъ нихъ три основныя: логика, этика и эстетика; затѣмъ идетъ философія религіи, выясняющая отношеніе религіи къ этимъ тремъ дисциплинамъ и, наконецъ, психологія, изслѣдующая саму субъективность сознанія и завершающая такимъ образомъ систему критической философіи.

Благодаря своему единству и законченности данное «Введеніе» является особенно цѣннымъ для всякаго, кто впервые вступаетъ въ область философскаго мыш-

ленія, чему весьма содѣйствуетъ безукоризненный и литературный переводъ, выполненный подъ редакціей Б. А. Фохта.

А. М.

*

И. И. Лапшинъ. Проблема «чужого я» въ новѣйшей философіи. Спб., 1910 г. Стр. 193+V. Ц. 1. р 40 к.

Тѣсно связанная съ проблемами гносеологическаго субъекта, солипсизма, различія между внѣшнимъ и внутреннимъ воспріятіемъ данности, проблема «чужого я», естественно, занимаетъ центральное мѣсто въ современной философіи. Даже тѣ мыслители, которые явно не посвящали ей спеціальныхъ трудовъ и главъ, въ сущности такъ или иначе рѣшали ее, вынужденные къ тому логическимъ развитіемъ самой философской мысли. У насъ въ Россіи проблемѣ «чужого я» особенно посчастливилось благодаря вышедшему въ 1892 г. изслѣдованію проф. А. И. Введенскаго: «О предѣлахъ и признакахъ одушевленія», вызвавшему оживленную полемику, въ которой приняли участіе Лопатинъ, Гротъ, С. Трубецкой, Э. Радловъ. Это же изслѣдованіе послужило отправнымъ пунктомъ для большого труда И. И. Лапшина, первая (подготовительная) часть котораго, печатавшаяся сначала въ «Журн. Мин. Нар. Просвѣщенія», вышла недавно отдѣльной книжкой. Въ этомъ изслѣдованіи, обнаруживающемъ громадную эрудицію автора, собранъ крайне цѣнный матеріалъ для систематическаго рѣшенія проблемы «чужого я» съ критической точки зрѣнія, обѣщаннаго авторомъ во второй части его труда. Всѣ излагаемыя и разбираемыя философскія системы распредѣлены авторомъ на семь основныхъ группъ, къ которымъ затѣмъ присоединяется детальное изложеніе и отчасти критика теорій, возникшихъ на почвѣ критицизма. Принципъ этой классификаціи, тѣсно связанный съ систематическимъ рѣшеніемъ вопроса, будетъ данъ авторомъ во второй части, которая явится, такимъ образомъ, оправданіемъ первой. Это систематическое рѣшеніе уже намѣчается и состоитъ, повидимому, въ снятіи самой проблемы, какъ обусловленной ложными предпосылками. Но и независимо отъ этой второй части, обѣщающей быть очень интересной, трудъ И. И. Лапшина представляется весьма цѣннымъ по обилію матеріала и систематичности и ясности изложенія. Къ сожалѣнію, недостаточно полно изложены теоріи чистаго трансцендентализма (Когенъ, Риккертъ) и крайняго интуитивизма (Бергсонъ, отчасти Лосскій). Что авторы эти не обращали спеціально вниманіяна проблему «чужого я»,—не можетъ въ данномъ случаѣ служить оправданіемъ: рѣшенія этой проблемы, стоящей въ центрѣ философскаго умозрѣнія, даны у нихъ всѣхъ ихъ системами и не должны были быть игнорируемы И. И. Лапшинымъ, цѣлью котораго было, по его же словамъ, не историческое изложеніе теорій «чужого я», но систематическая сводка матеріала для самостоятельнаго рѣшенія проблемы.

С. Гессенъ.

*

Анри Бергсонъ. Время и свобода воли. (Essai sur les données immédiates de la conscience). — Введеніе въ метафизику. Переводъ подъ ред. С. І. Гессена. М. Изд. «Русской Мысли». Стр. 238. Ц. 1 р. 50 к.

*

Max Wundt: Der Intellectualismus in der griechischen Ethik, Leipzig. 1907. S. 103.

Это изслѣдованіе, посвященное спеціальному вопросу греческой этики, почти цѣликомъ вошло въ «исторію греческой этики» того же автора. Тѣмъ не менѣе, оно не утратило своей цѣнности, такъ какъ обладаетъ существеннымъ достоинствомъ, котораго какъ разъ недостаетъ у капитальнаго труда М. Вундта: ясностью изложенія и точностью въ постановкѣ и формулировкѣ изучаемой проблемы.

Интеллектуализмъ въ греческой этикѣ проистекаетъ—по мнѣнію Вундта—изъ трехъ различныхъ источниковъ: 1) изъ нравственныхъ воззрѣній гомеровскаго эпоса, прославляющаго благоразуміе и разсудительность, какъ добродѣтель, укрощающую и подавляющую безудержность и неумѣренность (ὕβρις) человѣческихъ страстей и вожделѣній; 2) изъ широко распространившихся въ VI в. религіозно-мистическихъ представленій о мудрости, какъ о богооткровенномъ знаніи; 3) изъ житейскаго понятія ἀρετή, какъ практическаго разумѣнія (типичный представитель этой формы интеллектуализма—Сократъ). Эти три формы этическаго интеллектуализма развиваются сначала самостоятельно, затѣмъ сливаются, соединяются и порождаютъ все многообразіе нравственно-философскихъ ученій античности, начиная отъ Сократа и Платона и кончая Плотиномъ, Ямблихомъ и Прокломъ.

Всѣ свои положенія Вундтъ поясняетъ и подкрѣпляетъ многочисленными цитатами. Правда, многіе изъ его выводовъ являются спорными, и самая проблема интеллектуализма въ греческой этикѣ имъ далеко не исчерпана. Тѣмъ не менѣе изслѣдованіе Вундта заслуживаетъ самаго серьезнаго вниманія, какъ первая попытка представить эту фундаментальную проблему античной этики въ ея имманентномъ историческомъ развитіи.

М.

III.

Dr. Hugo Dingler. Grenzen und Ziele der Wissenschaft. Leipzig 1910, стр. 125.

Эта небольшая книжка представляетъ собою краткое изложеніе взглядовъ автора, которые найдутъ себѣ болѣе полное выраженіе въ имѣющей вскорѣ появиться большой книгѣ объ основахъ геометріи. «Границы и цѣли науки» посвящены Маху и Оствальду... Оба они оказали рѣшающее вліяніе на философію д-ра Динглера. Въ основу его эскиза теоріи наукъ положенъ Маховскій принципъ экономіи мышленія, а сама эта теорія принимаетъ въ изложеніи своего автора характеръ чисто описательный. Напрасно было бы искать здѣсь подлинно гносеологическаго метода изслѣдованія: авторъ не конструируетъ понятіе науки, онъ даже не анализируетъ его гносеологическихъ предпосылокъ,—онъ лишь описываетъ черты, отличающія науку отъ всего, что не есть наука, и въ связи съ тѣмъ самое понятіе науки получается у него путемъ простого отвлеченія типическихъ чертъ процесса научнаго изслѣдованія. Поэтому, мы имѣемъ здѣсь дѣло не столько съ «теоріей» науки, сколько съ психологіей научнаго творчества, и съ этой стороны книжка можетъ заинтересовать систематичностью и стройностью своего изложенія. Весь процессъ научнаго познанія д-ръ Динглеръ разсматриваетъ подъ угломъ функціональной теоріи причинности. Главное положеніе его гласитъ: «изслѣдованіе и покореніе дѣйствительности опытными науками есть процессъ, представляющій величайшее сходство и аналогію съ тѣмъ, что называется «разложеніемъ функціи въ рядъ»». По той же аналогіи научная работа распадается на два момента: на объясненіе и воспроизведеніе извѣстнаго явленія. Въ этомъ сущность «логической» и «мануальной» конструкціи явленій. Всякое научное изслѣдованіе должно быть направлено на отысканіе элементарныхъ процессовъ и достиженіе наипростѣйшихъ предположеній. И въ этихъ предѣлахъ научное творчество безгранично, но по той же причинѣ и безконечно. Въ указанной цѣли «наука приближается постоянно, но никогда не достигаетъ ея абсолютно, т.-е. достигаетъ ее «въ безконечности». Это движеніе въ безконечности есть движеніе «къ идеалу».

Г. Гордонъ.

Генрихъ Риккертъ. Науки о природѣ и науки о культурѣ. Переводъ со второго, совершенно переработаннаго, нѣмецкаго изданія подъ редакціей и со вступительной статьей С. І. Гессена. Спб. изд. «Образованіе». 1911. Стр. 195. Ц. 85 к.

*

Küchiro Soda, Sho-Cakushi, Doctor der Staatswissenschaften. Geld und Wert. Eine logische Studie. Tübingen 1909. S.s. IX—176 (I. C. B. Mohr).

Въ противность господствующему у экономистовъ-теоретиковъ психологизму, японскій ученый стремится вывести политическую экономію на правильную дорогу при помощи логики экономическаго мышленія. Отправляясь отъ критики наиболѣе замѣчательныхъ ученій о деньгахъ (при чемъ на первый планъ авторомъ выдвинуты: К. Книсъ, Г. Зиммель и Г. Кнаппъ), авторъ доказываетъ, что деньги и денежныя цѣны суть нѣчто логически самостоятельное по отношенію къ цѣнности: признаки денегъ нельзя вывести изъ явленій оцѣнки. Цѣнность всегда субъективна; наоборотъ, объективность есть основной и въ концѣ-концовъ единственный признакъ денегъ. Цѣнность каждой вещи для даннаго субъекта есть единое, недѣлимое, психологическое явленіе; наоборотъ, деньги и цѣны суть дѣлимыя, количественно сравнимыя, и только количественно сравнимыя величины. Только въ деньгахъ, какъ объективномъ выраженіи цѣнности, создается логическая основа для выдѣленія хозяйственной цѣнности изъ міра разнообразныхъ субъективныхъ оцѣнокъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и основа для выдѣленія самостоятельной науки политической экономіи. Фактически изучаемыя экономистами проблемы политической экономіи не могутъ имѣть никакого смысла внѣ связи съ понятіемъ денегъ, — какъ логической предпосылкой всѣхъ экономическихъ понятій. Роковая ошибка господствующихъ ученій заключается въ игнорированіи этой связи. Проблема денегъ, по убѣжденію автора, есть основная и центральная проблема политической экономіи.

Книга японскаго автора проникнута серьезнымъ научнымъ настроеніемъ, содержитъ много интересныхъ мыслей, и нѣкоторыя изъ ея основныхъ идей слѣдуетъ признать цѣнными для политической экономіи. Защита логической самостоятельности признаковъ денежнаго хозяйства по отношенію къ явленіямъ субъективной оцѣнки, съ точки зрѣнія пишущаго эти строки, является положительнымъ вкладомъ въ науку.

Въ заключеніе упомяну, что съ выводами автора относительно проблемы денегъ, какъ центральной проблемы политической экономіи, во многомъ сходятся выводы, изложенные въ моей работѣ «Деньги и денежная власть» (СПб. 1910).

Въ посвященіи, обращенномъ къ проф. К. І. Фуксу, японскій ученый въ трогательныхъ выраженіяхъ говоритъ о своемъ благоговѣйномъ уваженіи къ нѣмецкой философской мысли и о своей благодарности нѣмецкой наукѣ.

А. Рыкачевъ.

IV.

Эллисъ. Русскіе символисты. Книгоиздательство «Мусагетъ.» Цѣна 2 р.

Въ трехъ очеркахъ, посвященныхъ Бальмонту, Брюсову и Бѣлому и написанныхъ, къ сожалѣнію, далеко не съ одинаковой силой характеристики (Бальмонтъ насъ мало удовлетворяетъ, Брюсовъ много лучше; Бѣлый почти совсѣмъ хорошъ, мѣстами блестящъ), авторъ отнюдь не ограничивается разборомъ лишь переименованныхъ поэтовъ. Попутно онъ, правда, бѣгло, но иногда очень мѣтко очерчиваетъ не

только художественные облики и другихъ русскихъ символистовъ (Мережковскій, Гиппіусъ, Сологубъ, Вяч. Ивановъ, Ал. Блокъ, Кузьминъ, Серг. Соловьевъ, Волошинъ и т. д.), но отмѣчаетъ также и всѣ главные этапы въ отношеніи русской критики къ новому искусству (Соловьевъ, Михайловскій, Буренинъ, Волынскій), рисуетъ быстрыми, но рѣзкими штрихами смѣну общественныхъ настроеній и вкусовъ и регистрируетъ заслуги нѣкоторыхъ журналовъ и издательствъ въ дѣлѣ развитія молодой символической школы. Все это, въ связи съ тѣмъ, что авторъ предпосылаетъ своему анализу русскаго символизма довольно обширный очеркъ символизма западнаго, дѣлаетъ изъ его 3-хъ статей въ нѣкоторомъ родѣ почти что исторію русскаго символическаго движенія. Исторіей книга Эллиса можетъ быть названа также и потому, что она написана съ опредѣленной точки зрѣнія, являющейся одновременно и эстетическимъ убѣжденіемъ автора, и τέλος'омъ рисуемаго имъ литературнаго движенія. Основателемъ символизма авторъ считаетъ Платона. Его величайшими пророками въ современности, Гёте и Шопенгауэра, Ницше и Вагнера.

Теоретической предпосылкой символизма является ученіе о двухъ мірахъ: мірѣ сущностей и мірѣ явленій. Его величайшею задачею пророческое прозрѣніе и художественное закрѣпленіе «ноумена» въ «феноменѣ».

Къ этой цѣли и движется русскій символизмъ. Самочинный эстетизмъ уступаетъ мѣсто самодовлѣющему искусству, которое въ концѣ своего развитія неминуемо приводитъ къ творчеству жизни и религіи. «Отрѣшенное грезеніе» Бальмонта о мірѣ идей превращается у Брюсова въ ихъ «сосредоточенно созерцательное постиженіе». Въ «экстатическомъ сліяніи» съ Абсолютомъ приближается Бѣлый къ исполненію величайшихъ завѣтовъ символизма.

Отмѣтимъ, наконецъ, еще двѣ характерныя черты книги: 1) ея философская сторона крайне слаба: авторъ, напр., совершенно произвольно выдвигаетъ, какъ одного изъ величайшихъ основателей символизма, Шопенгауэра, не говоря ни одного слова, о гораздо болѣе значительныхъ въ этомъ отношеніи эстетическихъ ученіяхъ Шиллера, Шеллинга и бр. Шлегель; также неосновательно и не критично стираетъ онъ зачастую всякую грань между философской эстетикой и нѣкоторыми доктринами оккультизма. 2) Анализъ символическихъ произведеній данъ авторомъ въ формахъ символическаго же метода, а потому вотъ что будетъ недоумѣніемъ для многихъ: анализируя символическія произведенія, авторъ набрасываетъ на нихъ свой анализъ, какъ новые символическіе покровы; отсюда тотъ странный результатъ, что разборъ и характеристика автора, уясняя первоначально подлежащій изслѣдованію предметъ, попутно творятъ новый объектъ анализа. Этотъ «второй» анализъ авторомъ не производится, въ чемъ и заключается нѣкоторая непонятность и неудовлетворительность его книги.

Впрочемъ оба недостатка книги настолько откровенны, что быть-можетъ, они не недостатки—а лишь характерная особенность.

Ѳ. Степунъ.

V.

Николай Бердяевъ. Философія свободы. Книгоиздательство «Путь». Цѣна 2 р.

Книга Н. А. Бердяева, которая не есть, какъ о томъ заявляетъ предисловіе, анализъ проблемы свободы воли, а представляетъ разсужденія освобожденнаго въ мистикѣ человѣка, распадается на 2 части: на болѣе философскую и болѣе богословскую. Послѣдующія замѣчанія относятся прежде всего къ первой части.

Цѣнность всякой книги измѣряется двумя моментами: 1) тѣмъ, что она утверждаетъ, какъ свою высшую правду, 2) тѣмъ, какъ она эту правду оправдываетъ: поло-

жительно, въ примѣненіи къ цѣлому ряду вопросовъ, отрицательно—въ борьбѣ съ чужими мнѣніями. Правду Н. А. Бердяева анализировать и критиковать нельзя. Въ силу своей религіозной природы она такова, что человѣкъ въ ней или пребываетъ: тогда надо говорить не о ней, какъ о пути и методѣ, а уже прямо о томъ, что она вскрываетъ; или же не пребываетъ, тогда опять-таки о ней говорить нельзя, ибо человѣку не должно говорить о томъ ,что ему непонятно и недоступно. Эта правда Н. А. Бердяева сводится къ ученіямъ о цѣлостномъ духѣ и религіозно-церковномъ сознаніи, какъ источникахъ подлиннаго знанія, о волѣ къ истинѣ, о первенствѣ безумной и свободной вѣры надъ разумнымъ и ограниченнымъ знаніемъ, о приматѣ бытія надъ сознаніемъ, о тожествѣ субъекта и объекта. Всѣ эти мысли, извѣстныя и на Западѣ, не разъ развивались русскою философіей. Мы ихъ встрѣчаемъ, какъ у Кирѣевскаго и Самарина, такъ и у Хомякова и Соловьева. Ничего с у щ е с т в е н н о новаго Н. А. Бердяевъ къ нимъ не прибавилъ. Наиболѣе цѣнная часть его книги является наименѣе самостоятельной.

Иное дѣло то, какъ Н. А. Бердяевъ оправдываетъ воспринятую имъ правду русской философіи. Вынужденный громаднымъ развитіемъ современной философской мысли къ самостоятельной защитѣ славянофильскихъ идей, онъ посвящаетъ страницы своей книги вопросамъ о природѣ знанія, объ отношеніи чуда къ естественно-научному закону, о психологизмѣ и т. д. и испещряетъ ихъ именами Когена, Наторпа, Виндельбанда, Риккерта, Ласка, Липса, Шуппе, Авенаріуса, Маха и др. Эта сторона книги насъ мало удовлетворяетъ. Въ ней мѣстами слишкомъ ужъ чувствуется нѣкоторое отсутствіе дѣйствительно серьезнаго знанія современной гносеологіи и необходимой для этихъ вопросовъ остроты логической совѣсти. Вмѣсто доказательствъ, на которыя у меня здѣсь нѣтъ мѣста, укажу лишь на то, что во всей книгѣ Н. А. Бердяева нѣтъ ни одного серьезнаго анализа какого либо изъ положеній вышеназванныхъ философовъ. Тамъ же, гдѣ въ основной статьѣ первой части, въ статьѣ «Вѣра и Знаніе, Н. А. Бердяеву является необходимость стать лицомъ къ лицу съ гносеологическими ученіями, онъ не беретъ наиболѣе интересныхъ современныхъ ихъ представителей, а сражается съ тремя самосозданными инвалидами: эмпиризма, раціонализма и критицизма. Такъ наиболѣе самостоятельная часть книги Н. А. Бердяева является наименѣе интересной.

Но гораздо важнѣе этого отношенія самостоятельности къ интересности является иное. Думается, что наиболѣе характернымъ для того типа свободнаго человѣка, который защищается въ книгѣ Н. А. Бердяева, является его насилующее и искажающее отношеніе къ противостоящимъ явленіямъ жизни и мысли. Невольно вырастаетъ вопросъ: свободенъ-ли Н. А. Бердяевъ, разъ его свобода обертывается насиліемъ надъ Когеномъ и Наторпомъ, Виндельбандомъ, Риккертомъ и др. Думаю, что нѣтъ. Думаю, что подлинно свободны лишь тѣ, что даруютъ свободу другимъ.

Ѳ. Степунъ.

ЗАМѢТКИ.

13-го января н. ст. умеръ въ Гейдельбергѣ профессоръ государственнаго права Г. Еллинекъ. Свою ученую карьеру Еллинекъ началъ небольшими философскими работами. Вскорѣ онъ перешелъ къ изученію права и въ 1878 году, 28 лѣтъ отъ роду, опубликовалъ замѣчательную монографію по философіи права, озаглавленную «Соціально-этическое значеніе права, неправды и наказанія» *). Въ ней Еллинекъ далъ опредѣленіе права какъ этическаго минимума,—опредѣленіе, сдѣлавшееся ходячимъ. Работа эта, по нашему мнѣнію, еще и теперь, несмотря на широкое признаніе Еллинека, не оцѣнена въ достаточной степени.

Въ 80-хъ годахъ Еллинекъ перешелъ къ изслѣдованію вопросовъ чисто юридическаго характера. Имъ написаны въ это время—«Правовая природа договоровъ между государствами», «Ученіе о соединеніяхъ государствъ», «Указъ и законъ» и др. Преимущественно названныя сочиненія дали поводъ причислять Еллинека къ формально-юридической школѣ государственнаго права, пышнымъ цвѣтомъ распустившейся въ Германіи съ созданіемъ единой имперіи. Взглядъ этотъ на Еллинека, однако, врядъ ли правиленъ. Онъ объясняется не столько приверженностью Еллинека къ формально-юридической школѣ, сколько его методологическими требованіями разграниченія и изолированія проблемъ въ цѣляхъ правильнаго научнаго познанія. Свои методологическіе взгляды Еллинекъ блестяще изложилъ впослѣдствіи въ «Системѣ субъективныхъ публичныхъ правъ» и, главнымъ, образомъ въ капитальномъ «Общемъ ученіи о государствѣ». Въ этомъ трудѣ, въ которомъ какъ бы собранъ во-едино рядъ монографически разработанныхъ авторомъ проблемъ, дается научная картина современнаго государства, какъ соціальнаго и правового явленія. Философія и соціологія не могутъ не считаться самымъ серьезнымъ образомъ съ этимъ удивительнымъ произведеніемъ. Въ то время, какъ формально-юридическая школа занимается догматической разработкой права, Еллинекъ—даже въ 80-хъ годахъ—уклоняется въ сторону общихъ вопросовъ конституціоннаго права и политики («Развитіе министерства въ конституціонной монархіи») и въ область исторіи политическихъ ученій («Декларація правъ человѣка и гражданина», «Адамъ въ ученіи о государствѣ»).

Нельзя не упомянуть особо о «Системѣ субъективныхъ публичныхъ правъ»,—едва ли не самомъ замѣчательномъ произведеніи юридической мысли нашего времени. Книга эта можетъ служить классическимъ образцомъ юридическаго мышленія.

Вѣчно ищущій, всеобъемлющій умъ Еллинека не могъ удовлетвориться изслѣдованіями по философіи, философіи права, методологіи, государственному праву, исторіи политическихъ ученій. Въ 1906 году Еллинекъ опубликовалъ свою брошюру

*) Въ 1908 г. вышла вторымъ изданіемъ безъ всякихъ измѣненій; недавно переведена на русскій яз. съ пред. П. И. Новгородцева.

«Измѣненіе и преобразованіе конституцій». По научному характеру ее надо причислить къ той дисциплинѣ знанія, въ которой строгая научность, къ сожалѣнію, явленіе рѣдкое,—это именно политика. Но Еллинекъ и въ этой области сумѣлъ дать классическій образецъ и строгой научности, и глубины мысли, и необыкновенной эрудиціи, и пониманія требованій жизни. Такого же характера его ректорская рѣчь «Борьба стараго права съ новымъ», которую можно назвать его лебединой пѣснью *).

Еллинека интересовали преимущественно проблемы общаго характера, и если онъ нерѣдко увлекался какимъ-либо спеціальнымъ вопросомъ, то, главнымъ образомъ, потому, что въ немъ «какъ солнце въ малой каплѣ водъ» отражалась та или другая общая идея: во всѣхъ своихъ изслѣдованіяхъ онъ былъ философомъ pur sang.

«Символомъ человѣческаго знанія—говоритъ Еллинекъ—служитъ не прямая линія, ведущая въ безконечность, а кругъ, возвращающійся къ исходной точкѣ». Въ этихъ словахъ Еллинекъ не приписываетъ наукѣ повторенія однѣхъ и тѣхъ же истинъ, а указываетъ на ея задачу, какъ на безконечный, все углубляющійся процессъ ихъ познаванія. Въ другомъ мѣстѣ онъ опредѣленно говоритъ, что цѣнность научныхъ работъ видитъ не въ количествѣ содержащейся въ нихъ абсолютной истины,—которой никогда точно опредѣлить нельзя,—а въ способности ихъ быть движущимъ моментомъ въ познавательномъ процессѣ.

Еллинекъ былъ,—что такъ типично для нѣмецкаго профессора,—не только замѣчательнымъ ученымъ, но и неутомимымъ педагогомъ. Онъ много и охотно общался со своими учениками и былъ имъ другомъ и совѣтникомъ. Для занятій въ его семинаріи съѣзжались со всѣхъ странъ свѣта люди, у себя нерѣдко учащіе,—у него учившіеся. Здѣсь поистинѣ было общеніе народовъ на почвѣ научныхъ интересовъ.

Вліяніе Еллинека на Россію за послѣднія 10—12 лѣтъ громадно: не только государствовѣды всѣхъ направленій перебывали въ его семинаріи и распространяютъ его идеи съ каѳедръ и въ книгахъ, но и переводы его произведеній расходятся въ массѣ изданій и читаются широкими слоями общества, несмотря на трудность пониманія произведеній Еллинека, вслѣдствіе сложности затрогиваемыхъ имъ вопросовъ и строго научной ихъ постановки.

Еллинекъ умеръ, сравнительно, молодымъ, не достигнувъ 60 лѣтъ. Его талантъ продолжалъ горѣть яркимъ свѣтомъ, и онъ могъ еще такъ много дать наукѣ. Смерть его опечалила глубоко всѣхъ культурныхъ людей и особенно больно отозвалась въ сердцахъ его столь многочисленныхъ учениковъ, разсѣянныхъ по всему міру.

А. Долматовскій.

Умеръ Штадлеръ. Съ этимъ именемъ не связывается представленіе о самостоятельной системѣ, о своей собственной философской школѣ, о какихъ-либо новыхъ идеяхъ, открывающихъ дотолѣ еще закрытые горизонты. Но помянуть есть чѣмъ Штадлера: какъ ученикъ и сотрудникъ Когена, онъ сдѣлалъ много въ дѣлѣ обоснованія и упроченія Когеновскаго трансцендентальнаго идеализма. Важную роль онъ сыгралъ въ особенности въ «Кантовскій періодъ» системы Когена. Можно сказать безъ преувеличеній, что Когеновская «Kants Theorie der Erfahrung» въ своей второй, болѣе трансцендентальной переработкѣ очень многимъ обязана Штадлеру. Конечно, и безотносительно къ Когену, произведенія Штадлера очень цѣнны, особенно его первыя двѣ работы: Kants Teleologie (1874) и Die Grundsätze der reinen Erkenntnisstheorie (1876), относящіеся къ лучшимъ книгамъ, написаннымъ вообще о Кантѣ.

*) Послѣ этого Еллинекъ опубликовалъ нѣсколько брошюръ, гораздо менѣе значительныхъ.

Послѣдніе годы покойный работалъ много надъ логикой и собирался выпустить обширный трудъ, систематически означающій логическія (гносеологическія) проблемы. Нужно ждать со стороны его учителя и его философскихъ единомышленниковъ переизданія его первыхъ произведеній и опубликованія цѣннаго Nachlass'a. *Б.*

Игорь Грабарь. Исторія русскаго искусства, вп. 1—8. Москва. Кнебель. Когда раскрываешь красивую книгу, становится пріятно: церкви, картины, немножко скульптуры, а потомъ опять церкви, соборы, купола, звонницы, оконца, такъ ихъ много, такія разнообразныя, въ красивыхъ снимкахъ, живыхъ и художественныхъ фотографіяхъ. Какъ-то даже не вѣрится, что такое богатство и разнообразіе рядомъ съ нами, вокругъ насъ.

И будетъ ихъ еще много—изданіе выходитъ изъ своихъ рамокъ.

Начинаешь читать введеніе—тутъ ужъ другое чувство.

Авторъ прежде всего тревожится: было-ли у насъ великое искусство?—и тотчасъ же успокаивается: было. Введеніе начинается итогами, по которымъ оказывается, что Россія страна преимущественно зодчихъ.—И это все такъ, безъ доказательствъ.

Скоро обнаруживается главная мысль введенія (ст. 10): храмы суздальскіе можно смѣло поставить съ лучшими созданіями Запада, а Покровъ на Нерли—одинъ изъ величайшихъ памятниковъ мірового искусства—и такъ до конца,—«собственные Невтоны».

Что ужъ говорить объ архитектурѣ. «Міровыхъ геніевъ живописи въ Россіи не было»—но: у преподобнаго Андрея (Рублева) больше пѣвучести, больше ритма, чѣмъ у Beato Angelico; Рейнольдсъ превращается въ ловкача, Генсборо баналенъ въ сравненіи съ Борщовой Левицкаго—ей надо искать мѣсто между Рубенсами (Рубенсъ не міровой геній?); Ѳедотовъ выше Гогарта, Guido Reni не справился бы съ Всадницей Брюллова,—эти задача по плечу Рубенсу. Рѣпинъ, конечно, не мастеръ мірового значенія, но могъ имъ быть. Сомовъ создаетъ Мону Лизу современности. Какая скука! Можетъ-быть это такъ. Думается, что не совсѣмъ. Авторъ въ это вѣритъ. Но кому это интересно знать? Если въ Россіи есть искусство, то оно не нуждается въ такой... рекламѣ, въ такомъ, я скажу, заманиваніи публики.

Другой мотивъ: сказочность русской архитектуры.

«Сказочно прекрасныя церковки-грезы» архитектуры деревянной сѣвера; «несравненная сказка» 100 куполовъ Розова, «легкая кружевная сказка» Покрова на Филяхъ; «сказочный (Смольный) монастырь, напоминающій полусказки, полугородки Ростова; «сказочный лѣсъ колоннъ» Таврическаго дворца и т. д. Кому и что даютъ эти эпитеты? Но можетъ быть это неумѣлый стиль торопливаго пера? Стиль-ли? Во всякомъ случаѣ такого безсодержательно крикливаго введенья не хотѣлось-бы имѣть къ такому большому и красивому труду.

Планъ книги вызываетъ возраженія въ особенности въ отдѣлѣ о живописи. Сопоставьте рубрики: портретъ, романтизмъ, Венеціановъ; ср. собственныя возраженія автора (ст. 80) противъ нихъ. Куда только не попалъ благодаря этому Врубель? Зачѣмъ выдѣлять пейзажъ въ отдѣльную группу, разъ онъ повторяетъ общія теченія русской живописи?

Исполненіе этого плана совсѣмъ въ другомъ и уже не такомъ «смѣломъ» стилѣ.

«Смѣлость» видна лишь въ опредѣленіи вліяній, причинъ и т. п. «Христіанство и нашествіе германскихъ народовъ» сложили средневѣковое искусство и это про Византію. Черниговъ вліялъ на Кіевъ, Псковъ на Новгородъ, Новгородъ на Москву,

Москва на Новгородъ — такія фразы такъ и пестрятъ текстъ отдѣльными сентенціями. Приземистость архитектуры благодаря суровости климата и недостатку печей, и какъ то на-ряду съ этимъ «Палладіумъ Новгородской Софіи», «геніально задуманныя массы» и т. п. Но вообще статьи даже поражаютъ своей сухостью. Это подборъ историческихъ фактовъ, рубрикъ, архитектурныхъ отличій, такъ и занумерованныхъ 1)... 2)... 3)..., какъ въ учебникѣ (ст. 319). Иногда бѣглыя замѣтки путешественника, со свѣдѣніями совершенно не относящимися къ дѣлу, хотя, можетъ-быть, и интересными сами по себѣ: въ описаніи св. Софіи о богатствѣ ея ризницы, объ архимандритѣ Іоакимѣ Голятовскомъ, при замѣткѣ объ Елецкомъ монастырѣ, заложенномъ въ 1060 г.; вся нѣсколько сумбурная статья А. Васнецова: «Обликъ старой Москвы». Статьи Грабаря, какъ и введеніе, полны, къ сожалѣнію, приступами панигиризма, особенно любитъ онъ очаровываться.

Средній читатель при бѣгломъ чтеніи не вынесетъ яснаго представленія о ходѣ русскаго искусства, заваленный описаніемъ отдѣльныхъ памятниковъ, историческими датами и данными.

Для привычнаго къ книгамъ по исторіи искусствъ читателя книга мало даетъ новаго своимъ содержаніемъ. Книга, пожалуй, не удовлетворитъ требованіямъ не только научности, но и серьезности: что значатъ эти планы безъ масштаба? и вообще всѣ эти приговоры, этикетки безъ доказательствъ, догматизмъ книги? Но книга имѣетъ и много достоинствъ. Конечно, авторы не сладились между собою, не вышли изъ сырого матеріала, но выдвинули рядъ новыхъ линій (Псковская архитекрура), затронули цѣлый рядъ интересныхъ вопроссовъ, которые какъ-то и не подымались почти совсѣмъ (гражданская архитектура вольныхъ городовъ). Главное, съ такимъ смысломъ и вкусомъ (немного пожалуй черезчуръ живописнымъ) подобрали матеріалъ, а сколько трудовъ стоило его отыскать, знаетъ всякій, кто пробовалъ хоть надъ чѣмъ-нибудь работать въ Россіи. Можно смѣло сказать, авторы сдѣлали большое открытіе и не потому только, что энергія ихъ отыскала неизвѣстные памятники, а потому что назвали искусствомъ памятники слишкомъ извѣстные. Исторіи русскаго искусства они не написали, но написана она будетъ благодаря имъ, потому что равнодушно пройти мимо русскаго искусства послѣ ихъ книги нельзя, а это главное; интересъ, который они вызвали, дастъ и пониманіе, заставитъ оцѣнить, явится и его исторія.

Главное—больше интереса.

Нужды нѣтъ, что слова бѣдны: слово всегда бѣдно передъ памятникомъ.

Мих. Сергѣевъ.

Die Philosophie der Gegenwart. Eine internationaler Jahresbericht herausgegeben von Dr. Arnold Ruge, Privat-dozent für Philosophie an der Universität Heidelberg. 1. Doppelband. Literatur 1908 und 1909. Heidelberg. Weiss'sche Universitätsbuchhandlung 1910.

Давно уже ощущается потребность въ интернаціональной философской библіографіи. Философская литература такъ велика, что услѣдить за нею безъ помощи спеціальнаго органа, невозможно. Безпомощность въ этомъ отношеніи особенно интенсивно ощущается за предѣлами Германіи, напр. у насъ въ Россіи. Библіографическій сборникъ Руге принесетъ, несомнѣнно, много пользы и его предпріятіе должно быть горячо привѣтствуемо и всѣми силами поддерживаемо. Разумѣется, первый сборникъ заключаетъ въ себѣ много недостатковъ; особенно страдаетъ онъ неполнотою. Въ этомъ виноваты, главнымъ образомъ, иностранные помощники

Руге. Нужно думать, что въ слѣдующихъ сборникахъ этотъ недостатокъ будетъ удаленъ постепеннымъ улучшеніемъ интернаціональной организаціи. Въ частности эта интернаціональная философская библіографія имѣетъ огромное значеніе для насъ, русскихъ, ознакомливая заграницу съ нашими философскими переживаніями. При ея помощи Россія постепенно сможетъ обратить на себя вниманіе въ сферѣ философскаго творчества. Съ нетерпѣніемъ ждемъ сборника, посвященнаго литературѣ 1910 года.

Я.

Книгоиздательство «Мусагетъ» расширяетъ съ ближайшей осени свою дѣятельность по линіи «Логоса». Намѣченъ рядъ серій систематическаго и историческаго характера. Въ первую голову будетъ поставлена серія монографій великихъ философовъ. Въ ней уже обѣщали свое участіе: Кубицкій, Ильинъ, Гордонъ, Гессенъ, Степпунъ, Яковенко, Ланцъ, Салаговъ и др. Въ ближайшее время будутъ выпущены двѣ монографіи: Б. Яковенко о Кантѣ и Ѳ. Степпунъ о Шеллингѣ. Подробности и проспекты будутъ опубликованы въ свое время.

Содержаніе.

Философія, какъ строгая наука. Ст. Э. Гуссерля. 1
О Логосѣ. Ст. Б. Яковенко 57
Раціональное и ирраціональное въ системѣ философіи. Ст. В. Сеземана 93
Современный кризисъ въ политической экономіи, ст. П. Струве 123
Микель Анжело. Ст. Г. Зиммеля. 145
Л. Толстой и культура. Ст. Вяч. Иванова. 167
Нравственная личность Толстого. Ст. Н. Лосскаго. 179
Русскій гегельянецъ Б. Н. Чичеринъ. Ст. Н. Алексѣева 193
Библіографія 221
Замѣтки 233

ПРЕДПОЛАГАЕМОЕ СОДЕРЖАНІЕ БЛИЖАЙШИХЪ КНИГЪ.

(Книга вторая за 1911 г., выйдетъ въ началѣ октября 1911 г.).

Риккертъ (Фрейбургъ). О понятіи числа.

Максъ Веберъ (Гейдельбергъ). Этика Толстого.

Ѳ. Степпунъ (Москва). Антиноміи мистической жизни.

Б. Вариско (Римъ). Субъектъ и дѣйствительность.

Г. Ланцъ (Марбургъ). Система Авенаріуса.

Б. Яковенко (Москва). Обзоръ американской и англійской философіи.

Библіографія. Замѣтки.

(Книга третья за 1911 г., выйдетъ въ декабрѣ 1911 г.).

Г. Зиммель (Берлинъ). Философія культуры.

Б. Яковенко (Москва). Что такое философія?

Л. Циглеръ (Карлсруэ). Тиранія синтетическаго искусства. (Р. Вагнеръ).

Вяч. Ивановъ (Петербургъ). Философія трагедіи.

М. Шварцъ (Москва). О такъ-называемомъ научномъ позитивизмѣ.

Б. Яковенко (Москва). Обзоръ французской философіи.

Библіографія. Замѣтки.

Въ слѣдующихъ книгахъ редакція предполагаетъ между прочимъ помѣстить статьи:

Наторпъ (Марбургъ). А. Штадлеръ. В. Вернадскій. Философія и религія. А. Введенскій. О чужомъ «я». Кронеръ (Фрейбургъ). Мистицизмъ и діалектика въ системѣ Гегеля. Н. А. Васильевъ. Логика и металогика. Б. А. Фохтъ (Москва). О принципѣ трансцендентальнаго метода въ теоретической философіи Канта.—Максъ Веберъ (Гейдельбергъ). О марксизмѣ. Мейнеке (Фрейбургъ). О націи и націонализмѣ. Радбрухъ (Гейдельбергъ). Раціонализмъ и эмпиризмъ въ наукѣ уголовнаго права. В. Эльяшевичъ (Петербургъ). «Юридическое лицо» въ гражданскомъ правѣ. Б. П. Вышеславцевъ (Москва). Право большинства.—Беншъ (Страсбургъ). О культурномъ значеніи музыки. Л. Габриловичъ. Толстой и Менделѣевъ. Христіансенъ (Фрейбургъ). Объ основномъ феноменѣ эстетики. Руге (Гейдельбергъ). Принципъ формы въ

творчествѣ Геббеля. Андрей Бѣлый (Москва). Идея призванія въ «Перепискѣ съ друзьями» Гоголя. Э. Метнеръ (Москва). Натурализмъ и мистицизмъ въ театрѣ. Г. Гессенъ (Петербургъ). Теоретическая философія В. Шуппе. А. М. Воденъ (Москва). Современное неогегельянство въ Англіи. М. М. Рубинштейнъ (Москва). Философія Л. М. Лопатина. Ф. Степпунъ. Хомяковъ. Б. Яковенко. Философія А. Спира. С. Гордонъ. Философія Т. Липса. Л. Салаговъ (Харьковъ). Философскій критицизмъ А. И. Введенскаго. Гр. Г. Кейзерлингъ (Эстляндія). Къ психологіи системъ. Г. Корнеліусъ (Франкфуртъ на Майнѣ). Познаніе вещей въ себѣ.

Кромѣ того статьи обѣщали: Лукачъ (Будапештъ). Оскаръ Эвальдъ (Вѣна). Д. Койгенъ (Петербургъ). А. Кубицкій (Москва) и др.

Въ 1911 году будутъ помѣщены обзоры французской и русской философіи.

СОДЕРЖАНІЕ ПЕРВОЙ КНИГИ ЗА 1910 Г.

Отъ редакціи. Г. Риккертъ. О понятіи философіи. Э. Бутру. Наука и философія. Р. Кронеръ. Философія «Творческой эволюціи» (А. Бергсонъ). С. Гессенъ. Мистика и метафизика. К. Фосслеръ. Грамматика и исторія языка. Ѳ. Степпунъ. Трагедія творчества (Фр. Шлегель). Б. Яковенко. Теоретическая философія Г. Когена. Б. Яковенко. Нѣмецкая философія за послѣдніе годы. Библіографія. Замѣтки.

СОДЕРЖАНІЕ ВТОРОЙ КНИГИ ЗА 1910 Г.

В. Виндельбандъ. Философія культуры и трансцендентальный идеализмъ. К. Іоэль. Опасности современнаго мышленія. Б. Кроче. О такъ называемыхъ сужденіяхъ цѣнности. Г. Зиммель. Къ вопросу о метафизикѣ смерти. С. Франкъ. Природа и культура. Э. Трёльчъ. О возможностяхъ христіанства въ будущемъ. І. Конъ. Страннические годы «Вильгельма Мейстера». Л. Циглера. Объ отношеніи изобразительныхъ искусствъ къ природѣ. Б. Кистяковскій. Реальность объективнаго права. Андрей Бѣлый. Мысль и языкъ (философія языка А. А. Потебни). Б. Яковенко. Обзоръ итальянской философіи. Библіографія. Замѣтки.

БИБЛІОТЕКА КОММУНИСТИЧЕСКОЙ АКАДЕМІИ

КАТАЛОГИ

КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВЪ

„Мусагетъ“, „Альціона“ и „Скорпіонъ“.



Книгоиздательство «Мусагетъ».

Редакторъ Э. К. Метнеръ.

Москва, Пречистенскій бульваръ, д. 31, кв. 9, тел. 179-50.

АНДРЕЙ БѢЛЫЙ. Символизмъ. Книга статей. (Предисловіе. Отд. I. Проблема культуры. О научномъ догматизмѣ. Критицизмъ и символизмъ. Границы психологіи. Эмблематика смысла. Отд. II. Формы искусства. Принципъ формы въ эстетикѣ. Смыслъ искусства. Лирика и экспериментъ. Опытъ характеристики русскаго четырехстопнаго ямба. Опытъ описанія стихотворенія Пушкина. Сравнительная морфологія ритма русскихъ лириковъ. Магія словъ. Будущее искусство. Комментаріи). Москва. 1910 г. Цѣна 3 р.

АНДРЕЙ БѢЛЫЙ. Арабески. Книга статей. (Творчество жизни. Пророкъ безличія. Театръ и современная драма. Пѣснь жизни. Ницше. Ибсенъ и Достоевскій. О цѣлесообразности. Священные цвѣта. Маска. Окно въ будущее. Фениксъ. Символизмъ и современность. Кризисъ сознанія и Генрихъ Ибсенъ. Искусство. Символизмъ, какъ міропониманіе. Литературный дневникъ. На перевалѣ (I—XXVIII). О писателяхъ. Владиміръ Соловьевъ, Чеховъ, Мережковскій, Гиппіусъ, Вячеславъ Ивановъ, Брюсовъ, Блокъ, Ремизовъ, Шестовъ, Л. Андреевъ). Москва. 1911. Ц. 2 р. 50 к.

ВОЛЬФИНГЪ. Модернизмъ и музыка. Книга статей. (Модернизмъ и музыка. Эстрада. Критика. Эстетическія воззрѣнія Бродера Христіансена. Новая наука о музыкѣ. Послѣсловіе). Москва. 1911. Цѣна 2 р.

ВЯЧЕСЛАВЪ ИВАНОВЪ. Эллинская религія страдающаго Бога. Опытъ религіозно-исторической характеристики. (Печатается).

БОРИСЪ САДОВСКОЙ. Русская Камена. Книга статей. (Державинъ. Денисъ Давыдовъ. Веневитиновъ. Полежаевъ. Бенедиктовъ. Мей. Полонскій. Фетъ). М. 1910 г. Цѣна 1 р. 50 к.

ЭЛЛИСЪ. Русскіе символисты. Бальмонтъ, Брюсовъ, Бѣлый. М. 1910 г. Цѣна 2 р.

ЛЕОНАРДО да ВИНЧИ. Трактатъ о живописи. Переводъ и вступительная статья М. С. Сергѣева. (Готовится).

АДОЛЬФЪ ГИЛЬДЕБРАНТЪ. Проблема формы въ изобразительныхъ искусствахъ. Переводъ подъ редакціей Г. А. Рачинскаго. Къ изданію будутъ приложены многочисленные снимки на отдѣльныхъ листахъ, библіографическій указатель и біографическая замѣтка о Гильдебрантѣ. (Печатается).

ЖОЗЕФЪ ОРСЬЕ. Агриппа Неттесгеймскій. Критико-біографическій очеркъ. Переводъ подъ редакціей и съ дополненіями Валерія Брюсова. Съ портретомъ. (Печатается).

ПАВЛИНЪ ИЗЪ ПЕЛЫ. Эвхаристиконъ Богу. Автобіографія неудачника V вѣка. Переводъ въ стихахъ, размѣромъ подлинника, съ предисловіемъ и историко-литературными примѣчаніями Валерія Брюсова. (Готовится).

ПРОВАНСАЛЬСКІЕ ЛИРИКИ XII и XIII вѣковъ. Переводъ Н. П. Киселева. Т. I. Переводы. Т. II. Комментаріи. (Готовится).

ФРИДРИХЪ ШЛЕГЕЛЬ. Люцинда. Съ приложеніемъ писемъ Шлейермахера. Переводъ и вступительная статья Ѳ. А. Степуна. (Готовится).

БОДЛЭРЪ. Стихотворенія въ прозѣ. Переводъ Эллиса. М. 1910 г. Цѣна 1 р.

АНТОЛОГІЯ. Книга стиховъ. Москва, 1911 г.

АЛЕКСАНДРЪ БЛОКЪ. Собраніе стихотвореній въ трехъ книгахъ.
Книга первая. Стихи о Прекрасной Дамѣ. (1898—1904). Изданіе второе, исправленное и дополненное. Москва. 1911 г. Ц. 2 р.
Книга вторая. Нечаянная Радость. (1904—1906). Изданіе (Готовится).
Книга третья. Снѣжная Ночь. (1906—1911). Изданіе 2-е. (Готовится).

АЛЕКСАНДРЪ БЛОКЪ. Ночные Часы. Новый сборникъ. (Готовится).

З. Н. ГИППІУСЪ. Собраніе стиховъ. Книга вторая. М. 1910 г. Цѣна 1 р.

СЕРГѢЙ СОЛОВЬЕВЪ. Апрѣль. Книга стиховъ. М. 1910 г. Цѣна 2 руб.

ЭЛЛИСЪ. Stigmata. Книга стиховъ. М. 1911 г. Цѣна 2 р.

ИЗДАНІЯ «ОРФЕЙ».

ЯКОВЪ БЕМЕ. Aurora или Утренняя Заря въ восхожденіи. Переводъ Алексѣя Петровскаго. (Готовится).

РИХАРДЪ ВАГНЕРЪ. Парсифаль. Переводъ Эллиса. (Готовится).

ГЕРАКЛИТЪ ЕФЕССКІЙ. Фрагменты. Переводъ Владиміра Нилендера. М. 1910 г. Цѣна 1 р.

ГИМНЫ ОРФЕЯ. Переводъ Владиміра Нилендера. (Готовится).

ЛИРА НОВАЛИСА въ переложеніи Вячеслава Иванова. (Готовится).

РЭЙСБРУКЪ УДИВИТЕЛЬНЫЙ. Одѣяніе духовнаго брака. Вступительная статья М. Мэтерлинка. Переводъ М. Сизова. М. 1910 г. Цѣна 2 р.

МЕЙСТЕРЪ ЭККАРТЪ. Проповѣди. Переводъ М. В. Сабашниковой. (Готовится)

«ЛОГОСЪ».

«ЛОГОСЪ». Русское изданіе международнаго ежегодника по философіи культуры. 1910 г. Книга первая. Москва. 1910 г. Цѣна 2 р.

«ЛОГОСЪ» 1910 г. Книга вторая. Москва. 1910 г. Цѣна 2 р.

«ЛОГОСЪ» 1911 г. Книга первая. Москва. 1911 г. Цѣна 2 р.



Книгоиздательство «Альціона».

Москва, Пречистенскій бульваръ, д. 31, кв. 9.

«АЛЬЦІОНА». Альманахъ на 1911 годъ. (Готовится).

АНДРЕЙ БѢЛЫЙ. Лугъ зеленый. Книга статей. (Лугъ зеленый.—Символизмъ.—Символизмъ и современное русское искусство.—Настоящее и будущее русской литературы.—Гоголь.—Чеховъ. — Мережковскій.—Сологубъ. —Брюсовъ.—Бальмонтъ.—Апокалипсисъ въ русской поэзіи). Москва, 1910 г. Ц. 1 р.

З. Н. ГИППІУСЪ. Разсказы. (Лунные муравьи.—Онъ бѣлый.—Женское.—Былъ и такой.—Увѣренная.—Дверь. — Застѣнный. — Нѣтъ возврата. — Земля и Богъ.—Приказчикъ.—Подслушанныя слова. (Печатается).

СЕРГѢЙ КЛЫЧКОВЪ. Пѣсни. Печаль-Радость, Лада, Бова. Москва, 1910 г. Ц. 75 к.

М. КУЗМИНЪ. Новый Ролла. Поэма. Иллюстраціи Н. Сапунова. (Готовится).

БОРИСЪ САДОВСКОЙ. Узоръ чугунный. Разсказы. (Черты изъ жизни моей.—Двѣ главы изъ неизданныхъ записокъ.—Петербургская ворожея.—Праздничный день поручика Матрадурова.—Погибшій пловецъ.—Сынъ Бѣлокаменной Москвы.—Изъ бумагъ князя Г.) Москва, 1910 г. Ц. 1 р.

ЮРІЙ СИДОРОВЪ. Стихотворенія. Вступительныя статьи А. Бѣлаго, Б. Садовского, С. Соловьева. Рисунокъ О. П. Михайловой. Украшенія А. А. Арапова. Москва, 1910 г. Ц. 1 р.

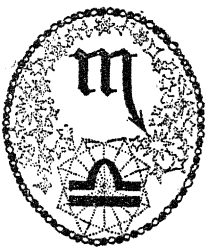
ЛИСТКИ ИЗЪ УТРАЧЕННАГО АЛЬБОМА Елизаветы Николаевны Ушаковой. Факсимильное изданіе рукописи. Стихотворенія А. С. Пушкина, кн. П. А. Вяземскаго, Н. Д. Иванчина-Писарева, кн. П. И. Шаликова, А. Башилова, безъ подписи сочинителя; карандашный рисунокъ А. С. Пушкина. (Печатается).

А. С. ПУШКИНЪ. Сужденія о всемірной литературѣ, собранныя систематически подъ редакціей и съ предисловіемъ Валерія Брюсова. (Готовится).

БАРБЭ Д'ОРЕВИЛЬЙ. Дендизмъ и Джорджъ Брёммель. Вступительная статья М. Кузмина. Переводъ М. А. Петровскаго. (Печатается).

ПОЛЬ ВЕРЛЭНЪ. Записки вдовца. Вступительная статья Валерія Брюсова. Переводъ С. Я. Рубановича. Портретъ Верлэна работы Н. Гончаровой. Рисунки Валлотона, П. Верлэна, Казальса, Коля и др. Москва, 1910 г. Цѣна 1 р.

ІОАННЪ СЕКУНДЪ. Поцѣлуи. Переводъ съ латинскаго въ стихахъ Сергѣя Соловьева. (Готовится).



Книгоиздательство «Скорпіонъ».

Москва, Театральная площ., д. Метрополь, кв. 23.

ГАБРІЭЛЬ д'АННУНЦІО. Трагедіи. (Мертвый городъ. Джіоконда. Слава). Перев. съ итальянскаго Ю. Балтрушайтиса. М. 1900 г. Ц. 1 р. 25 к.

К. Д. БАЛЬМОНТЪ. Полное собраніе стиховъ.
Томъ I. (Подъ сѣвернымъ Небомъ. Въ безбрежности. Тишина). М. 1908 г. Изданіе третье. Ц. 2 р.
Томъ II. (Горящія зданія). Изданіе третье. М. 1908. Ц. 1 р. 50 к.
Томъ III. (Будемъ какъ Солнце). Изданіе третье. М. 1908. Ц. 1 р. 50 к.
Томъ VII. (Жаръ-Птица). Фронтисписъ К. Сомова. М. 1907. Ц. 2 р.
Томъ X. (Хороводъ Временъ). М. 1909. Ц. 1 р. 20 к.

К. БАЛЬМОНТЪ. Змѣиные цвѣты. М. 1910. Ц. 3 р.

ВАЛЕРІЙ БРЮСОВЪ. Пути и Перепутья. Собр. стиховъ 1892—1909 гг.
Томъ I. Стихи 1892 — 1901 гг. (Chefs d'œuvre. Me eum esse. Tertia Vigilia). Вторая тысяча. М. 1907 г. Ц. 2 р.
Томъ II. Стихи 1902 — 1906 гг. (Urbi et Orbi. Stephanos). Вторая тысяча. М. 1908 г. Ц. 2 р.
Томъ III. Стихи 1907 — 1909 гг. (Всѣ Напѣвы). Вторая тысяча. М. 1909. Ц. 2 р.

ВАЛЕРІЙ БРЮСОВЪ. Земная Ось. Разсказы, драматическія сцены. 2-е, дополненное изд. Иллюстраціи Альберто Мартини. М. 1910. Ц. 2 р. 20 к.

ВАЛЕРІЙ БРЮСОВЪ. Огненный Ангелъ. Повѣсть изъ нѣмецкой жизни XVI в. Изд. 2-е, дополненное примѣчаніями. М. 1909 г. Ц. 2 р. 50 к.

ВАЛЕРІЙ БРЮСОВЪ. Лицейскіе стихи Пушкина. Къ критикѣ текста. М. 1907 г. Ц. 1 р.

ВАЛЕРІЙ БРЮСОВЪ. Испепеленный. Къ характеристикѣ Гоголя, 2-е изд. М. 1910 г. Ц. 40 к.

АНДРЕЙ БѢЛЫЙ. Золото въ лазури. Первый сборникъ стиховъ. Обложка Н. Ѳеофилактова. М. 1904. Ц. 2 р.

АНДРЕЙ БѢЛЫЙ. Серебряный Голубь. Повѣсть въ семи главахъ. Обложка П. Уткина. М. 1910. Ц. 1 р. 80 к.

АНДРЕЙ БѢЛЫЙ. Сѣверная симфонія. (1-е героическая). Въ 4 частяхъ. Обложка по рисунку Обри Бердслея. М. 1904 г. Ц. 75 к.

АНДРЕЙ БѢЛЫЙ. Кубокъ метелей. 4-я симфонія. Обл. А. Ѳедотова. М. 1908. Ц. 1 р. 50 к.

ЭМИЛЬ ВЕРХАРНЪ. Елена Спартанская. Трагедія. Единственный авторизованный переводъ съ рукописи Валерія Брюсова. Съ портретомъ Верхарна. М. 1909 г. Ц. 80 к.

ЮРІЙ ВЕРХОВСКІЙ. Разныя стихотворенія. М. 1908 г. Ц. 80 к.

КНУТЪ ГАМСУНЪ. Драма жизни. Переводъ съ норвежскаго С. А. Полякова. Изд. 3-е. М. 1909 г. Ц. 50 к.

Н. ГУМИЛЕВЪ. Жемчуга. Стихи. Обложка Д. Кардовскаго. М. 1910. Ц. 1р. 50 к

ЖАГАДИСЪ. Облака. Поэма въ прозѣ. Обложка Н. Ѳеофилактова. М. 1905. Ц. 65 коп.

ВЯЧЕСЛАВЪ ИВАНОВЪ. Прозрачность. Вторая книга лирики. Обложка Н. Ѳеофилактова. М. 1904 г. Ц. 1 р. 50 к.

М. КУЗМИНЪ. Сѣти. Первая книга стиховъ. Обложка Ѳеофилактова. М. 1908 г. Ц. 1 р. 50 к.

М. КУЗМИНЪ. Первая книга разсказовъ. М. 1910 г. Ц. 1 р. 50 к.

М. КУЗМИНЪ. Вторая книга разсказовъ. М. 1910 г. Ц. 1 р. 80 к.

М. КУЗМИНЪ. Куранты любви. Поэма. 30 стр. текста+70 стр. нотъ. Съ 8 рис. худ. С. Судейкина и Н. Ѳеофилактова. М. 1910. Ц. 3 р.

ИВ. КОНЕВСКОЙ. Стихи и проза. Посмертное собраніе сочиненій съ портретомъ автора. Ред. Валерія Брюсова. М. 1904. Ц. 2 р.

ШАРЛЬ ВАНЪ-ЛЕРБЕРГЪ. Панъ. Они почуяли. M-lle Коси-Сѣно. Сказки. Переводъ С. А. Полякова. Съ иллюстраціями Н. Ѳеофилактова. М. 1908. Ц. 1 р.

МОРИСЪ МЭТЕРЛИНКЪ. Стихи. Пелеасъ и Мелизанда. Переводъ Валерія Брюсова. Съ портретами М. Мэтерлинка и статей о его жизни и творчествѣ. М. 1905 г. Ц. 1 р.

ПИСЬМА ПУШКИНА И КЪ ПУШКИНУ. Новые матеріалы. Редакція и примѣчанія Валерія Брюсова. Приложены факсимиле рисунковъ и рукописей А. Пушкина. М. 1903 г. Ц. 1 р. 50 к.

СТ. ПШИБЫШЕВСКІЙ. Собраніе сочиненій.

Книга II. Pro domo mea. De profundis. У Моря. Сыны Земли (романъ въ 3 частяхъ) и др. Переводъ М. Семенова, Е. Троповскаго и С. Полякова. Обложка Е. Надельмана. М. 1905 г. Ц. 2 р. 40 к.

Книга III. Дѣти Сатаны. Романъ въ 4 ч. Обложка Н. Ѳеофилактова. М. 1906 г. Ц. 1 р. 30 к.

Книга IV. Заупокойная месса. Въ часъ чуда. Городъ смерти. Поэмы въ прозѣ. Переводъ Семенова и Е. Троповскаго. Обложка Фидуса. М. 1906 г. Ц. 1 р.

СТ. ПШИБЫШЕВСКІЙ. Вѣчная сказка. Пер. Е. Троповскаго. Обложка Брунеллески. М. 1907 г. Ц. 1 р.

ОСКАРЪ УАЙЛЬДЪ. Флорентинская Трагедія. Единственный авторизованный переводъ (съ рукописи) М. Ликіардопуло и А. Курсинскаго. Съ 3 портретами О. Уайльда. М. 1907. Ц. 80 к.

ОСКАРЪ УАЙЛЬДЪ. Тюремная баллада. Переводъ К. Бальмонта. Обложка М. Дурнова. М. 1904 г. Ц. 50 к.

„ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ И ПСИХОЛОГІИ“

(годъ изданія XXIII).

Изданіе МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА

при содѣйствіи С.-Петербургскаго Философскаго Общества.

Журналъ издается на прежнихъ основаніяхъ подъ редакціей **Л. М. Лопатина.**

Въ „ВОПРОСАХЪ ФИЛОСОФІИ и ПСИХОЛОГІИ“

принимаютъ участіе слѣдующія лица:

Н. А. Абрикосовъ, Ю. И. Айхенвальдъ, В. Апри, С. А. Аскольдовъ, Н. Н. Баженовъ, Ѳ. Д. Батюшковъ, А. Н. Бекетовъ, Н. А. Бердяевъ, А. П. Бериштейнъ, П. Д. Боборыкинъ, Е. А. Бобровъ, С. Н. Булгаковъ, В. А. Вагнеръ, В. Э. Вальденбергъ, А. В. Васильевъ, А-дръ И. Введенскій, Д. В. Викторовъ, Н. Д. Виноградовъ, П. Г. Виноградовъ, В. И. Герье, А. Н. Гиляровъ, Л. О. Даршкевичъ, В. В. Джонстонъ, Н. А. Звѣревъ, Ѳ. А. Зеленогорскій, В. Н. Ивановскій, Н. А Иванцовъ, А. П. Казанскій, М. И. Каринскій, Н. И. Карѣевъ, Б. А. Кистяковскій, В. О. Ключевскій, Я. Н. Колубовскій, Ѳ. Е. Коршъ, С. А. Котляревскій, Н. Н. Ланге, Л. М. Лопатинъ, С. М. Лукьяновъ. П. Н. Милюковъ, П. В. Мокіевскій, П. И. Новгородцевъ, Д. Н. Овсянико-Куликовскій, И. Ф. Огневъ, Э. Л. Радловъ, В. П. Сербскій, В. С. Серебренниковъ, П. П. Соколовъ, С. А. Соллертинскій, Ф. В. Софроновъ, Г. Е. Струве, П. Б. Струве, С. А. Сухановъ, П. В. Тихомировъ, кн. Е. Н. Трубецкой, Н. А. Умовъ, В. М. Хвостовъ, В. Ф. Чижъ, Г. И. Челпановъ, Н. Ѳ. Шаталовъ и др. Журналъ выходитъ **пять** разъ въ годъ (приблизительно въ концѣ февраля, апрѣля, іюня, октября и декабря) книгами около 15 печатныхъ листовъ.

УСЛОВІЯ ПОДПИСКИ: На годъ (съ 1-го января **1911** г. по 1-е января 1912 г.) безъ доставки—**6** р., съ доставкой въ Москвѣ—**6** р. **50** к., съ пересылкой въ другіе города—**7** р., за границу—**8** р.

Учащіеся въ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ, сельскіе учителя и сельскіе священники пользуются скидкой въ **2** р. Подписка на льготныхъ условіяхъ и льготная выписка старыхъ годовъ журнала принимается **только** въ конторѣ редакціи.

ПОДПИСКА принимается въ конторѣ журнала: **Москва**, Б. Никитская, Б. Чернышевскій пер., д. 9, кв. 5, и книжныхъ магазинахъ: **„Новаго Времени“** (С.-Петербургъ, Москва, Одесса и Харьковъ), **Карбасникова** (С.-Петербургъ, Москва, Варшава), **Вольфа** (С.-Петербургъ и Москва), **Оглоблина** (Кіевъ), **Башмакова** (Казань) и **другихъ.**

Полные годовые экземпляры журнала за **третій** (№№ 10 - 14), **четвертый** (№№ 16 20), **пятый** (№№ 21—25), **шестой** (№№ 26—30), **седьмой** (№№ 31—35), **восьмой** (№№ 36—40), **девятый** (№№ 41—45), **десятый** (№№ 46—50), **одиннадцатый** (№№ 51—55) годы продаются по 2 р. за каждый годъ, **двѣнадцатый** (№№ 50 - 60), **тринадцатый** (№№ 61 - 65), **четырнадцатый** (№№ 66- 70), **шестнадцатый** (№№ 76—80), **семнадцатый** (№№ 81 - 85) и **осьмнадцатый** (№№ 86—90) годы по 3 р. за экземпляръ; экземпляры за **1908** г. продаются по **5** руб., **1909**—по **6** руб., **1910** г.—**7** р. Подписчики на **новый 1911** г. получаютъ журналъ при выпискѣ всѣхъ прежнихъ годовъ изданія сразу по **2** руб. за годъ, до **1908** г. включительно. **1904** г. весь распроданъ. № 15-й журнала, не входящій ни въ одинъ изъ годовыхъ комплектовъ, весь распроданъ. Пересылка по разстоянію. При выпискѣ всѣхъ означенныхъ книгъ наложеннымъ платежомъ взимается съ каждаго рубля по 2 коп.

Редакторъ **Л. М. Лопатинъ.**