С. Л. Франкъ

ПРЕДМЕТЪ ЗНАНІЯ

Объ основахъ и предѣлахъ отвлеченнаго знанія.

ПЕТРОГРАДЪ.
Типографія Р. Г. Шрейдера. Гороховая, 49.
1915.

Глубокоуважаемому сергею
Васильу Булгакову с сердеч
признат
от автора

С. Л. Франкъ

ПРЕДМЕТЪ ЗНАНІЯ

Объ основахъ и предѣлахъ отвлеченнаго знанія.

ПЕТРОГРАДЪ.
Типографія Р. Г. Шредера. Гороховая, 49.
1915.

59

Печатается по опредѣленію Историко-филологическаго факультета Императорскаго Петроградскаго Университета.

29 іюня 1915 г. Деканъ Е. Ф[illegible].

43199

Предисловіе.

Предлагаемая книга посвящена изслѣдованію предмета знанія, т. е. есть попытка разрѣшенія основного гносеологическаго вопроса о природѣ и условіяхъ возможности знанія. Съ этимъ вопросомъ для насъ, однако, неразрывно сплетается другой, быть можетъ, еще болѣе старый и вмѣстѣ съ тѣмъ вновь выдвинутый въ современной философіи вопросъ—вопросъ о значеніи и предѣлахъ знанія, выраженнаго въ понятіяхъ. Это знаніе, которое въ прежнія времена принято было называть, по его предполагаемому психологическому источнику, «разсудочнымъ» и противопоставлять знанію посредствомъ «разума», мы предпочитаемъ характеризовать чисто логически и называемъ знаніемъ отвлеченнымъ.

На первый взглядъ можетъ показаться, что гносеологическая проблема имѣетъ съ этимъ вопросомъ не бо́льшую связь, чѣмъ съ любымъ другимъ вопросомъ логики. Все наше изслѣдованіе пытается, напротивъ, показать, что это—не два вопроса, а одинъ и тотъ же вопросъ, лишь взятый съ двухъ различныхъ сторонъ. Знаніе есть необходимо знаніе о предметѣ, т. е. раскрытіе для нашего сознанія содержаній предмета, какъ бытія, сущаго независимо отъ нашего познавательнаго отношенія къ нему; это точное понятіе знанія мы пытаемся утвердить, вопреки всѣмъ попыткамъ обойти или видоизмѣнить его. Но если такъ, то знанію необходимо предшествуетъ то первичное отношеніе потенціальнаго обладанія предметомъ, внѣ котораго познаваніе и знаніе столь же немыслимы, какъ невозможно сознательное осуществленіе какой-либо цѣли безъ предвосхищенія этой цѣли или какъ невозможна никакая дѣятельность надъ предметомъ, котораго нѣтъ у насъ подъ руками. Мы стараемся показать, что это исконное обладаніе предметомъ, предшествующее всякому обращенію сознанія на предметъ, возможно лишь при условіи, если

субъектъ и объектъ знанія укоренены не, какъ это принято думать, въ какомъ-либо сознаніи или знаніи, а въ абсолютномъ бытіи, какъ непосредственно и неотъемлемо присутствующимъ у насъ и въ насъ первичномъ единствѣ, на почвѣ котораго впервые возможна раздвоенность между познающимъ сознаніемъ и его предметомъ. Таковъ выводъ первой части нашего изслѣдованія. Но поскольку и въ уже осуществленномъ знаніи сохраняется различіе между самимъ предметомъ и содержаніемъ знанія о немъ—хотя знаемое содержаніе есть содержаніе самого предмета —, мы, очевидно, различаемъ и, тѣмъ самымъ, знаемъ предметъ въ томъ, въ чемъ онъ отличенъ отъ содержанія знанія. Это было бы, однако, совершенно невозможно, ибо противорѣчиво, если бы мы не имѣли права различать два рода знанія—знанія о предметѣ отъ знанія, тождественнаго съ осуществленнымъ обладаніемъ самимъ предметомъ. И здѣсь-то и обнаруживается, что знаніе, выраженное въ сужденіи посредствомъ понятій — то, что мы называемъ отвлеченнымъ знаніемъ—имѣетъ всегда свой предметъ внѣ себя и, достигая содержаній самого предмета, вмѣстѣ съ тѣмъ не есть подлинное обладаніе предметомъ, а даетъ лишь вторичное воспроизведеніе его въ отраженной, низшей сферѣ понятій. Предметъ же, въ его отличіи отъ знанія о немъ, обнаруживается, какъ всеединство, интуитивное обладаніе которымъ есть условіе и недостижимый руководящій идеалъ отвлеченнаго знанія. Изслѣдованію этого соотношенія посвящена вторая часть нашей книги. Въ третьей части изслѣдованіе отношенія между знаніемъ и бытіемъ дополняется уясненіемъ понятія бытія, какъ конкретно-сверхвременнаго всеединства, именно какъ единства внѣвременности и становленія или идеальности и реальности. Отсюда открывается, что высшей ступенью интуиціи можетъ быть лишь знаніе-жизнь, гдѣ субъектъ вообще уже не противостоитъ объекту, а знаетъ объектъ въ силу того, что слитъ съ нимъ въ самомъ своемъ бытіи, или гдѣ бытіе и знаніе дѣйствительно есть одно и то же. Такимъ образомъ, разрѣшеніе гносеологической проблемы отношенія между знаніемъ и бытіемъ возможно лишь черезъ уясненіе смысла понятія бытія, т. е. черезъ обнаруженіе того избытка единства, самоутвержденности, полноты и конкретности, который отличаетъ бытіе отъ знанія о немъ; тѣмъ самымъ это разрѣшеніе совпадаетъ съ уясненіемъ основъ и предѣловъ отвлеченнаго знанія. Споръ между идеализмомъ и реализмомъ есть споръ между раціонализмомъ и интуитивизмомъ; оправданіе реализма возможно лишь черезъ усмотрѣніе ложности раціона-

лизма. Все это соотношеніе въ цѣломъ высказано въ прекрасныхъ, энергичныхъ и вразумительныхъ словахъ Николая Кузанскаго, въ которыхъ мы можемъ резюмировать наше общее міровоззрѣніе:

«Negari nequit, quin prius natura res sit, quam sit cognoscibilis. Igitur essendi modum neque sensus, neque imaginatio, neque intellectus attingit, cum haec omnia praecedat... Igitur de essendi modo non est scientia, licet modum talem esse certissime videamus. Habemus igitur visum mentalem intuentem in id, quod est prius omni cognitione» (Compendium, c. 1, Opera 1514, f. 169a).

Мы предвидимъ, конечно, что нашему изслѣдованію, которое далеко уклоняется отъ преобладающихъ мнѣній, будетъ прежде всего противопоставленъ преюдиціальный вопросъ: не преступили ли мы предѣловъ чистой «теоріи познанія», не впали ли мы въ «догматизмъ», рѣшая вопросы гносеологіи посредствомъ онтологическихъ изслѣдованій? Единственный отвѣтъ, который мы можемъ дать на этотъ вопросъ, заключается въ томъ, что мы считаемъ саму постановку вопроса ложной. Извѣстно, что методологическія требованія и понятія опредѣлены всегда тѣмъ или инымъ пониманіемъ существа предмета. Для насъ, въ силу нашего пониманія гносеологической проблемы, нѣтъ «гносеологіи» внѣ «онтологіи». Если знаніе по самому понятію своему есть знаніе предмета, то невозможно никакое изслѣдованіе знанія внѣ изслѣдованія предмета знанія. Къ счастью, въ этомъ пониманіи мы не одиноки: въ настоящее время оно въ принципѣ можетъ считаться уже отнюдь не новостью; и притомъ оно достигнуто въ движеніи, возникшемъ на почвѣ кантіанства и ставившемъ своей задачей именно развитіе чистой гносеологіи. Въ трудахъ такихъ мыслителей, какъ Шуппе, Когенъ, Ремке, Гуссерль, въ разныхъ формахъ высказано общее убѣжденіе, что не существуетъ гносеологіи, какъ изслѣдованія «познанія», внѣ изслѣдованія его предмета, а существуетъ лишь единая наука, объемлющая единство знанія и его предмета,—все равно, будемъ ли мы называть ее «феноменологіей», «чистой логикой», «основной наукой» или «онтологіей». Въ сущности говоря, все движеніе очищенія гносеологіи отъ «психологизма» сводится именно къ уничтоженію особой «теоріи познанія», какъ науки, отличной отъ «теоріи бытія» и предшествующей ей. Однако, въ виду двусмысленности слова «онтологія» мы предпочитаемъ называть эту единую «теорію знанія и бытія» не онтологіей, а старымъ и вполнѣ подходящимъ аристотелевскимъ терминомъ «первой философіи». Первая философія есть дѣйствительно первое, ни на что иное уже не опи-

рающееся изслѣдованіе основныхъ началъ бытія, на почвѣ которыхъ впервые возможно различеніе между знаніемъ и предметомъ знанія; въ отношеніи этой науки какъ «гносеологія», такъ и «онтологія» въ узкомъ смыслѣ суть лишь подчиненныя и взаимно-связанныя частныя сферы знанія.

Этимъ уже указано, что наше міровоззрѣніе имѣетъ точки соприкосновенія съ современной нѣмецкой философіей и тѣмъ—самымъ—съ классическимъ нѣмецкимъ идеализмомъ, лишь несовершеннымъ возрожденіемъ котораго является послѣдняя; однако, по общему своему духу оно далеко отъ нихъ уклоняется. Ближе мы сознаемъ себя къ философіи Бергсона, еще ближе — къ нѣкоторымъ теченіямъ русской философіи. Тѣмъ не менѣе, мы не можемъ причислить себя ни къ одной современной философской школѣ, и имѣемъ смѣлость мыслить, худо ли или хорошо, но по своему. Это отнюдь, однако, не значитъ, что мы претендуемъ на безусловную оригинальность и новизну нашихъ взглядовъ. Настроеніе баккалавра изъ «Фауста», по адресу котораго направлены мѣткія слова Мефистофеля объ «оригиналахъ», насъ ничуть не соблазняетъ; напротивъ, въ примѣненіи къ философіи мы считаемъ особенно вѣрнымъ мнѣніе Гете, что истина уже давно была найдена, и что надо лишь умѣть уловить эту старую истину. Намъ эта «старая истина» представляется глубже и полнѣе всего раскрытой въ системахъ двухъ мыслителей, изъ которыхъ одинъ есть не только хронологически, но и систематически завершитель цѣннѣйшихъ традицій античной мысли, а другой—не только зачинатель и предвозвѣстникъ всей новой философіи, но вмѣстѣ съ тѣмъ и лучшій въ ней выразитель ея вѣчнаго фундамента въ лицѣ античнаго наслѣдія. Мы имѣемъ въ виду Плотина и Николая Кузанскаго. Мы далеки отъ какого-либо слѣпого поклоненія этимъ мыслителямъ—невозможнаго уже потому, что они во многомъ расходятся между собой; и кто знакомъ съ процессомъ философскаго творчества, тотъ знаетъ, что подлинныхъ философскихъ убѣжденій вообще нельзя «вычитать» ни изъ какихъ книгъ. Мы лично обратились къ этимъ забытымъ мыслителямъ, лишь когда уже сложившееся въ насъ философское міровоззрѣніе заставило насъ внимательнѣе отнестись къ ихъ, ранѣе лишь поверхностно извѣстнымъ намъ системамъ. Кромѣ того, для насъ эти двѣ системы — лишь самыя яркія и богатыя выраженія единаго великаго, истинно вселенскаго теченія философской мысли. И если нужно непремѣнно приписаться къ опредѣленной философской «сектѣ», то мы признаемъ себя принадлежащими къ старой, но еще не устарѣвшей сектѣ платоников. Съ

этой точки зрѣнія для насъ даже вся «трансцендентальная философія» есть лишь этапъ въ исторіи платонизма.

По первоначальному плану нашей работы, она должна была сопровождаться рядомъ историческихъ экскурсовъ, въ которыхъ мы хотѣли точнѣе выявить историческіе корни и горизонты того міровоззрѣнія абсолютнаго или конкретнаго идеалъ-реализма, которое намѣчается въ нашемъ изслѣдованія. Но, съ одной стороны, книга наша и безъ того чрезмѣрно разрослась, а, съ другой стороны, намъ уяснилось, что задуманныя нами историческія изслѣдованія слишкомъ обширны и—по неразработанности матеріала—слишкомъ отвѣтственны, чтобы быть совмѣщенными съ систематическимъ изслѣдованіемъ. Мы ограничились поэтому однимъ приложеніемъ по «исторіи онтологическаго доказательства», въ которомъ по частному, но центральному вопросу попытались представить такого рода историческую перспективу; въ остальномъ же мы могли лишь въ эпиграфахъ и примѣчаніяхъ мимоходомъ отмѣчать нашу связь съ философскимъ прошлымъ, и притомъ почти исключительно съ двумя названными представителями платонизма.

Авторъ считаетъ долгомъ выразить свою глубокую признательность Историко-Филологическому Факультету Петроградскаго Университета, который далъ средства для напечатанія его труда и по представленію котораго авторъ былъ командированъ за границу, и, въ частности, проф. А. И Введенскому, которому принадлежитъ иниціатива этого представленія.

С. Франкъ.

Боровичи, Новгор. губ.
Лѣто 1915 г.

Оглавленіе.

Стр.

Предисловіе . . . . . III—VII

Часть первая. **Знаніе и бытіе**. . . . . 1—178

Глава I. **Предметъ и содержаніе знанія** . . . . . 3— 46

(1. Предметъ и содержаніе, какъ психологическія подлежащее и сказуемое—стр. 3.—2. Предметъ и содержаніе, какъ логическія подлежащее и сказуемое—стр. 10.—3. Тетическія и синтетическія сужденія. Окончательная формула предмета и содержанія: „*x* есть *A*"—стр. 17.—4. Двойная загадочность предмета, какъ *x*. Предметъ, какъ трансцендентное—стр. 24.—5. Трансцендентность всякаго знанія и характеръ ея въ разныхъ областяхъ знанія—стр. 30).

Глава II. **Проблема трансцендентнаго предмета и основныя направленія въ ея разрѣшеніи** . 47—102

(1. Наивный или дуалистическій реализмъ—стр. 47.—2. Идеализмъ (феноменализмъ и субъективный идеализмъ)—стр. 51.—3. Имманентный объективизмъ—стр. 61.—4. Трансцендентный объективизмъ (имманентный реализмъ)—стр. 78.—5. Необходимая двойственность между предметомъ и знаніемъ о немъ и подлинный ея характеръ—стр. 89.—6. Ложное удвоеніе предмета: *x* не знакъ предмета, а самъ предметъ—стр. 97.—7. Заключеніе—стр. 100).

Глава III. **Составъ непосредственно-очевиднаго: «данное» и «имѣющееся»** . . . . . 103—142

(1. Непосредственно-данное и мыслимое; необходимость непосредственной основы послѣдняго—стр. 103.—2. Данное и „имѣющееся": непосредственность пространственной безграничности—стр. 112.—3. Непосредственность временной безграничности—стр. 118.—4. Неотмыслимость „имѣющагося"; „нѣчто" и „ничто"; смыслъ отрицанія—стр. 121.—5. Гносеологическая сво-

Стр.

димость пространственной запредѣльности къ временной – стр. 131.—**6.** Внѣвременность сознанія—стр. 137.—**7.** Предварительное объясненіе трансцендентности предмета—стр. 140).

Глава IV. **Сознаніе и бытіе. Понятіе абсолютнаго бытія.** 143—178

(**1.** Два понятія сознанія: сознаніе, какъ потокъ актуальныхъ переживаній, и сознаніе, какъ обладаніе запредѣльнымъ—стр. 143.—**2.** Недостаточность каждаго изъ нихъ. Сознаніе, какъ единство переживанія и направленности – стр. 147. –**3.** Сознаніе, какъ членъ отношенія; необходимость противочлена—стр. 151.—**4.** Абсолютное бытіе и его имманентность—стр. 154.—**5.** Послѣдняя самоочевидность и несостоятельность скептицизма—стр. 159.—**6.** Смыслъ „онтологическаго доказательства"—стр. 162.—**7.** Единство и необходимость, какъ категоріи абсолютнаго бытія—стр. 168.—**8.** Окончательное разъясненіе понятія трансцендентнаго бытія—стр. 172).

Часть вторая. **Интуиція всеединства и отвлеченное знаніе** . . . . . 179—321

Глава V. **О сущности логической связи** . . . . . 181—208

(**1.** Общая формула умозаключенія – стр. 181.—**2.** Трудности ея обычнаго пониманія – стр. 184.—**3.** Умозаключеніе, какъ сужденіе – стр. 190.—**4.** Логическое слѣдованіе и связь готовыхъ опредѣленностей—стр. 197.—**5.** Связь опредѣленностей и исконное единство—стр. 201).

Глава VI. **Всеединство и законъ опредѣленности** . . 209—242

(**1.** Законы мышленія въ ихъ обычной формулировкѣ—стр. 209.– **2.** Законы мышленія, какъ законы опредѣленности—стр. 215.– **3.** Цѣлое и его части—стр. 221.—**4.** Металогическое единство—стр. 235.—**5.** Всеединство и отвлеченное знаніе – стр. 240).

Глава VII. **Первое опредѣленіе и сущность интуиціи** . 243—264

(**1.** Двѣ стороны опредѣленности – стр. 243.—**2.** Опредѣленность, какъ внѣвременное единство—стр. 245.—**3.** Опредѣленность, какъ своеобразіе—стр. 248.—**4.** О сущности интуиціи—стр. 258).

Глава VIII. **Знаніе, какъ система всеединства** . . . 265—292

(**1.** Знаніе, какъ опредѣленіе—стр. 265.–**2.** Понятіе и опредѣленіе понятія—стр. 268.–**3.** Природа незавершеннаго, частичнаго знанія—стр. 273.–**4.** Вопросъ о возможности точнаго знанія частнаго предмета – стр. 277.– **5** О природѣ родового единства—стр. 280.—**6.** Условія возможности частнаго знанія – стр. 286).

Стр.

Глава IX. **Интуиція и отвлеченное знаніе** . . . . . 293—321

(1. Неадэкватность отвлеченнаго знанія—стр. 293.—2. О символическомъ мышленіи—стр. 294.—3. Осуществленное мышленіе и его неадэкватность предмету—стр. 299.—4. Интуиція всеединства и истинный смыслъ неадэкватности отвлеченнаго знанія—стр. 306.—5. Онтологическое отношеніе между содержаніемъ отвлеченнаго знанія и содержаніемъ интуиціи—стр. 317).

Часть третья. **Конкретное всеединство и живое знаніе** . 323—435

Глава X. **Время и число** . . . . . 325—362

(1. Основополагающее значеніе числа и его невыводимость изъ понятій—стр. 326.—2. Теорія числа Наторпа: число и отношеніе—стр. 329.—3. Всеединство и число—стр. 335.—4. Подготовительныя соображенія объ источникѣ числа—стр. 337.—5. Число, какъ всеединство подъ формой опредѣленности—стр. 342.—6. Несводимость времени къ числу. Наторпъ и Бергсонъ—стр. 348.—7. Теорія времени Бергсона. Соотносительность времени и числа—стр. 353).

Глава XI. **Идеальное и реальное бытіе** . . . . . 363—394

(1. Опредѣленность и становленіе—стр. 363.—2. Всеединство, какъ единство внѣвременности и становленія—стр. 367.—3. Эмпиризмъ и онтологическій идеализмъ; ихъ общая характеристика—стр. 372.—4. Критика эмпиризма и онтологическаго идеализма—стр. 376.—5. Всеединство, какъ единство идеальнаго и реальнаго—стр. 384.—6. Идеальность и воплощенность—стр. 387.—7. Эмпирическая реальность настоящаго и реальность вѣчнаго—стр. 390).

Глава XII. **Конкретное бытіе и живое знаніе** . . . 395—435

(1. Двойственность единичнаго факта и общаго закона—стр. 395.—2. Проблема причинной связи—стр. 400.—3. Сущность индивидуальнаго—стр. 409.—4. Связь общаго съ индивидуальнымъ—стр. 415.—5. Знаніе-мысль и живое знаніе—стр. 418.—6. Сфера живого знанія: „психическій субъектъ“ и „духовная жизнь“—стр. 424.—7. Живое знаніе и переживаніе—стр. 430).

Приложеніе. **Къ исторіи онтологическаго доказательства** . . . . . 437—504

(Вступительныя разъясненія—стр. 437.—1. Онтологическое доказательство у Парменида—стр. 443.—2. У Платона—стр. 444.—3. У Плотина—стр. 450.—

Стр.

4. У Филона — стр. 454. — **5.** У бл. Августина — стр. 455. — **6.** У Ансельма Кентерберійскаго — стр. 459.—**7.** У Николая Кузанскаго—стр. 465. - **8.** У Декарта—стр. 471.—**9.** У Мальбранша—стр. 477.—**10.** У Спинозы — стр. 480. — **11.** У Лейбница — стр. 484.—**12.** У Фихте—стр. 489.—**13.** У Шеллинга—стр. 496. — **14.** У Гегеля — стр. 501. — Заключеніе — стр. 504).

Опечатки и пропуски 505

Часть первая.

Знаніе и бытіе.

Глава I.

Предметъ и содержаніе знанія.

Уясняя составъ нашего знанія, мы замѣчаемъ во всѣхъ его явленіяхъ основную двойственность — двойственность между предметомъ и содержаніемъ. Во всякомъ знаніи мы находимъ, съ одной стороны, направленность на нѣчто, что, въ силу этой направленности является для знанія его предметомъ, а, съ другой стороны, уловленіе, признаніе въ этомъ предметѣ нѣкоторыхъ опредѣленностей, что̀ образуетъ содержаніе знанія. Мы имѣемъ что-то въ виду, мы думаемъ о чемъ-то, и объ этомъ предметѣ мы что-то знаемъ и высказываемъ. И смыслъ всякаго знанія состоитъ въ устанавливаемомъ имъ отношеніи между предметомъ и содержаніемъ [1]). Какъ ни просто и очевидно это дѣленіе въ его общей формѣ, болѣе точное его опредѣленіе можетъ возбудить цѣлый рядъ сомнѣній.

1. Что значитъ „то, о чемъ мы говоримъ“ и „то, что мы о немъ говоримъ“? Какъ отличить эти двѣ части въ каждомъ сужденіи? При невнимательномъ отношеніи къ вопросу можетъ показаться, что подлежащее и сказуемое предложенія — грамматическія подлежащее и сказуемое — обозначаютъ „предметъ“ и „содержаніе“ сужденія. Но любой примѣръ опровергаетъ это, и нѣтъ ничего легче, какъ убѣдиться въ отсутствіи строгой пропорціональности между словеснымъ выраженіемъ мысли и ея внутреннимъ смысломъ, между

[1]) „Смыслъ“ знанія, т. е. вся совокупная мысль, содержащаяся въ данномъ сужденіи, часто также называется его „содержаніемъ“. Въ интересахъ ясности мы должны воздерживаться отъ такого словоупотребленія. Въ схемѣ сужденія „*S* есть *P*“ все, что высказано имъ, мы будемъ называть „смысломъ“ этого сужденія, тогда какъ „содержаніемъ“ его должно считаться то, что въ немъ остается за вычетомъ его „предмета“.

строемъ предложенія и строемъ сужденія. Два предложенія „я нахожусь въ плохомъ настроеніи“ и „у меня плохое настроеніе“ совершенно тождественны по смыслу, т.-е. очевидно имѣютъ одинъ предметъ и одно содержаніе и образуютъ одно сужденіе; между тѣмъ, грамматическія подлежащее и сказуемое въ обоихъ различны. Такимъ образомъ, обычное утвержденіе, что въ предложеніи грамматическимъ подлежащимъ служитъ предметъ, о которомъ мы говоримъ, а сказуемымъ — то, что мы о немъ говоримъ, очевидно совершенно ложно. Значеніе терминовъ „подлежащее“ и „сказуемое“ въ грамматикѣ насъ здѣсь не касается. Намъ достаточно только разъ навсегда уяснить себѣ, что оно не совпадаетъ съ внутреннимъ различеніемъ частей сужденія, а касается исключительно словеснаго выраженія мыслей и опредѣляется особыми, внѣшними правилами этого выраженія[1]).

Если оставить въ сторонѣ словесное выраженіе мысли и сосредоточиться только на ея внутренней природѣ, то ближайшимъ образомъ различіе между „предметомъ“ и содержаніемъ“ сужденія можно было бы усмотрѣть въ различіи между отправнымъ и конечнымъ пунктомъ мысли. Процессъ познаванія всегда движется отъ стараго, привычнаго, уже знакомаго, къ новому, интересному, существенному, впервые узнаваемому и подчеркиваемому. Я смотрю на дерево и узнаю въ немъ яблоню; или я смотрю на движущуюся вдалекѣ фигуру и узнаю въ ней бѣгущую собаку. Что предо мною въ первомъ случаѣ находится дерево, во второмъ—движущаяся фигура,—это въ данныхъ актахъ знанія меня не интересуетъ, кажется мнѣ самоочевиднымъ и потому несущественнымъ; это знаніе могло возникнуть въ предшествующихъ актахъ „вотъ—дерево“, „вонъ тамъ—что-то движется“, могло возникнуть и безъ сознательнаго размышленія. Въ разсматриваемыхъ же процессахъ познаванія „дерево“ и „движущаяся фигура“ мнѣ даны, имѣются у меня, какъ уже извѣстное и знакомое. Мнѣ важно и интересно только отмѣтить, что дерево это есть именно яблоня, а не

[1]) А. И. Введенскій, Логика, какъ часть теоріи познанія, 1912, стр. 51—57.

иная порода, и что въ движущейся фигурѣ я вправѣ признать именно бѣгущую собаку, а не человѣка или что-либо иное. И такъ какъ во всякій моментъ нашей сознательной жизни мы имѣемъ множество „уже извѣстныхъ“, „самоочевидныхъ“, далѣе неинтересущихъ насъ содержаній и именно къ нимъ присоединяемъ или съ ними связываемъ содержанія вновь узнаваемыя и въ этомъ смыслѣ „интересныя“, то всякій процессъ познаванія носитъ въ себѣ эту двойственность между отправнымъ и конечнымъ пунктомъ движенія мысли. Казалось бы, здѣсь мы имѣемъ основу двойственности между предметомъ и содержаніемъ знанія. Предметъ есть знакомое содержаніе, на которое мы направляемся, чтобы въ немъ или въ связи съ нимъ открыть новое содержаніе — содержаніе въ узкомъ, нами принятомъ значеніи.

Но очевидно, вѣдь, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ чисто психологическимъ различеніемъ, опредѣляемымъ временнымъ теченіемъ мысли, порядкомъ пріобрѣтенія знанія или движеніемъ нашего интереса и вниманія. Это различеніе обосновываетъ, слѣдовательно, дѣленіе между психологическимъ подлежащимъ и сказуемымъ. Въ каждомъ сужденіи мы раскрываемъ эти двѣ стороны посредствомъ самонаблюденія, подмѣчая часть, на которой лежитъ психологическое удареніе и отдѣляя ее, въ качествѣ сказуемаго, отъ остальной части, образующей подлежащее сужденія [1]). И если бы это дѣленіе совпадало съ искомымъ дѣленіемъ на предметъ и содержаніе, то мы не имѣли бы ни одного сужденія, въ которомъ мы могли бы однозначно отличить предметъ отъ содержанія, независимо отъ того, кто, при какихъ условіяхъ и съ какими намѣреніями его высказываетъ. Другими словами, опредѣленіе объективнаго смысла сужденія, какъ такового, т.-е. независимаго отъ психологическихъ процессовъ, совершающихся въ сознаніи различныхъ людей при его высказываніи, было бы совершенно невозможно, и логическое изслѣдованіе оказалось бы при этомъ всецѣло подчиненнымъ изслѣдованію психологическому.

Намъ нѣтъ надобности пускаться здѣсь въ сложныя изслѣдованія соотношенія между логикой и психологіей и

[1]) Ср. Геффдингъ, Психологическая основа логическихъ сужденій, русск. пер., 1908, гл. 5 „Субъектъ и предикатъ“.

приводить то множество соображеній, которыми опровергается зависимость первой отъ послѣдней. Для насъ достаточно на любомъ примѣрѣ непосредственно убѣдиться, что сужденіе дѣйствительно имѣетъ объективный смыслъ, совершенно независимый отъ направленія субъективнаго познавательнаго интереса или отъ временнаго хода мыслей. Никто не будетъ оспаривать, что сужденіе „$7 \times 8 = 56$“ имѣетъ совершенно опредѣленный, однозначный смыслъ; и если дѣйствительно смыслъ сужденія есть связь между его предметомъ и содержаніемъ, то это сужденіе имѣетъ, тѣмъ самымъ, строго однозначныя предметъ и содержаніе, при какихъ бы условіяхъ оно ни высказывалось. Между тѣмъ, если, при первоначальномъ знакомствѣ съ таблицей умноженія, сужденіе это имѣетъ психологическую форму перехода отъ сравнительно простого и уже извѣстнаго понятія 7×8 къ болѣе сложному и еще новому знанію „равно 56“, то въ интересахъ преподаванія можетъ оказаться полезнымъ ознакомить учащагося съ этимъ сужденіемъ и въ иной формѣ, напр., поставить вопросъ: „въ какомъ отношеніи стоятъ другъ къ другу величины 7×8 и 56?“, на что долженъ послѣдовать отвѣтъ „онѣ равны между собой“; и въ этомъ случаѣ психологическимъ сказуемымъ сужденія „$7 \times 8 = 56$“ будетъ служить одно лишь понятіе „отношеніе равенства“. Другой примѣръ. Сужденіе „Петроградъ есть столица Россіи“ имѣетъ совершенно опредѣленный объективный смыслъ, въ каковомъ и употребляется въ учебникахъ географіи. Между тѣмъ, это же сужденіе можетъ психологически имѣть различные оттѣнки, смотря по тому, хотимъ ли мы въ немъ сказать, что Петроградъ есть не обыкновенный городъ, а именно столица, или что Петроградъ есть столица Россіи, а не какой-либо иной страны, или, наконецъ, что именно Петроградъ, а не, напр., Москва, какъ это было раньше, есть столица Россіи. Въ первомъ случаѣ психологическимъ сказуемымъ служитъ понятіе „столица Россіи“, во второмъ — понятіе „Россія“, въ третьемъ — понятіе „Петроградъ“. Только первое психологическое движеніе мысли выражено грамматически адэкватно въ предложеніи „Петроградъ есть столица Россіи“; второе слѣдовало бы выразить: „страна, столицей которой является Петроградъ, есть Россія“, и третье — „столица Россіи есть

Петроградъ". Правда, легко можетъ показаться, что здѣсь одна и та же грамматическая форма скрываетъ совершенно различные объективные смыслы, т.-е. различныя въ логическомъ отношеніи сужденія. Вѣдь въ одномъ случаѣ мы говоримъ о Петроградѣ и указываемъ его мѣсто въ ряду русскихъ городовъ, во второмъ случаѣ—о странѣ, имѣющей столицей Петроградъ, и опредѣляемъ ее, какъ Россію, въ третьемъ, наконецъ, о столицѣ Россіи, которую мы усматриваемъ въ Петроградѣ. Что эти сужденія различны не только по своей грамматической формѣ, — это, конечно, ясно само собою; но весь вопросъ въ томъ, какое значеніе имѣетъ усматриваемое здѣсь различіе. Вѣдь, съ другой стороны, совершенно очевидно, что объективный, предметный смыслъ высказыванія во всѣхъ трехъ случаяхъ одинъ и тотъ же. Интересуемся ли мы въ одномъ случаѣ значеніемъ Петрограда, въ другомъ случаѣ—страной, столицей которой онъ служитъ, въ третьемъ — городомъ, выполняющимъ функцію столицы, во всѣхъ этихъ комбинаціяхъ, такъ сказать, объективное поле нашего духовнаго зрѣнія остается однимъ и тѣмъ же, и только интересъ нашъ сосредоточивается на разныхъ его частяхъ. Всюду мы утверждаемъ одну и ту же связь между тремя понятіями „Петроградъ", „столица" и „Россія"; и если безъ подчеркиванія сказуемаго не всегда ясно, что именно насъ интересуетъ въ этой связи понятій и, слѣдовательно, что мы хотимъ сказать въ этомъ (психологическомъ) смыслѣ, то тамъ, гдѣ мы хотимъ передать только объективный составъ сужденія, напр., въ географическомъ учебникѣ, нѣтъ надобности приводить всѣ три сужденія—всѣ они покрываются однимъ сужденіемъ „Петроградъ есть столица Россіи". Если бы въ этихъ и имъ подобныхъ случаяхъ мы имѣли различныя по объективному смыслу сужденія, то мы вообще не могли бы читать и однозначно понимать книги, въ которыхъ предложенія не были бы явственно разложены на подлежащія и сказуемыя въ этомъ смыслѣ, напр. посредствомъ выраженія сказуемыхъ курсивомъ. Однако, всѣ мы можемъ понимать такія книги, можемъ однозначно разумѣть объективный смыслъ высказываній автора; лишь при декламированіи поэтическихъ (напр. драматическихъ) произведеній, т.-е. тамъ, гдѣ предложеніе должно быть взято именно

не только съ логической стороны, но и какъ выраженіе душевнаго процесса, мы можемъ ошибаться и неправильно истолковать мысль автора.

Быть можетъ, возразятъ, что въ случаяхъ, подобныхъ вышеприведенному, предметъ знанія, правда, остается неизмѣннымъ (въ нашемъ примѣрѣ онъ есть всюду та часть реальности, которая обозначена связью трехъ понятій „Петроградъ", „столица" и „Россія"), но смыслъ сужденія при каждомъ оборотѣ мѣняется, т.-е. содержитъ новую мысль. Доля истины, которая содержится въ этомъ допущеніи, будетъ указана ниже, при обсужденіи понятій логическаго подлежащаго и сказуемаго. Здѣсь намъ достаточно лишь отмѣтить, что такое толкованіе содержало бы смѣшеніе разнородныхъ точекъ зрѣнія. Подъ смысломъ сужденія мы условились понимать тотъ объективный составъ сужденія, который однозначно опредѣленъ связью его предмета и содержанія. Поскольку мы согласимся, что здѣсь, во всѣхъ оборотахъ мысли, „рѣчь идетъ объ одномъ и томъ же", т.-е. допустимъ единство предмета, мы должны допустить и единство „смысла", ибо во всѣхъ трехъ случаяхъ предметъ выраженъ тождественной связью трехъ указанныхъ понятій. Поскольку же, наоборотъ, мы имѣемъ здѣсь три разныхъ сужденія, различенъ не только ихъ „смыслъ", но и ихъ „предметъ". Съ психологической точки зрѣнія каждое изъ этихъ сужденій имѣетъ особый предметъ и особый смыслъ, съ логической — всѣ они говорятъ одно и то же объ одномъ и томъ же [1]).

---

[1]) Въ системахъ логики, не отдѣляющихъ отчетливо психологическую сторону сужденія отъ логической, постоянно обсуждается съ большимъ глубокомысліемъ вопросъ объ истинномъ „смыслѣ" сужденія, и разные авторы не могутъ столковаться между собой. Такъ, Зигвартъ (Logik, B. I § 36, 2 изд., стр. 284—288) доказываетъ, что гипотетическое сужденіе „утверждаетъ" связь двухъ сужденій, какъ основанія и слѣдствія, и споритъ противъ Бергманна (Reine Logik I § 19), который полагаетъ, что гипотетическое сужденіе не всегда утверждаетъ такую связь, а иногда направлено на утвержденіе самого слѣдствія, только съ оговоркой о его зависимости отъ основанія. Ясно, что чисто логически между этими двумя теоріями нѣтъ никакой разницы, ибо установленіе связи между основаніемъ и слѣдствіемъ совершенно равносильно условному признанію слѣдствія. Психологически же существуетъ огромная

Это становится еще болѣе яснымъ, если сравнить эти случаи съ другими, въ которыхъ хотя логическій предметъ остается тождественнымъ, но дѣйствительно мѣняется логическое содержаніе, а, слѣдовательно, и общій смыслъ сужденія. Сужденія: „Наполеонъ I умеръ на островѣ св. Елены", „первый французскій императоръ умеръ вдали отъ Франціи", „побѣдитель Европы умеръ въ заточеніи всѣми покинутый" имѣютъ, очевидно, своимъ предметомъ одну и ту же реальную историческую личность или, если угодно, одно и то же историческое событіе [1]). Но они освѣщаютъ этотъ предметъ съ разныхъ сторонъ; каждое сужденіе содержитъ новыя черты, которыхъ нѣтъ въ другомъ. Точно такъ же сужденія „равносторонніе треугольники остроугольны" и „равноугольные треугольники не могутъ быть прямоугольными", очевидно, эквивалентны, т.-е. относятся къ одному и тому же предмету, но не тождественны, ибо обозначаютъ его съ разныхъ сторонъ. Поэтому, въ противоположность разсмотрѣнному выше примѣру, вполнѣ возможно, что въ учебникѣ геометріи они будутъ приведены, какъ двѣ отдѣльныя теоремы [2]).

разница между типомъ сужденія „если вода замерзаетъ, объемъ ея расширяется" и типомъ сужденія „если завтра будетъ хорошая погода, я приду къ тебѣ въ гости"—ибо интересъ направленъ въ одномъ случаѣ на саму связь, въ другомъ—на слѣдствіе, и Зигвартъ тщетно пытается устранить эту разницу. Само собою разумѣется, что часто очень трудно уловить подлинный психологическій смыслъ сужденія, который въ каждомъ индивидуальномъ случаѣ можетъ быть инымъ, а иногда можетъ и вообще быть неотчетливымъ, т. е. одновременно совмѣщать нѣсколько „смысловъ".

[1]) Мы еще не рѣшили, что, собственно, должно считаться логическимъ предметомъ сужденія; поэтому здѣсь мы можемъ еще свободно выбирать между нѣсколькими возможностями.

[2]) Это соотношеніе разсмотрѣно Гуссерлемъ (Logische Unters. B. 2. S. 386—391), который называетъ независимый отъ предмета (и „качества акта") логическій составъ или смыслъ сужденія матеріей сужденія (Urteilsmaterie). (Теперь, въ своей послѣдней работѣ, Гуссерль измѣняетъ свою терминологію. Прежнему понятію Urteilsmaterie въ его исправленной системѣ соотвѣтствуетъ понятіе „der noëmatische Kern". Ср. Ideen zu einer reiner Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie въ Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. 1913, S. 268).

Еще одно возможное существенное возраженіе должно быть здѣсь учтено. Можетъ показаться, что изложенное выше ученіе о безразличномъ для логики психологическомъ дѣленіи сужденія на подлежащее и сказуемое и о возможности психологическихъ преобразованій сужденія въ этомъ отношеніи, не мѣняющихъ его логическаго смысла, относитъ къ психологіи и лишаетъ логическаго значенія такъ наз. непосредственныя умозаключенія, напр. обращеніе. Вѣдь въ приведенныхъ нами примѣрахъ сужденія „Петроградъ есть столица Россіи“ и „столица Россіи есть Петроградъ“, съ точки зрѣнія господствующаго пониманія, суть два логически различныхъ сужденія, изъ которыхъ одно получено въ результатѣ обращенія другого, тогда какъ мы разсматривали ихъ, какъ одно тождественное по своему логическому смыслу сужденіе. Мы нисколько не сомнѣваемся, что обращеніе есть дѣйствительное логическое преобразованіе сужденія. Но для того, чтобы отличить обращеніе отъ простого словеснаго преобразованія предложенія, какъ и отъ преобразованія психологической стороны сужденія, нужно прежде всего отчетливо выдѣлить логическую сторону сужденія и очистить ее отъ несущественныхъ для нея оттѣнковъ психологическаго характера. Мы отнюдь не утверждаемъ, что психологическое преобразованіе сужденія всегда оставляетъ логическую сторону его неизмѣнной. Напротивъ, въ случаяхъ напр. подлиннаго обращенія психологическое преобразованіе, т. е. перемѣна порядка перехода отъ одного понятія къ другому, связано и съ логическимъ измѣненіемъ, такъ же, какъ съ такимъ измѣненіемъ можетъ быть связано и словесное преобразованіе. Но именно потому, что между логическимъ и психологическимъ преобразованіемъ не имѣется ни тождества, ни необходимой связи, а есть только связь случайная, мы должны отчетливо различать ихъ между собой.

2. Анализъ понятія предмета и содержанія въ ихъ обычномъ, психологическомъ значеніи приводитъ, такимъ образомъ, къ выводу, что не всякая пара понятій, образующая въ процессѣ сужденія его исходный и конечный пунктъ, съ чисто логической точки зрѣнія, т. е. съ точки зрѣнія объективнаго смысла сужденія можетъ, быть признана его

„предметомъ“ и „содержаніемъ“. Мы видимъ теперь, что эти понятія нельзя опредѣлять, какъ „то, о чемъ мы говоримъ“ и „то, что мы о немъ говоримъ“, ибо подъ это широкое опредѣленіе подходятъ и психологическія подлежащее и сказуемое. Итакъ, если мы должны отличать отъ послѣднихъ подлинные „предметъ“ и „содержаніе“, руководясь при этомъ той мыслью, что для логики важно только внутренній смыслъ мысли и соотношенія, вытекающія изъ него, а не своеобразія совершающихся при этомъ процессовъ мысли, то логическіе предметъ и содержаніе мы можемъ усмотрѣть лишь тамъ, гдѣ содержанія самихъ понятій предполагаютъ опредѣленное одностороннее направленіе въ ихъ взаимномъ отношеніи т. е. гдѣ переходъ отъ понятія *A* къ понятію *B* опредѣленъ не произволомъ мысли, не психологическими мотивами, а коренится въ самомъ содержаніи понятій, такъ что переходъ отъ *A* къ *B* имѣетъ значеніе перехода отъ основанія къ слѣдствію [1]). Понятія „предмета“ и „содержанія“ окажутся тогда тождественными понятіямъ подлежащаго и сказуемаго, но не въ шаткомъ психологическомъ, а въ строгомъ логическомъ смыслѣ слова. Гдѣ два понятія по своему объективному смыслу располагаются въ опредѣленномъ порядкѣ, тамъ мы имѣемъ уже не психологическія а логическія отправную и конечную точку знанія, то, что въ строгомъ смыслѣ слова функціонируетъ въ сужденіи, какъ *S* и *P*, и эти два понятія обозначаютъ предметъ и содержаніе сужденія.

Но и здѣсь остается мѣсто для сомнѣній. Мы исходили выше изъ допущенія, что во всякомъ сужденіи, чего бы оно ни касалось, имѣется коренная двойственность между предметомъ и содержаніемъ. И мы не можемъ себѣ представить сужденія, въ которомъ не было бы этого объективнаго смысла, т. е. опредѣленнаго предмета и содержанія. Иначе обстоитъ дѣло, если мы дѣйствительно обязаны отождествить понятія предмета и содержанія съ логическимъ подлежащимъ и сказуемымъ. Прежде всего мы имѣемъ сужденія, въ которыхъ вообще нѣтъ двухъ, различныхъ по содержанію, понятій. Возь-

[1]) Это пониманіе значенія логическихъ подлежащаго и сказуемаго убѣдительно развито у насъ Н. О. Лосскимъ, а въ нѣмецкой литературѣ—Липпсомъ, Эргартомъ и І. Кономъ.

мемъ, напр., безличное сужденіе: „холодно!“. Мы хорошо понимаемъ, что это сужденіе, какъ и всякое другое, говоритъ о чемъ-то, и что-то высказываетъ, т. е. имѣетъ предметъ и содержаніе. Но гдѣ здѣсь логическія подлежащее и сказуемое, гдѣ два содержанія, которыя по своему объективному значенію располагались бы въ порядкѣ предшествующаго и послѣдующаго? Очевидно, что двухъ такихъ содержаній здѣсь вообще нѣтъ. Но даже и тамъ, гдѣ мы имѣемъ дѣло съ сложнымъ сужденіемъ, т. е., гдѣ сужденіе заключаетъ связь двухъ понятій, могутъ возникнуть аналогичныя сомнѣнія. Возьмемъ общеотрицательное сужденіе: „A не есть B“, „черное не есть бѣлое“. „Черное“ есть здѣсь грамматически и психологически подлежащее; но при опредѣленіи логическаго подлежащаго и сказуемаго здѣсь возникаетъ одна весьма существенная трудность. Сужденіе „черное не есть бѣлое“ по своему объективному смыслу совершенно тождественно сужденію „бѣлое не есть черное“, ибо смыслъ обоихъ одинъ: „черное и бѣлое суть различныя содержанія“. Поэтому въ вопросѣ о логическихъ подлежащемъ и сказуемомъ здѣсь возможны два рѣшенія. Мы могли бы, во-первыхъ, сказать, что въ сужденіяхъ, устанавливающихъ соотносительную (непосредственно обратимую) связь двухъ понятій, напр., связь различія, вообще нѣтъ понятій, которыя располагались бы въ опредѣленномъ порядкѣ логическаго слѣдованія, т. е. нѣтъ подлежащаго и сказуемаго въ логическомъ смыслѣ. Мы могли бы сказать, что всюду, гдѣ мы имѣемъ строгую соотносительность двухъ понятій, гдѣ *A* столь же мало мыслимо безъ связи съ *B*, сколь *B*—безъ связи съ *A*, оба понятія логически равноправны и потому не содержатъ основанія для распредѣленія между ними ролей логическихъ подлежащаго и сказуемаго. Правда, въ нѣкоторыхъ случаяхъ мы можемъ вскрыть въ такихъ сужденіяхъ другіе, не выраженные явно элементы, которые располагаются въ опредѣленномъ порядкѣ логической послѣдовательности, и эти элементы окажутся тогда подлежащимъ и сказуемымъ. Въ другихъ случаяхъ это, однако, можетъ оказаться невозможнымъ [1]); и тогда мы должны при-

[1]) Возьмемъ, напр., разсмотрѣнное нами сужденіе: „черное не есть бѣлое“. Могло бы показаться, что, придавъ ему форму сужденія: „чер-

знать, что эти сужденія вообще не имѣютъ подлежащаго и сказуемаго въ логическомъ смыслѣ слова. Это утвержденіе можетъ показаться нелѣпостью, не заслуживающей даже обсужденія, только тѣмъ, кто исходитъ изъ предвзятаго мнѣнія, (основаннаго либо на психологической оріентировкѣ, либо на слѣпой вѣрѣ въ традиціонную логическую теорію), что S и P суть самоочевидныя составныя части сужденія. Но намъ нѣтъ надобности итти такъ далеко. Намъ достаточно признать — и это есть здѣсь вторая возможность, на которой мы и останавливаемся — что соотносительная, непосредственно-обратимая связь двухъ понятій, имѣющая мѣсто въ разсматриваемомъ сужденіи, даетъ возможность каждому изъ двухъ понятій играть роль и подлежащаго, и сказуемаго, ибо эта связь означаетъ, что каждое изъ этихъ понятій есть и основаніе, и слѣдствіе другого. Гдѣ A строго соотносительно B, тамъ A въ такой же мѣрѣ есть основаніе B, какъ B — основаніе A. Но если такъ, то въ лицѣ разсматри-

---

ное и бѣлое суть различныя содержанія", мы именно и выдѣлимъ въ немъ подлинное логическое подлежащее и сказуемое. Нѣкоторые логики (напр. Шуппе, Erkenntniss-theoretische Logik, стр. 98 и Ласкъ, die Lehre vom Urteil, стр. 58 и сл.) утверждаютъ даже, что подлежащимъ всякаго сужденія служатъ „чувственныя данныя", а сказуемымъ — категоріальная или логическая форма, подъ которую они подводятся. Что указанная форма выражаетъ истинный смыслъ разсматриваемаго сужденія — это мы выше сами признали. Но совсѣмъ иной вопросъ, указаны ли тѣмъ самымъ истинныя (логическія) подлежащее и сказуемое этого сужденія. Подъ логическимъ подлежащимъ и сказуемымъ мы должны, какъ указано, разумѣть два **такихъ (очевидно, разныхъ) содержанія, которыя стоятъ въ отношеніи основанія и слѣдствія, т. е. въ отношеніи логической послѣдовательности.** Между тѣмъ, я не могу мыслить „чернаго" и „бѣлаго", не могу имѣть вообще этихъ содержаній, не мысля ихъ различными, т. е. не имѣя въ нихъ самихъ уже и различія между ними; внѣ отношенія различія, впервые конституирующаго раздѣльность этихъ двухъ содержаній, послѣднія вообще невозможны. Поэтому приведенная форма совсѣмъ не содержитъ указанія на логическую послѣдовательность частей сужденія, т. е. не открываетъ въ немъ логическихъ подлежащаго и сказуемаго.—Теорія Шуппе-Ласка въ ея общей формѣ ложна уже потому, что чувственныя данныя, какъ таковыя, т. е. какъ логически еще не оформленныя **переживанія**, вообще не составляютъ **содержанія знанія** (какъ это будетъ показано ниже) и уже потому не могутъ играть роль какого-либо термина сужденія.

ваемаго типа сужденія мы имѣемъ примѣръ сужденія, которое, имѣя только одинъ логическій смыслъ, можетъ быть выражено въ двухъ разныхъ (по распредѣленію ролей подлежащаго и сказуемаго) логическихъ формахъ. Если же смыслъ сужденія опредѣляется его предметомъ и содержаніемъ, то ясно, что предметъ и содержаніе не тождественны логическимъ подлежащему и сказуемому. Такимъ образомъ, отождествленіе „предмета“ и „содержанія“ съ логическимъ подлежащимъ и сказуемымъ должно быть отвергнуто [1]).

Но въ чемъ же, въ такомъ случаѣ, мы можемъ усмотрѣть подлинные предметъ и содержаніе знаній?

Пусть мы имѣемъ сужденіе „*A* есть *B*“, въ которомъ *A* и *B* суть понятія, по своему содержанію располагающіяся именно въ этомъ опредѣленномъ порядкѣ слѣдованія. Поставимъ вопросъ: въ чемъ сущность такого соотношенія? въ какомъ смыслѣ одно понятіе можетъ здѣсь служить отправнымъ пунктомъ мысли, и въ какой формѣ „изъ него“ или „за нимъ“ логически слѣдуетъ другое понятіе? Очевидно, что сужденіе „*A* есть *B*“ не можетъ толковаться, какъ логическая тождественность *A* и *B*. Два разныхъ понятія никогда не могутъ быть тождественными. *A* есть только *A* и не

[1]) Исторически мысль объ основополагающемъ значеніи „подлежащаго“ и „сказуемаго“ въ сужденіи выросла на почвѣ аристетелевской логики, для которой сужденіе есть (положительное или отрицательное) соотношеніе между двумя понятіями, и которая въ основу логическаго анализа вообще кладетъ идею понятія. Но если въ современной логикѣ есть пунктъ, въ которомъ достигнуто уже общее соглашеніе, то это — сознаніе, что понятіе не есть элементъ, логически предшествующій сужденію, и что сужденіе отнюдь не есть механическій продуктъ связыванія понятій. Но изъ этого слѣдуетъ, что изслѣдованіе сужденія не можетъ начинаться съ предвзятаго допущенія въ немъ частей, символизируемыхъ, какъ *S* и *P*, а, наоборотъ, эти части, ихъ значеніе и границы ихъ необходимости должны быть еще уяснены черезъ анализъ сужденія. Таковъ и есть методъ преобладающаго большинства современныхъ логиковъ (съ особенной выпуклостью и рѣзкостью онъ высказанъ у Когена, Logik der reinen Erkenntniss, стр. 81). Уясненіе сущности сужденія не какъ простого (внѣшняго) отношенія между понятіями, а какъ внутренняго единства есть основная мысль Кантовой теоріи сужденія. (Крит. чист. разума, трансц. дед. чистыхъ понятій, во 2-мъ изд. „Критики“, § 19; 2 изд., стр. 140—143, русск. пер. Лосскаго стр. 102—103).

можетъ быть не-A, слѣдовательно, въ этомъ смыслѣ оно не можетъ „быть“ B. Итакъ „A есть B“ можетъ только значить: отъ A мы вправѣ и должны перейти къ B, или A связано съ B. Что же является здѣсь предметомъ нашего сужденія? Можно ли сказать, что мы говоримъ здѣсь объ A и находимъ его связь съ B, т. е. что предметомъ сужденія является A? Но вѣдь A, какъ таковое, A въ изолированномъ своемъ содержаніи не имѣетъ въ себѣ ничего, кромѣ именно своего внутренняго содержанія: A есть только A. Если бы мы въ немъ самомъ открывали его связь съ B, то оно было бы уже не A, а AB. Открыть въ самомъ A, какъ таковомъ, его связь съ B, значило бы признать, что A есть не только A, но вмѣстѣ съ тѣмъ и не-A, т. е. значило бы вступить въ конфликтъ съ закономъ противорѣчія, и тогда всякое сужденіе было бы очевидной нелѣпостью. Съ другой стороны, если мы скажемъ, что предметомъ сужденія „A есть B“ является не A, какъ таковое, а именно A въ его связи съ B, то наше сужденіе, правда, избѣгнетъ нарушенія закона противорѣчія, но зато превратится въ пустую тавтологію, ибо приметъ форму „AB есть B“. И хотя исторія логики знаетъ примѣры даже выдающихся мыслителей, которые останавливались на такомъ рѣшеніи [1]), но здравый смыслъ, конечно, отдастъ здѣсь справедливость Гегелю, который указываетъ, что повтореніе подлежащаго въ сказуемомъ есть не выраженіе мысли, а лишь признакъ идіотизма. Но согласимся даже на мгновеніе съ этимъ, оскорбительнымъ для нашего достоинства, какъ мыслящихъ существъ, допущеніемъ, что всякое сужденіе имѣетъ форму „AB есть B“. Ясно, что проблема сужденія „A есть B“ не разрѣшена, а только отодвинута нами. Ибо въ понятіи AB уже скрыто готовое сужденіе „A есть B“. Перенести готовое сужденіе въ предметъ сужденія и затѣмъ сказать, что сужденіе повторяетъ этотъ свой предметъ, не значитъ объяснить природу сужденія [2]). Итакъ, предметъ сужденія, то, о чемъ высказано въ нашемъ сужденіи, что оно „есть B“, не можетъ быть ни изолированнымъ A, ни A, уже связаннымъ

---

[1]) Въ новѣйшей логикѣ къ числу ихъ принадлежитъ, какъ извѣстно Лотце (Lotze, Logik 2 Aufl. 1880, стр. 80 и сл.).

[2]) Ср. Н. О. Лосскій, Введеніе въ философію, стр. 116—118.

съ B. Въ чемъ же тогда состоитъ предметъ сужденія? Рѣшеніе очевидно: это есть не чистое A, и не A, связанное съ B, а именно A въ его связи съ чѣмъ-то инымъ вообще. Содержаніе A, о которомъ до нашего сужденія мы не знали, съ чѣмъ именно оно связано, но которое мы съ самаго начала мыслимъ связаннымъ съ чѣмъ-либо вообще, опредѣляется теперь, какъ связанное именно съ B. Схематически это можетъ быть выражено такъ: „A есть B“ = Ax есть B.

Итакъ, понятіе A только потому можетъ служить логическимъ подлежащимъ, т. е. содержаніемъ, изъ котораго вытекаетъ новое содержаніе, что оно берется не отвлеченно, не только въ своемъ собственномъ внутреннемъ содержаніи, а какъ выдѣленная сторона, съ самаго начала связанная съ нѣкоторымъ неизвѣстнымъ. Всмотримся теперь въ символъ Ax. Онъ значитъ: A въ связи съ чѣмъ-то неизвѣстнымъ. Но это что-то не присоединяется, какъ отдѣльное содержаніе, къ чистому A. Символъ x принципіально отличенъ отъ всякихъ содержаній A,B,C. Это ясно само собою, но можетъ быть и косвенно доказано. Вѣдь, въ противномъ случаѣ мы имѣли бы здѣсь снова сужденіе „A есть x“, которое опять должно было бы быть истолковано, какъ „Ay есть x“, т. е. имѣли бы регрессъ въ безконечность. Напротивъ, единство Ax дано сразу и совершенно непосредственно; это есть первичное единство опредѣленнаго содержанія съ неопредѣленностью, и лишь посредствомъ неосуществимой до конца „формулы вычитанія“ (пользуясь удачнымъ выраженіемъ Шуппе) мы потенціально можемъ говорить о чистомъ A въ его отличіи отъ x. Секретъ творческой силы подлежащаго состоитъ въ томъ, что оно съ самаго начала мыслится, какъ обозначеніе чего-то болѣе широкаго, чѣмъ его внутреннее содержаніе, какъ понятія. И этотъ излишекъ, первоначально мыслимый въ формѣ неизвѣстнаго, x, опредѣляется затѣмъ, какъ B [1]).

[1]) Это понятіе подлежащаго, которое мы выражаемъ въ символѣ Ax, утверждается М. И. Каринскимъ (Классификація выводовъ, стр. 88 и сл.) и Н. О. Лосскимъ (Обоснованіе интуитивизма, 2 изд., стр. 201 и сл., Введеніе въ философію, ч. I, стр. 247). Оба автора, однако, съ этимъ пониманіемъ связываютъ отождествленіе понятія „подлежащаго“ съ понятіемъ „предмета“—взглядъ, который по указаннымъ основаніямъ мы не можемъ раздѣлять.

3. Но если основа сужденія „A есть B“ лежитъ въ понятіи Ax, то необходимъ еще дальнѣйшій анализъ. Мы опять напоминаемъ о различіи между психологической и логической точкой зрѣнія. Психологически A (или Ax) можетъ быть для насъ совершенно очевиднымъ, и нашъ интересъ можетъ сосредоточиться исключительно на переходѣ отъ него къ B. Логически сужденіе „A есть B“ остается непонятнымъ, пока въ немъ есть хоть какой-либо элементъ производный, пока мы не дошли до подлинной отправной его точки. Въ понятіи Ax содержится знаніе, т. е. сужденіе, и это сужденіе есть послѣдняя основа знанія „A есть B“. Но здѣсь мы наталкиваемся, повидимому, на безвыходную антиномію. Съ одной стороны, какъ мы видѣли, x не можетъ быть отдѣлено отъ A и противопоставлено ему въ сужденіи „A есть x“. Съ другой стороны, если Ax есть знаніе, оно должно имѣть опредѣленный предметъ и содержаніе. Если мы останемся при допущеніи, что предметъ и содержаніе равносильно логическому подлежащему и сказуемому, т. е. двумъ понятіямъ, по своему содержанію стоящимъ въ порядкѣ логическаго слѣдованія, то мы никогда не выберемся изъ этой антиноміи, ибо такихъ двухъ отдѣльныхъ понятій здѣсь вообще нѣтъ. Но если, внѣ всякихъ допущеній, мы непредвзято вдумаемся въ значеніе символа Ax, то намъ нетрудно будетъ уяснить его смыслъ, каковы бы ни были объективныя трудности, въ немъ таящіяся. Ax есть логически первая опредѣленность, связанная съ чѣмъ-то неопредѣленнымъ, или, точнѣе,—такъ какъ здѣсь мы имѣемъ дѣло не съ внѣшней связью двухъ обособленныхъ элементовъ, а съ неразрывной сопринадлежностью двухъ соотносительныхъ моментовъ—Ax есть единство первой опредѣленности съ неопредѣленнымъ. Что это значитъ? Беремъ конкретный примѣръ. Передъ нами сужденіе „ртуть есть металлъ“, въ которомъ понятіе ртути явственно играетъ роль логическаго подлежащаго (въ согласіи съ вышеприведеннымъ критеріемъ). Это сужденіе (какъ и всякое сужденіе) не есть чистое тождество. Если бы понятія „ртути“ и „металла“ имѣли тождественное содержаніе, то у насъ не было бы вообще сужденія. Мы знаемъ теперь, что наше право связать съ содержаніемъ „ртути“ содержаніе „металла“ основано на томъ, что подъ

понятіемъ ртути мы мыслимъ не только данное содержаніе въ его узкомъ смыслѣ (не только „ртутность“, какъ таковую, ибо въ этомъ качествѣ ртуть есть только ртуть и больше ничего), но данное содержаніе въ связи съ какимъ-то неопредѣленнымъ избыткомъ. Откуда взялся этотъ избытокъ и въ чемъ онъ заключается? Отвѣтъ очевиденъ: „ртуть“ въ смыслѣ специфическаго содержанія, опредѣленнаго закономъ тождества, съ самаго начала мыслится, какъ моментъ нѣкотораго болѣе широкаго цѣлаго, и иначе и не можетъ мыслиться. „Ртуть“—это значитъ: „нѣчто, въ чемъ есть специфическій моментъ ртутности, но что имъ не исчерпывается“. Именно потому, что это нѣчто не исчерпывается „ртутностью“, я могу въ немъ же открыть и нѣчто иное—именно „металличность“ вообще. Въ формулѣ Ax мы имѣемъ, слѣдовательно, не сложеніе, а вычитаніе; синтезъ $A+x$ обусловленъ анализомъ, который изъ x впервые выдѣлилъ A. Сужденіе, имѣющееся въ знаніи Ax, можетъ быть выражено, какъ „x есть A“. Только потому, что A выдѣлилось, какъ первая опредѣленность, изъ x вообще, оно и связано съ нимъ или съ его остаткомъ. Иначе говоря: x, какъ понятіе „чего-то иного, чѣмъ A“, есть логическій остатокъ изъ понятія „чего-то вообще“, которое въ данномъ сужденіи опредѣлено, какъ единство A съ не-A. Сужденіе констатированія перваго содержанія—сужденіе, дающее понятіе Ax и лежащее въ основѣ всѣхъ другихъ, дальнѣйшихъ знаній—есть выявленіе этого A изъ хаоса неопредѣленности, вскрытіе, что предметъ вообще имѣетъ „это“ содержаніе. И именно потому, что A какъ бы вырастаетъ, какъ очерченная форма, изъ хаоса неизвѣстнаго, оно всегда и неразрывно окружено неизвѣстнымъ, какъ островъ океаномъ.

Итакъ, сужденіе „A есть B“ есть производная форма знанія, опирающаяся на первичную форму „x есть A“. Различіе между ними очевидно. Только первая форма есть подлинный синтезъ двухъ содержаній; вторая, болѣе основная форма, есть уже не синтезъ, а анализъ или полаганіе одного содержанія. Эти двѣ формы мы должны различать, какъ сужденіе синтетическое и тетическое [1]). Отсюда,

[1]) Слѣдуя терминологіи Мейнонга („Ueber Gegenstandstheorie“, въ „Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie, B. I, 1904,

прежде всего, объясняются сужденія, уже причинившія столько хлопотъ логикамъ—т. наз. „одночленныя сужденія“, именно экзистенціальныя и безличныя. Само собою разумѣется, что не всякое сужденіе, которое грамматически, или даже психологически, имѣетъ такую форму, заслуживаетъ съ этой стороны вниманія логика. Всѣ сужденія съ сложнымъ содержаніемъ, какъ бы они ни были выражены, логически суть сужденія предикативныя или синтетическія. Сужденіе: „антиподы существуютъ“ означаетъ: „противоположная намъ сторона земного шара населена людьми“, и экзистенціальная форма его либо вообще логически несущественна, либо, во всякомъ случаѣ, логически производна отъ предикативной формы, ибо въ содержаніи подлежащаго такого экзистенціальнаго сужденія скрыто соотвѣтствующее предикативное сужденіе[1]). Точно такъ же безличное сужденіе „нездоровится“, „тошно“—даже если оно не только грамматически, но и психологически „безсубъектно“—логически предполагаетъ подлежащее „мнѣ нездоровится“, „меня тошнитъ“ и т. п., ибо предикатъ его немыслимъ внѣ связи съ опредѣленнымъ предметомъ, именно понятіемъ индивидуальной психической жизни, какъ цѣлаго. Но за вычетомъ этихъ мнимыхъ случаевъ остаются еще сужденія, въ которыхъ, поскольку подъ понятіемъ мы разумѣемъ логически отграниченное и опредѣленное содержаніе, имѣется дѣйствительно только одно понятіе. Если я говорю „синева есть“, то здѣсь въ сужденіи утверждается простое, первичное понятіе „синевы“. Попытка вложить въ это сужденіе болѣе сложное содержаніе, напр. усматривать въ немъ мысль „въ мірѣ существуетъ синева“ или „синева

стр. 7—9) и Гусперля (Jahrbuch für Philosophie u. phänomenologische Forschung, 1913, стр. 274—5). Въ этой связи понятіе „синтетическаго сужденія“ противопоставляется только понятію „тетическаго сужденія“ и означаетъ лишь „сужденіе, связующее двѣ опредѣленности“. Въ этомъ смыслѣ и т. наз. „аналитическое сужденіе“ есть во всякомъ случаѣ „синтетическое сужденіе“, такъ какъ обнимаетъ два понятія. Вопросъ о различіи между „синтетическими“ и „аналитическими“ сужденіями въ кантовскомъ смыслѣ будетъ затронутъ въ концѣ этой главы.

[1]) Этимъ опровергается логическая сторона извѣстной теоріи сужденія Брентано, сводящей всѣ сужденія къ экзистенціальнымъ. Ср. Jonas Cohn Vorauss. u. Ziele des Erkennens, стр. 57—59, James, Principles of Psychology, II, стр. 287 и сл.

встрѣчается среди зрительныхъ ощущеній“ несостоятельна, ибо для возможности такихъ сужденій я долженъ уже имѣть синеву, и эту простую „данность“ синевъ я выражаю сужденіемъ „синева есть“, которое, слѣдовательно, логически первично по сравненію со всѣми высказываніями о синевѣ [1]). То же примѣнимо и къ подлиннымъ безличнымъ сужденіямъ. Въ сужденіяхъ въ родѣ „гремитъ!“, „холодно!“ (не „мнѣ холодно“, а просто „холодно“) высказывается только одно опредѣленное содержаніе, и не заключено никакой связи двухъ понятій. Логическая неизбѣжность такихъ сужденій очевидна. Ибо, чтобы имѣть сужденія, содержащія связь двухъ понятій, я долженъ сперва имѣть эти понятія или, въ случаѣ ихъ сложности, сужденія, раскрывающія связь признаковъ въ этихъ понятіяхъ. Но гдѣ-либо, въ результатѣ такого анализа, я долженъ дойти до первичнаго содержанія, уже неразложимаго далѣе на связь двухъ понятій, и сужденія, выражающія эти первичныя содержанія, сами въ этомъ смыслѣ уже одночленны [2]). Логически сюда же относятся сужденія, которыя хотя явственно содержатъ два члена, но не содержатъ двухъ понятій—сужденія, въ которыхъ подлежащее не опредѣлено, а лишь указано по своему пространственно-временному мѣсту,—напр. сужденіе „это (только что услышанный шумъ) былъ громъ“ и т. п. Съ логической стороны такія сужденія совершенно тождественны безличнымъ сужденіямъ, ибо пространственно-временная или, по крайней мѣрѣ, только временная опредѣленность мыслится, конечно, во всякомъ понятіи, обозначающемъ индивидуальный предметъ.

---

[1]) Нельзя также (какъ это дѣлаетъ J. Cohn, ук. соч., стр. 78) считать такое сужденіе „безсмысленнымъ“, на томъ основаніи, что его отрицаніе невозможно. Отрицаніе невозможно здѣсь въ силу самоочевидности утвержденія, самоочевидность же есть прямая противоположность безсмысленности.

[2]) Мы оговариваемся, впрочемъ, что рѣзкость противопоставленія тетическихъ сужденій синтетическимъ имѣетъ для насъ лишь пропедевтическое значеніе. Ниже (во второй части) мы увидимъ, что въ силу непрерывности содержанія знанія всякое окончательное осуществленіе смысла тетическаго сужденія превращаетъ его въ синтетическое; однако то, что первый шагъ знанія „x есть A“ самъ собою переходитъ во второй „A есть B“ не устраняетъ, конечно, самого различія между первымъ и вторымъ шагомъ знанія, какъ таковыми.

Сужденія „гремитъ!“ и „это былъ громъ“ логически, конечно, суть одно и то же сужденіе. Ясно также, что такое сужденіе равносильно и экзистенціальному сужденію съ конкретно-индивидуальнымъ подлежащимъ: „гремитъ“—„громъ теперь есть“.

Все внѣшнее многообразіе такихъ сужденій логически, такимъ образомъ, сводимо къ одному типу—къ типу сужденій тетическихъ. Всѣ они означаютъ выдѣленіе первой опредѣленности изъ неопредѣленнаго нѣчто [1]), всѣ имѣютъ схему „x есть A“. Всѣ такія сужденія (а слѣдовательно, и всѣ сужденія вообще) двучленны, ибо имѣютъ два термина x и A. Но всѣ они вмѣстѣ съ тѣмъ имѣютъ только одно понятіе въ смыслѣ отграниченной опредѣленности.

Но эти сужденія не только образуютъ особый классъ сужденій. Будучи логически первичной формой знанія, они тѣмъ самымъ присутствуютъ во всякомъ знаніи. Синтетическія сужденія производны отъ тетическихъ и включаютъ ихъ въ себя: „A есть B“, какъ мы видѣли, равнозначно „Ax есть B“. Но такъ какъ Ax означаетъ „x есть A“, то сужденіе „A есть B“ при окончательномъ раскрытіи своего смысла должно быть понято въ значеніи „x, которое есть A, есть вмѣстѣ съ тѣмъ B“. Если же, не различая двухъ отдѣльныхъ содержаній, уже осуществленнаго и осуществляемаго въ данномъ сужденіи, мы захотимъ выразить полный смыслъ сужденія, то мы получимъ формулу „x есть AB“. Синтетическое сужденіе содержитъ въ себѣ тотъ же строй, что и сужденіе тетическое: въ обоихъ неизвѣстное опредѣляется, выявляется въ своемъ содержаніи; только въ одномъ изъ нихъ содержаніе просто, въ другомъ—сложно и содержитъ опредѣленный переходъ отъ одной опредѣленности къ другой.

---

[1]) Правда, въ составѣ этихъ сужденій имѣется и одно, логически существенное различіе—различіе между констатированіемъ пространственно-временнóй опредѣленности и опредѣленности отвлеченно-общей. (Въ нашемъ примѣрѣ—различіе между сужденіемъ „синева (вообще) есть“ и сужденіемъ „гремитъ“ или „это—синее“). Но для нашей ближайшей цѣли отъ этого различія можно отвлечься. Вопросъ объ отношеніи между отвлеченно общимъ и конкретно-индивидуальнымъ будетъ изслѣдованъ ниже.

Мы не хотимъ этимъ сказать, что въ сужденіи, обычно изображаемомъ, какъ „*A* есть *B*“, *A* только по недоразумѣнію попало въ подлежащія сужденія, тогда какъ въ дѣйствительности его подлежащимъ является x, а сказуемымъ—сложное понятіе *AB*. Напротивъ, *A* и *B* (въ случаѣ, если между ними есть отношеніе логическаго слѣдованія) выполняютъ дѣйствительно двѣ разныхъ функціи, и это различіе и высказано въ ихъ обозначеніи, какъ подлежащаго и сказуемаго сужденія. Мы хотимъ только указать, что это различіе, во-первыхъ, не тождественно съ различіемъ между „предметомъ“ и „содержаніемъ“, и, во-вторыхъ, лишь производно въ отношеніи послѣдняго. *A* только потому есть подлежащее сужденія (и именно потому), что оно стоитъ ближе къ x, чѣмъ *B*, что въ данномъ сужденіи мы только черезъ него отъ x доходимъ къ *B*. Это отношеніе весьма существенно (значеніе его еще уяснится намъ далѣе); но оно явно зависимо отъ еще болѣе фундаментальнаго отношенія между x и нѣкоторой опредѣленностью вообще (все равно, будетъ ли то *AB* или просто *A*). Послѣднее отношеніе, во-первыхъ, охватываетъ всѣ типы знанія безъ исключенія, тогда какъ первое имѣетъ смыслъ только въ отношеніи синтетическихъ сужденій; и во-вторыхъ, оно образуетъ основной, послѣдній смыслъ всякаго знанія, тогда какъ отношеніе между подлежащимъ и сказуемымъ даетъ какъ бы лишь вторичное наслоеніе мысли, производное отъ перваго. Въ отношеніи между x и опредѣленностью вообще мы открываемъ, такимъ образомъ, подлинный смыслъ понятій „предмета“ и „содержанія“. Всякое знаніе направлено на неизвѣстное, и это неизвѣстное или неопредѣленное есть именно то, „о чемъ оно говоритъ“ въ логически точномъ смыслѣ этого выраженія; и всякое знаніе опредѣляетъ это неопредѣленное, говоритъ о немъ „что-то“, и въ этой вскрытой опредѣленности неизвѣстнаго—все равно, проста или сложна эта опредѣленность, обнаружима ли она непосредственно (какъ въ тетическомъ сужденіи) или черезъ промежуточныя ступени (какъ въ сужденіи синтетическомъ) состоитъ содержаніе сужденія.

Мы видимъ: первая же попытка уяснить сужденіе съ его логической стороны приводитъ къ той первичной его формѣ или основѣ, въ которой предметъ и содержаніе обнаружи-

ваютъ свой особый, основополагающій смыслъ, несовпадающій съ функціей логическаго подлежащаго и сказуемаго. Мы еще разъ подчеркиваемъ: въ логическомъ смыслѣ подлежащее и сказуемое суть понятія, связанныя въ сужденіи соотношеніемъ логическаго слѣдованія. Грамматически, а въ извѣстномъ смыслѣ, и психологически [1]), въ сужденіи „x есть A“ x есть подлежащее, A—сказуемое сужденія. Логически это вообще невозможно, ибо x есть вообще не какое-либо особое понятіе или опредѣленное содержаніе, изъ котораго могло бы слѣдовать содержаніе A, а, напротивъ, совершенная неопредѣленность, чистое „нѣчто“ въ противоположность всякой опредѣленности, всякому „это“. X есть обозначеніе неизвѣстнаго, которое въ сужденіи опредѣляется, какъ A. Именно это соотношеніе мы называемъ соотношеніемъ между предметомъ и содержаніемъ сужденія. Кто пожелалъ бы уже наличныя значенія понятій „подлежащаго“ и „сказуемаго“ обогатить еще новымъ значеніемъ, могъ бы говорить здѣсь о трансцендентальныхъ подлежащемъ и сказуемомъ, въ отличіе отъ логическихъ. Для насъ существенно здѣсь уяснить, что соотношеніе между логическимъ подлежащимъ и сказуемымъ, S и P, есть не первичная основа сужденія, а требуетъ для своего поясненія анализа сужденія, который приводитъ къ схемѣ x есть A. Поэтому изслѣдованіе знанія должно начинаться не съ разсмотрѣнія соотношенія между S и P, а съ разсмотрѣнія соотношенія между предметомъ и содержаніемъ. Это есть лишь особое выраженіе того, что формальная логика или логика понятій должна опираться на логику трансцендентальную или предметную.

Соотношеніе между предметомъ и содержаніемъ знанія есть первичная двойственность, на которую опирается всякое сужденіе и которое образуетъ его послѣдній смыслъ. Всякое сужденіе заключаетъ въ себѣ указаніе на неопредѣленный предметъ, на который оно направлено, и на содержаніе, которое оно вскрываетъ въ предметѣ и которымъ его опредѣляетъ. Мы видимъ теперь, что дѣленіе на предметъ и содер-

[1]) Послѣднее допущеніе требовало бы особыхъ поясненій, но для нашей цѣли оно несущественно.

жаніе не только не совпадаетъ съ дѣленіемъ на логическія подлежащее и сказуемое, но, такъ сказать, и не параллельно ему: содержаніемъ сужденія мы должны признать совокупность всѣхъ опредѣленностей въ сужденіи, все равно, относятся ли они къ подлежащему или къ сказуемому (т. е. въ сужденіи „*A* есть *B*“—совокупность опредѣленностей *AB*), предметомъ сужденія—неопредѣленность, подвергающуюся опредѣленію въ содержаніи. Различіе же между „подлежащимъ“ и „сказуемымъ“ есть лишь различіе по логическому порядку опредѣленія, или, иначе говоря, по относительной близости отдѣльныхъ опредѣленностей къ предмету. Конечно, это не мѣшаетъ намъ въ каждомъ отдѣльномъ сложномъ сужденіи говорить объ „уже опредѣленномъ предметѣ“ и въ этомъ относительномъ смыслѣ причислять содержаніе подлежащаго къ составу предмета, отличая отъ него содержаніе сказуемаго; и эта возможность объясняетъ намъ, почему дѣленіе на подлежащее и сказуемое имѣетъ все же связь съ дѣленіемъ на предметъ и содержаніе. Съ этой точки зрѣнія мы получимъ два понятія предмета: предметъ вообще, или предметъ въ основномъ смыслѣ, подъ которымъ мы разумѣемъ все цѣлое, опредѣляемое цѣлостнымъ содержаніемъ сужденія, и предметъ производный, подъ которымъ мы разумѣемъ предметъ, уже опредѣленный содержаніемъ подлежащаго и опредѣляемый содержаніемъ сказуемаго. Въ приведенномъ выше примѣрѣ „Наполеонъ умеръ на островѣ св. Елены“ основнымъ предметомъ будетъ вся совокупность реальности, опредѣляемая связью понятій „Наполеона“, „смерти“, „острова Св. Елены“, предметомъ же производнымъ будетъ понятіе „Наполеонъ“. Нужно только помнить, что производный предметъ предполагаетъ всегда предметъ основной и логически указуетъ на него, какъ на послѣднюю инстанцію.

4. Итакъ, всякое знаніе имѣетъ схему „*x* есть *A*“ (или „*x* есть *AB*“,—что, съ точки зрѣнія самой этой двойственности между неопредѣленнымъ и опредѣленнымъ, предметомъ и содержаніемъ, несущественно). Всякое знаніе имѣетъ дѣло съ еще неизвѣстнымъ предметомъ, который оно опредѣляетъ, вскрывая въ немъ и приписывая ему содержаніе. Это положеніе кажется, съ одной стороны, столь очевиднымъ и банальнымъ, что не было, повидимому, надобности въ мудреныхъ и замыс-

ловатыхъ соображеніяхъ, чтобы обосновать его. Въ чемъ же вообще и можетъ состоять природа знанія, какъ не въ опредѣленіи неизвѣстнаго? Съ другой стороны, эта столь очевидная природа знанія есть величайшая загадка, и можно сказать, что вся теорія знанія въ сущности бьется надъ загадочностью этой формулы „x есть A“, и всѣ ея вопросы такъ или иначе сводятся къ этой основной загадочности. Чтобы оттѣнить эту загадочность и выявить всю важность проблемы, мы сознательно прибѣгнемъ къ нѣсколько парадоксальнымъ формулировкамъ. Схема „x есть A“, въ которой выражена природа всякаго знанія, предполагаетъ, во-первыхъ, что мы знаемъ то, чего мы не знаемъ. Ибо x, съ одной стороны, есть неизвѣстное, то, чего мы еще не знаемъ и что мы лишь должны опредѣлить. Но такъ какъ мы говоримъ о немъ, то, значитъ, оно все же присутствуетъ въ нашемъ знаніи, мы знакомы съ нимъ—иначе какъ пришла бы намъ въ голову мысль о немъ? Что такое есть вообще понятіе неизвѣстнаго, предмета въ его неопредѣленности? Какъ мыслимъ символъ x, понятіе „нѣчто“, принципіально отличаемое нами отъ всякаго „такого“ и „этого“, абсолютная неопредѣленность, которая, несмотря на отсутствіе всякаго содержанія, все же есть не ничто, а стоитъ, какъ нѣкоторый точно осмысленный терминъ, въ нашемъ знаніи? Это есть первая сторона загадки. Во-вторыхъ, схема „x есть A“ означаетъ, что то, чего мы не знаемъ, есть для насъ основа и носитель того, что мы знаемъ. Ибо, если въ x мы находимъ A, то это значитъ, что A дѣйствительно принадлежитъ x'у, содержится въ немъ; опредѣлить неизвѣстное значитъ усмотрѣть въ немъ присутствіе чего-то опредѣленнаго. Смыслъ знанія состоитъ въ проникновеніи въ неизвѣстное; тѣ содержанія, которыя мы высказываемъ, не выдуманы и не свободно созданы нами: мы убѣждены, что они дѣйствительно лежатъ въ самомъ предметѣ, и только это сознаніе превращаетъ мысль въ знаніе. Знаніе есть не свободная, оторванная отъ своей основы совокупность содержаній A, B, C; знаніе есть комплексъ сужденій „x есть A, B, C...“, т. е. содержанія въ ихъ укорененности въ неизвѣстномъ предметѣ. Гдѣ мы имѣемъ только опредѣленное (чистыя содержанія A, B, C), тамъ нѣтъ знанія; знаніе предполагаетъ связь извѣстнаго съ

неизвѣстнымъ, знаніе имѣетъ своей опорной точкой неизвѣстное.

Первая сторона загадки очевидна сама собой; она дана въ символѣ x, въ понятіи неопредѣленнаго, неизвѣстнаго предмета, которое присутствуетъ въ каждомъ актѣ знанія. Не столь понятна вторая сторона загадки. Для уясненія ея обратимъ вниманіе на то, что x, невѣдомый носитель и субстратъ опредѣленій, присутствуетъ въ знаніи не какъ пассивный, познавательно безплодный элементъ; въ немъ таится, напротивъ, послѣдняя санкція знанія. Предметъ есть и намѣченная, и осуществленная цѣль знанія; предметъ, какъ x, есть невѣдомая область, къ которой стремится, которою должно овладѣть знаніе; но когда этотъ же предметъ, уже въ качествѣ познаннаго предмета, всецѣло охваченъ и покрытъ содержаніемъ, это содержаніе разсматривается не какъ нѣчто, извнѣ присоединившееся къ нему, а, напротивъ, какъ нѣчто, лежавшее въ нѣдрахъ самого предмета и лишь для насъ, для знанія, впервые открывшееся или проступившее наружу. Замѣчательное своеобразіе предмета, выраженнаго символомъ x, состоитъ въ томъ, что онъ въ извѣстномъ смыслѣ соединяетъ въ себѣ совершенную неопредѣленность съ абсолютной, идеально законченной опредѣленностью. Понятіе „опредѣленный“ обладаетъ именно двоякимъ смысломъ, смотря по тому, имѣемъ ли мы въ виду его грамматическую форму, какъ прилагательнаго, или какъ глагольнаго причастія, говоримъ ли мы о томъ, что само по себѣ или въ себѣ опредѣленно, или о томъ, что нами опредѣлено, т. е. есть итогъ опредѣленія. Въ первомъ смыслѣ предметъ знанія всегда и съ самаго начала мыслится абсолютно опредѣленнымъ, самимъ идеаломъ всесторонней опредѣленности безъ малѣйшихъ пробѣловъ. Предметъ не самъ по себѣ, а лишь для насъ, для нашего знанія о немъ есть неизвѣстное, неопредѣленное, хаосъ; самъ по себѣ онъ есть полная опредѣленность, абсолютная полнота содержательности. Подъ предметомъ, слѣдовательно, мы разумѣемъ неопредѣленную для насъ и подлежащую опредѣленію законченную полноту опредѣленности. Обозначая его, какъ x, мы характеризуемъ не его собственную внутреннюю природу, а лишь его функціональное мѣсто въ составѣ нашего знанія. Опредѣленія

предмета не творятся нашимъ знаніемъ, а именно лишь „познаются“ имъ—сами по себѣ они существуютъ въ предметѣ независимо отъ всякаго нашего знанія о нихъ. Таковъ, по крайней мѣрѣ, смыслъ, который мы придаемъ нашему знанію: знаніемъ мы называемъ лишь такія содержанія, въ отношеніи которыхъ мы убѣждены, что они существуютъ независимо отъ своей познанности, т. е. присущи предмету, какъ таковому, даже когда этотъ предметъ есть для насъ только пустое, совершенно невѣдомое x. Такимъ образомъ, у насъ не только имѣется понятіе чего-то неизвѣстнаго; но мы, сверхъ того, заранѣе знаемъ, что это совершенно неизвѣстное какъ бы таитъ въ себѣ всю полноту знанія. Намъ не просто доступенъ, на ряду съ извѣстными содержаніями, непосредственно непроницаемый туманъ неизвѣстнаго; окутанные этимъ туманомъ, мы заранѣе знаемъ, что за нимъ скрывается безконечное богатство абсолютно ясныхъ формъ. И поэтому, когда эти формы предстаютъ передъ нами, мы убѣждены, что не мы ихъ сотворили, а что передъ нами раскрылось лишь то, что „само по себѣ“ было уже прежде. И только это убѣжденіе—убѣжденіе, что извѣстное намъ содержаніе есть именно содержаніе предмета, т. е. лишь вскрыто нами изъ глубины самого предмета, а не имманентно присуще нашему „знанію“, дѣлаетъ это содержаніе подлиннымъ знаніемъ.

При такомъ уясненіи понятія неизвѣстнаго предмета, какъ цѣли знанія, становится очевиднымъ, что проблема предмета есть не что иное, какъ проблема отношенія между „знаніемъ“ и „реальностью“ — вопросъ о томъ, какъ и по какому праву мы доходимъ до понятія независимо отъ насъ и „нашихъ представленій“ существующей реальности, и по какому праву, далѣе, мы признаемъ „наши представленія“ знаніемъ опредѣленностей, присущихъ самой реальности. Короче говоря, это есть проблема трансцендентнаго. Только проблема эта поставлена у насъ въ самой общей, чисто логической своей формѣ, которая, тѣмъ самымъ, есть самая точная ея форма. Всякое знаніе, совершенно независимо отъ того, на какую спеціальную область оно направлено, направлено всегда на трансцендентный предметъ, на неизвѣстное, и претендуетъ на овладѣніе содержаніемъ самого этого трансцендентнаго предмета; такъ что, въ сущности

говоря, не только словосочетаніе „трансцендентный предметъ“ есть плеоназмъ — ибо подъ предметомъ мы именно и разумѣемъ то, что непосредственно не есть вѣдомое содержаніе, а, въ качествѣ x, выходитъ за предѣлы всего непосредственно извѣстнаго,—но такой же плеоназмъ содержится и въ словосочетаніи „знаніе трансцендентнаго“, ибо мы лишь то содержаніе называемъ знаніемъ, которое признается содержаніемъ самого предмета, т. е. трансцендентнаго x [1]). Обычная же формулировка проблемы трансцендентности—вопросъ, какъ „наше сознаніе“ или „представленія въ насъ“ относятся „къ внѣшнему міру“ — не только содержитъ рядъ неточностей и предвзятыхъ допущеній (которыми мы тотчасъ же ниже займемся), но и отождествляетъ частный случай трансцендентности (именно, когда предметомъ служатъ „вещи“ пространственнаго міра) съ универсальной, чисто логической проблемой трансцендентности всякаго предмета, какъ такового [2]).

Въ этомъ отношеніи „наивное“ сознаніе, не вѣдающее никакихъ проблемъ теоріи знанія и потому не нуждающееся ни въ какихъ ихъ формулировкахъ, учитываетъ фундаментальную двойственность между предметомъ и со-

---

[1]) Превосходно говоритъ Вл. Соловьевъ: „Намъ представляется выборъ не между трансцендентами и имманентнымъ познаніями, а между трансцендентнымъ познаніемъ и отсутствіемъ всякаго познанія“ „Философск. начала цѣльнаго знанія“, сочиненія, т. I (изд. 1), стр. 312. Блестящія гносеологическія идеи Вл. Соловьева доселѣ еще не оцѣнены въ надлежащей мѣрѣ. Въ нашихъ гносеологическихъ соображеніяхъ мы сознаемъ себя въ рядѣ основныхъ пунктовъ весьма близкимъ ему.

[2]) При всей сложности и разнородности предпосылокъ, изъ которыхъ исходитъ теорія знанія Канта, несомнѣнно все же, что у самого Канта проблема трансцендентности (проблема „предмета“) поставлена—если сосредоточиться на основныхъ, существенныхъ чертахъ его теоріи—въ широкомъ, основномъ своемъ логическомъ смыслѣ, т. е. какъ проблема возможности „опыта“ или „знанія“ вообще, въ особенности въ изслѣдованіяхъ „трансцендентальной аналитики“. Напротивъ, первый же послѣдователь Канта, Рейнгольдъ, тотчасъ же вульгаризовалъ проблему, придавъ ей психологическій оборотъ отношенія „представленія“ къ „представляемому внѣшнему міру“, и это пониманіе осталось надолго преобладающимъ. (На эту роль Рейнгольда справедливо указалъ Нельсонъ въ своей оригинальной книгѣ „Das sogenannte Erkenntnissproblem“, стр. 653 и сл.).

держаніемъ совершенно правильно, именно во всей ея универсальности. Предметъ или „реальность“ оно всюду, во всѣхъ областяхъ знанія, противопоставляетъ самому знанію о немъ, или отвлеченному отъ предмета содержанію знанія. Реальность со всей полнотой своихъ опредѣленій мыслится существующей независимо отъ того, что въ ней познано или выявлено, въ качествѣ содержанія знанія. Внѣшній міръ со всѣмъ богатствомъ его формъ и содержаній существуетъ независимо отъ того, что и сколько мы въ немъ усмотрѣли. Но точно также и душевный міръ реально существуетъ независимо отъ его опознанности и притомъ не только чужой, но и свой собственный. И не только мое прошлое содержитъ въ себѣ много для меня неизвѣстнаго, что дѣйствительно было, хотя я его не знаю — потому ли, что я о немъ забылъ, или потому, что я никогда его не зналъ, такъ какъ своевременно не „обратилъ на него вниманія и не уяснилъ его себѣ“—но и въ самомъ настоящемъ есть многое, чего я не знаю — темныя, лишь съ трудомъ опредѣлимыя влеченія, чувства, настроенія; и каждый опытный психологъ, каждый тонкій наблюдатель и описатель душевной жизни можетъ всегда указать мнѣ на такія стороны моего собственнаго душевнаго міра, о которыхъ я даже не подозрѣвалъ, или исправить мои сужденія даже и томъ, что мнѣ само по себѣ совершенно доступно и все же было мною неправильно опредѣлено. Во всѣхъ безъ исключенія областяхъ человѣческое знаніе фактически ограничено и подвержено ошибкамъ — ибо всюду предметъ знанія, „какъ онъ есть на самомъ дѣлѣ“, не совпадаетъ цѣликомъ съ содержаніемъ нашего знанія, — съ тѣмъ, „что намъ о немъ извѣстно“.

Такъ говоритъ „наивное“ сознаніе. И это есть не теорія, не какое-либо „построеніе“, какъ-либо толкующее или объясняющее строеніе знанія — это есть просто смыслъ, имманентно присущій всякому явленію знанія, первичная и непосредственно преднаходимая структура всякаго знанія, которой съ одинаковой неизбѣжностью подчинены всѣ люди, въ томъ числѣ и самые умудренные и критическіе теоретики знанія. Въ дальнѣйшемъ правомѣрность этого раздвоенія знанія на независимо отъ знанія существующій предметъ и

не содержаніе знанія о немъ будетъ обстоятельно доказано. Здѣсь мы беремъ эту двойственность, какъ неизбѣжно навязывающуюся намъ исходную точку размышленія.

5. Итакъ, „предметъ“ есть не что иное, какъ имѣющійся въ знаніи моментъ трансцендентнаго. „Трансцендентный“ не значитъ, конечно, абсолютно недоступный, принципіально недостижимый предметъ. Какъ бы мы ни смотрѣли на вопросъ о границахъ знанія, тотъ предметъ, о которомъ у насъ здѣсь идетъ рѣчь, есть во всякомъ случаѣ именно предметъ знанія, т. е. трансцендентное, которое въ послѣднемъ итогѣ все же доступно знанію,—цѣль, хотя непосредственно и выходящая за предѣлы извѣстнаго,—иначе она и не была бы цѣлью—но вмѣстѣ съ тѣмъ цѣль достижимая. Смыслъ трансцендентности предмета заключается, такимъ образомъ, въ томъ, что онъ никогда не данъ въ своей опредѣленности совершенно непосредственно, а наоборотъ, имѣется всегда лишь въ формѣ *x*, т. е. требуетъ отъ знанія особаго проникновенія въ себя. Заранѣе ясно, что способы этого проникновенія въ разныхъ областяхъ различны и обладаютъ различной степенью сложности. Если мы сравнимъ, напр., познаніе химическаго состава небесныхъ тѣлъ (которое, какъ извѣстно, еще Ог. Контъ считалъ неосуществимымъ и которое все же осуществлено въ спектральномъ анализѣ) съ познаніемъ цвѣта вещи, непосредственно стоящей въ полѣ нашего зрѣнія, или познаніе будущаго съ познаніемъ настоящаго, то разница эта обнаруживается воочію. Именно это различіе послужило даже поводомъ къ ограниченію „трансцендентнаго“ одной областью знанія. И въ самомъ дѣлѣ, казалось бы, что можетъ быть трансцендентнаго въ предметѣ, непосредственно намъ доступномъ, стоящимъ прямо „передъ нашими глазами“? Но если результатъ, къ которому мы пришли, дѣйствительно вѣренъ, если предметъ есть всегда *x*, то эта трансцендентность должна имѣться повсюду, и мы видѣли, что обычное, „наивное“ сознаніе стоитъ именно на этой точкѣ зрѣнія, не отдавая себѣ, конечно, отчета въ ея основаніяхъ. „Предметъ самъ по себѣ“ оно всюду отличаетъ отъ нашего знанія о немъ, т. е. понимаетъ знаніе, какъ опредѣленіе чего-то трансцендентнаго.

Мы исходимъ, при изслѣдованіи этой проблемы, изъ само-

очевиднаго допущенія: въ абсолютномъ смыслѣ непосредственно дано намъ или въ строжайшемъ смыслѣ „имманентно“ лишь то, что всецѣло вмѣщается въ поле воспріятія въ данный его моментъ, т. е. что само актуально присутствуетъ въ составѣ сознанія. „Боль“, которую я въ данный моментъ переживаю, цвѣтовыя пятна, пространственныя формы, звуки, запахи и т. п., присутствующія въ моемъ сознаніи въ данный моментъ, въ этомъ своемъ качествѣ, т. е. какъ содержанія даннаго „воспріятія“ или переживанія, абсолютно неотмѣнимы и очевидны. Мы называемъ эти данныя „имманентнымъ матеріаломъ знанія“ [1]). Если бы нашлось знаніе, которое исчерпывалось этимъ матеріаломъ, то мы имѣли бы чисто имманентный типъ знанія, въ которомъ отсутствовалъ бы всякій предметъ въ смыслѣ неизвѣстнаго. Въ дѣйствительности, однако, такого знанія нѣтъ, и разные типы или области знанія отличаются другъ отъ друга въ этомъ отношеніи не абсолютно, а лишь количественно—именно степенью своей удаленности отъ этого имманентнаго матеріала. Чтобы

[1]) Мы не называемъ ихъ „ощущеніями“, ибо въ такомъ обозначеніи скрывалась бы теорія, и притомъ ложная теорія. При анализѣ непосредственнаго знанія нельзя исходить изъ очевидно опосредствованной картины внѣшняго міра, дѣйствующаго на насъ черезъ наши органы чувствъ и пробуждающаго тѣмъ въ насъ „ощущенія“. Пространственныя формы съ этой точки зрѣнія не могутъ быть „ощущеніями“, а между тѣмъ по крайней мѣрѣ нѣкоторыя изъ нихъ даны столь же непосредственно, какъ и чувственныя данныя. „Ощущеніе“ есть вообще не гносеологическій, а исключительно психологическій терминъ, которому въ теоріи знанія нѣтъ мѣста. Ср. Лосскій, Введеніе въ философію, стр. 237 (и въ друг. мѣстахъ) и Scheler, Der Formalismus in der Ethik (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1913), стр. 453 - 463.—Въ виду необходимости избѣгать термина „ощущеніе“, намъ приходится употреблять терминъ „воспріятіе“ въ смыслѣ, несовпадающемъ съ принятымъ въ психологіи. Подъ „воспріятіемъ“ разумѣется обычно процессъ или актъ, въ силу котораго чувственныя данныя подвергаются болѣе или менѣе значительной переработкѣ черезъ сліяніе ихъ съ представленіями воображенія и памяти. Воспріятіе въ этомъ смыслѣ съ логической точки зрѣнія даетъ явно опосредствованное знаніе (о чемъ подробнѣе ниже). Для насъ воспріятіе есть тотъ процессъ или актъ сознанія, посредствомъ котораго сознаніе владѣетъ первичными содержаніями, актуально присутствующими въ каждый данный моментъ въ составѣ самого переживанія. Въ этомъ приблизительно смыслѣ и Кантъ противопоставляетъ „воспріятіе“ „опыту“.

выяснить, съ одной стороны, универсальность общей функціи трансцендентнаго предмета, и съ другой стороны, многообразіе оттѣнковъ и степеней, которыя эта трансцендентность имѣетъ въ разныхъ областяхъ знанія, мы должны съ этой точки зрѣнія пересмотрѣть основные типы сужденій.

Сужденія синтетическія по своему логическому подлежащему (какъ обыкновенно говорятъ, по своему „предмету“) дѣлятся на сужденія о конкретно-индивидуальномъ и сужденія объ отвлеченно-общемъ. Но и сужденія тетическія, полагающія одну опредѣленность, могутъ полагать либо конкретно - индивидуальную опредѣленность („гремитъ!“, т. е. „здѣсь теперь“), либо опредѣленность отвлеченно-общую („синева есть“). Мы начинаемъ съ сужденій синтетическихъ о конкретно-индивидуальномъ.

Среди нихъ есть случаи, въ которыхъ выхожденіе „за предѣлы даннаго“ очевидно само собой. Не требуетъ, конечно, никакого разсмогрѣнія въ этомъ отношеніи сужденія, содержанія которыхъ относятся вообще къ области невоспринимаемаго, напр. сужденія объ атомномъ строеніи матеріи, о загробной жизни души и т. п. Съ ними не совпадаютъ, но къ нимъ близки случаи, гдѣ содержаніе сужденія хотя и примыкаетъ непосредственно къ „воспринимаемому“, но явственно шире того, что можетъ быть дано въ единомъ воспріятіи. Если я говорю: „за этимъ (видимымъ мною) лѣсомъ начинается лугъ“ или „планета Марсъ имѣетъ атмосферу“ или „эта (видимая мною) снѣжная гора есть вершина Монблана“, то только часть высказываемаго мною содержанія дана мнѣ въ полѣ воспріятія, остальная же скрыта и присоединяется лишь мысленно, въ воображеніи. То, о чемъ я говорю, есть совсѣмъ не „данное“, не видимая мною картина. Въ послѣдней, конечно, лѣсъ не граничитъ съ лугомъ, а (согласно допущенію) замыкаетъ горизонтъ и, слѣдовательно, граничитъ только съ небомъ; точно такъ же не красноватая точка, которую я непосредственно вижу на ночномъ небѣ, а невидимое и недоступное никакому человѣческому воспріятію огромное небесное тѣло имѣетъ атмосферу (также непосредственно нами невоспринимаемую); такъ же и на видимой мною снѣжной вершинѣ не написано, что это есть Монбланъ, т. е. высочайшая гора Европы, лежащая въ такомъ-то опредѣлен-

номъ мѣстѣ Альпъ. Сюда же относятся, очевидно, всѣ сужденія о будущемъ и, по крайней мѣрѣ, тѣ сужденія о прошломъ, которыя не просто воспроизводятъ пережитое, напр., историческія сужденія. Своеобразіе этого типа заключается въ томъ, что по крайней мѣрѣ часть ихъ содержанія не дана въ „имманентномъ матеріалѣ“, а привлекается извнѣ, причемъ это привлеченіе можетъ опять имѣть различныя степени сложности, которыя насъ далѣе здѣсь не интересуютъ. Воспринятое есть здѣсь лишь отправная точка, либо совсѣмъ не входящая въ составъ знанія, либо образующая только часть этого состава. Содержаніе, присущее „самому предмету“, о которомъ мы въ такихъ случаяхъ говоримъ, явно шире „имманентнаго матеріала знанія“, и лишь проникая въ это неданное содержаніе, я могу что-либо высказать о предметѣ.

Отъ этихъ случаевъ представляются на первый взглядъ рѣзко отличными случаи иного рода, въ которыхъ индивидуальный предметъ кажется цѣликомъ вмѣщающимся въ воспріятіе Когда я говорю: „эта роза красна“ или „эта комната богато обставлена мебелью“, то я, повидимому, утверждаю только то, что непосредственно вижу. Я вижу розу и вмѣстѣ съ тѣмъ вижу ея красный цвѣтъ, или вижу комнату и вмѣстѣ съ тѣмъ ея богатую меблировку. Мнѣ не нужно проникать въ что-либо не данное, скрытое, чтобы опредѣлить предметъ, какъ „красную розу“ или „богато обставленную комнату“: его содержаніе явственно и воочію лежитъ предо-мною. Именно такія соображенія, въ связи съ допущеніемъ, что сужденія такого типа суть основа всего опытнаго знанія (и далѣе—всего знанія вообще), привели къ распространенному, со времени Локка и до нашихъ дней продолжающемуся направленію мыслей, для котораго всякое сужденіе есть только связь между двумя „идеями“, „представленіями“ или даже „ощущеніями“. Болѣе тщательный анализъ, однако, тотчасъ же показываетъ, что сужденія такого типа въ интересующемъ насъ отношеніи хотя и отличаются отъ сужденій разсмотрѣнныхъ выше, но не столь рѣзко, какъ это кажется съ перваго взгляда. Никакая конкретная „вещь“ вообще не можетъ быть непосредственно дана. Какъ бы это ни казалось парадоксальнымъ неискушенному сознанію, но никогда никто на свѣтѣ не мо-

жетъ въ буквальномъ, точномъ смыслѣ слова „увидать“ что-либо, подобное „красной розѣ“ или „хорошо обставленной комнатѣ“. Я не могу вѣдь сразу увидать и переднюю, и заднюю сторону розы, и наружные и внутренніе ея лепестки во всемъ ихъ объемѣ, и въ этомъ цѣломъ усмотрѣть красный цвѣтъ. То, что я дѣйствительно вижу, есть рядъ отдѣльныхъ образовъ, какъ бы снимковъ или проекцій, измѣняющихся при каждомъ движеніи глазъ или поворотѣ розы. Точно такъ же очевидно, что невозможно сразу увидать „комнату“, т. е. всѣ четыре стѣны, полъ и потолокъ, и все, что въ ней вмѣщается. Съ другой стороны, послѣдовательно смѣняющіеся, при поворотѣ глазъ и головы, зрительные образы „комнаты“ или „розы“, съ ярко выступающей центральной частью, и расплывчатыми, сходящими „на нѣтъ“ крайними ея частями и въ своей совокупности совсѣмъ не тождественны мыслимой нами „комнатѣ“ или „розѣ“. Ихъ много, но выражаютъ они только одну вещь; они смѣняютъ другъ друга, но сама вещь остается неизмѣнной; точныхъ очертаній ихъ уловить невозможно, тогда какъ „комната“ и „роза“ сами по себѣ выступаютъ изъ ихъ хаоса съ совершенно опредѣленными контурами.

Точнѣе говоря, дѣло обстоитъ здѣсь слѣдующимъ образомъ. Имманентный матеріалъ знанія здѣсь достаточенъ для построенія содержанія предмета въ томъ смыслѣ, что предметъ не имѣетъ въ своемъ содержаніи никакого добавочнаго матеріала. Но этотъ матеріалъ данъ не сразу, а только въ рядѣ отдѣльныхъ воспріятій, и само построеніе изъ этого многообразнаго матеріала внутренне-связнаго и тождественнаго содержанія предполагаетъ и здѣсь проникновеніе въ „неданное“. Сюда же относятся сужденія о сложномъ содержаніи собственной душевной жизни и сужденія о пережитомъ прошломъ. Если я говорю о себѣ, что „я друженъ съ NN“, если я признаю себя „вспыльчивымъ“, „меланхоликомъ“, „флегматикомъ“, если я воспроизвожу въ памяти пережитую реальность, то всюду я, на основаніи разрозненнаго „имманентнаго матеріала“ строю отличное отъ него (именно не по матеріалу, а по его формѣ — по единству и связности его) содержаніе предмета. „Дружбу“, какъ сложное длительное отношеніе, можно столь же мало непосред-

ственно „пережить“, прошлое, какъ связный рядъ событій, можно столь же мало непосредственно воспроизвести, какъ мало можно „увидать“ красную розу. И здѣсь, слѣдовательно, хотя въ нѣсколько иномъ смыслѣ, чѣмъ въ предъидущемъ видѣ сужденій, воспринятое или пережитое есть лишь отправная точка для мысленнаго построенія предмета, и лишь черезъ такое построеніе, т. е. черезъ проникновеніе въ неданный предметъ, мы можемъ что-либо высказать о немъ. Ученіе, что опытное сужденіе есть только „анализъ (или синтезъ) ощущеній“, есть плодъ поверхностнаго гносеологическаго дилетантизма и должно быть разъ навсегда изгнано изъ теоріи знанія [1]).

Дальнѣйшій своеобразный типъ сужденій о конкретно-индивидуальномъ мы имѣемъ тамъ, гдѣ дѣйствительно весь матеріалъ сужденія данъ намъ сразу, въ одномъ воспріятіи или переживаніи. Пусть я не могу „увидать“ „красную розу“,

---

[1]) Это имѣетъ особое значеніе въ теоріи опытной науки и требуетъ категорическаго признанія, что даже чисто опытный, описательный или экспериментальный отдѣлъ естествознанія никогда не направленъ на простой „анализъ ощущеній“, а всегда имѣетъ дѣло съ предметами и связями, трансцендентными отдѣльнымъ воспріятіямъ и „ощущеніямъ“. Эта истина, по слѣдамъ Канта, доказана, независимо другъ отъ друга, множествомъ гносеологовъ съ высочайшей степенью ясности—напр., Гартманномъ („Grundlegung des transcendentalen Realismus“), Вундтомъ („Über naiven und kritischen Realismus“), Фолькельтомъ („Erfahrung und Denken“), Штумпфомъ („Zur Einteilung der Wissenschaften“, 1906, стр. 10—16), Липпсомъ, (Inhalt und Gegenstand, Psychologie und Logik, въ Sitzungsberichte des bayer. Akad. d. Wissensch. Hist.-philol. Klasse, 1905, стр. 586 и сл. и въ рядѣ др. работъ). Фришэйзенъ-Кёлеромъ („Wissenschaft und Wirklichkeit“, 1912, стр. 128—139). Приведемъ только сужденія Штумпфа: „Нѣтъ ни единаго, даже простѣйшаго физическаго закона, который можно было бы выразить, какъ законъ чувственно-данныхъ явленій“. „Феноменалистическое воззрѣніе, проведенное послѣдовательно, означало бы не болѣе и не менѣе, какъ требованіе начать съ начала всю физику“ (ук. соч., стр. 11 и 14). Еще гораздо раньше указанныхъ нѣмецкихъ мыслителей несовпаденіе опытнаго знанія съ тѣмъ, что мы называемъ „имманентнымъ матеріаломъ“, показалъ, съ присущимъ ему блескомъ и простотой изложенія, Вл. Соловьевъ въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ“ (гл. 36, Сочиненія, т. II, 1 изд., стр. 233 и сл.). Ср. также превосходныя соображенія Л. М. Лопатина, „Положительныя задачи философіи“, т. II, гл. I.

какъ цѣлое; но „красное пятно“ предо мною я во всякомъ случаѣ „сразу“ вижу, и если я выскажу сужденіе, что эта, лежащая предо мною вещь именно съ видимой ея стороны красна, то я, повидимому, высказываю только то, что есть имманентный матеріалъ знанія, и ни о какой трансцендентности уже не можетъ быть и рѣчи. И все же это не такъ. Само собою разумѣется, что здѣсь, какъ и выше, нѣтъ никакого привлеченія неданнаго матеріала; но форма знанія все же и здѣсь содержитъ нѣчто новое, по сравненію съ имманентнымъ матеріаломъ. Вѣдь дано мнѣ „что-то красное“ только въ моментъ самого воспріятія; сужденіе же признаетъ эту „красноту“ свойствомъ самого предмета, т. е. реальностью, независимой отъ моего воспріятія. Въ сужденіи я утверждаю, что это красное пятно не только есть въ данный моментъ, но и было и будетъ краснымъ — т. е. утверждаю нѣчто неданное. Изъ имманентнаго матеріала я и здѣсь, слѣдовательно, строю „содержаніе предмета“, на основаніи его я утверждаю, что *x*, предметъ самъ по себѣ, т. е. бытіе, выходящее за предѣлы воспринятаго и потому непосредственно неизвѣстное, обладаетъ опредѣленностью „краснаго цвѣта“. Правда, знаніе здѣсь не нуждается въ комбинированіи многихъ отдѣльныхъ „матеріаловъ“, какъ въ сужденіяхъ предыдущаго типа; напротивъ, матеріалъ его данъ совершенно непосредственно; но содержаніемъ знанія этотъ матеріалъ остановится здѣсь все же въ результатѣ особой переработки, въ составъ которой необходимо входитъ актъ расширенія во времени. Только потому, что видимую мною въ данный моментъ „красноту“ я расширяю въ объ стороны на неопредѣленно долгое время, я вправѣ говорить вообще о „красной вещи“, о красномъ, какъ свойствѣ нѣкоторой реальности; въ противномъ случаѣ я могъ бы только сказать „предо мною сейчасъ что-то красное“, но не могъ бы знать ни о какомъ реально сущемъ красномъ предметѣ. И здѣсь, слѣдовательно, я имѣю *x*, неизвѣстный предметъ, черезъ проникновеніе въ который я узнаю его опредѣленность.

Теперь мы подошли къ предѣльному типу знанія о конкретно-индивидуальномъ, къ знанію, такъ сказать, съ максимумомъ имманентности. Это — случаи, когда содержаніемъ

знанія является именно непосредственно воспринятое въ моментъ его воспріятія. Когда я говорю „вотъ мелькнуло что-то красное“, или „холодно!“, или „гремитъ!“, то я хочу лишь выразить, констатировать то, что непосредственно воспринимается или переживается и именно въ этой его совершенно непосредственной формѣ, въ предѣлахъ самого его имманентнаго „присутствія“. Различіе между синтетическимъ и тетическимъ сужденіемъ, между высказываніемъ связи нѣсколькихъ опредѣленностей и высказываніемъ одной опредѣленности въ этомъ отношеніи несущественно въ данномъ случаѣ (какъ и въ предыдущемъ типѣ сужденій). „Вижу“ ли я сразу сложную или простую опредѣленность—это безразлично; но я именно сразу вижу ее, и высказываю только то, что мнѣ „дано“ и именно въ предѣлахъ его данности. Я воздерживаюсь отъ всякаго утвержденія о томъ, что было и будетъ внѣ момента воспріятія, и ограничиваюсь констатированіемъ, что предо мною въ данный моментъ стоитъ такая-то опредѣленность. Казалось бы, здѣсь по самому смыслу высказыванія нѣтъ уже рѣшительно никакого мѣста ни для чего трансцендентнаго; смыслъ сужденія ограничиваетъ себя именно тѣмъ, что мы выше назвали „имманентнымъ матеріаломъ знанія“ и противопоставили всему трансцендентному.

Структура такого знанія, безспорно, своей особой „имманентностью“ отлична отъ всякаго иного, „предметнаго“ въ узкомъ смыслѣ слова, или (по терминологіи Канта) „опытнаго“ знанія. Тѣмъ не менѣе, съ той общей точки зрѣнія, которая насъ здѣсь интересуетъ, и это знаніе не имѣетъ чисто имманентнаго содержанія. Какъ бы это ни казалось страннымъ, но и оно предполагаетъ нѣкоторое выхожденіе за предѣлы даннаго. Въ самомъ дѣлѣ, въ точномъ смыслѣ слова имманентно не опредѣленное, охарактеризованное въ понятіяхъ содержаніе такого сужденія—имманентенъ только его матеріалъ, невыразимое никакимъ словомъ испытываемое или переживаемое, какъ таковое. Въ сознаніи дѣйствительно воочію стоитъ нѣкоторое многообразное „это“, которое затѣмъ опредѣляется, напримѣръ, какъ (мелькнувшее) „что-то красное“. Но, признавъ невыразимое „это“ „краснымъ пятномъ“, я сказалъ о немъ, строго говоря, уже больше того, что я

непосредственно вижу: я призналь его по цвѣту тождественнымъ всѣмъ другимъ краснымъ предметамъ и отличнымъ отъ всего не-краснаго и не-цвѣтового. Я установилъ, слѣдовательно, его отношеніе къ другимъ, уже не воспринятымъ, а лишь мыслимымъ даннымъ, опредѣлилъ его мѣсто (правда, не пространственно-временное, а чисто „логическое“) въ рядѣ иныхъ возможныхъ предметовъ. Содержаніе такого знанія уже не есть простое невыразимое „это“; оно предполагаетъ знаніе о томъ, что не содержится въ отдѣльномъ воспріятіи— вѣчную неизмѣнность самой „красноты“ въ отличіе отъ измѣнчивости ощущеній, вѣчную логическую связь съ иными опредѣленностями. Если бы смыслъ сужденія былъ тождественъ съ самимъ ощущеніемъ, онъ исчезалъ бы вмѣстѣ съ послѣднимъ; но даже самое мимолетное ощущеніе навѣки закрѣпляется въ сужденіи. Точно такъ же, если бы содержаніе сужденія само совпадало съ непосредственно-даннымъ, сужденіе такого рода было бы всегда безошибочнымъ; между тѣмъ несомнѣнно, что при простомъ распознаніи или „констатированіи“ „даннаго“ тоже возможны ошибки. Что же это означаетъ? Это значитъ, что основой сужденія является здѣсь не одно данное, какъ таковое, а данное въ его связи съ неданнымъ. Совершенно такъ же, какъ въ разсмотрѣнномъ выше типѣ сужденій знаніе предполагаетъ пространственное или временное расширеніе воспринятаго, такъ здѣсь оно предполагаетъ расширеніе особаго типа, расширеніе чисто логическое, т. е. внѣпространственное и внѣвременное. Чтобы имѣть право сказать: „это пятно красно“, я долженъ, такъ сказать, къ данному матеріалу привлечь все бытіе въ его цѣломъ; ибо краснота (и любое вообще содержаніе) не есть что-либо цѣликомъ вмѣщающееся въ данную пространственно-временную часть бытія; по самому своему смыслу она выходитъ за предѣлы всякаго „здѣсь“ и „теперь“. И если подъ предметомъ мы, согласно вышеизложенному, должны разумѣть весь цѣлостный субстратъ, опредѣляемый въ сужденіи, то лишь кажущимся образомъ этотъ предметъ укладывается въ узкіе пространственно-временные предѣлы „этого“, видимаго нами здѣсь и теперь, пятна. Въ дѣйствительности эти узкіе предѣлы означаютъ лишь одну точку предмета, какъ бы лишь вершину конуса, основаніе котораго не вмѣ-

щается ни въ какое ограниченное мѣсто пространства и времени. Что „здѣсь есть что-то красное“, мы знаемъ, слѣдовательно, потому, что „данный“ намъ матеріалъ мы связали съ необъятнымъ полемъ не даннаго; т. е. и здѣсь лишь проникновеніе въ x, въ невѣдомый предмѣтъ, даетъ основу нашему знанію.

Мы видимъ теперь, что всякое знаніе, поскольку оно имѣетъ опредѣленное содержаніе, — а лишь постольку оно и есть знаніе — неизбѣжно направлено на трансцендентное, имѣетъ дѣло съ неданнымъ непосредственно x'омъ. Лишь, повидимому его „предметомъ“ является самъ имманентный матеріалъ; если бы это было такъ, то оно вообще не имѣло бы предмета, ибо предметъ есть именно x, неизвѣстное, т. е. трансцендентное, достигаемое знаніемъ. На самомъ дѣлѣ всякое знаніе, помимо всего остального „трансцендентнаго“, что оно можетъ въ отдѣльныхъ случаяхъ предполагать, уже просто въ качествѣ опредѣленнаго знанія заключаетъ въ себѣ, въ силу свойства внѣвременности, присущаго всякой опредѣленности, и немыслимости одной опредѣленности внѣ отношенія къ другой, указаніе на неопредѣленную и невмѣстимую ни въ какое воспріятіе полноту реальности, какъ таковой. Оно говоритъ объ отношеніи (болѣе или менѣе сложномъ, болѣе или менѣе легко уяснимомъ) имманентнаго матеріала знанія къ трансцендентному предмету.

Быть можетъ, на это возразятъ, что содержаніе знанія, не вмѣщаясь въ само временное переживаніе, не совпадая съ самимъ имманентнымъ матеріаломъ, все же въ иномъ смыслѣ дано намъ совершенно непосредственно. Съ точки зрѣнія здраваго смысла утвержденіе, что видимый намъ красный цвѣтъ совсѣмъ не данъ намъ непосредственно, останется навсегда пустой софистикой, безсильнымъ ухищреніемъ мысли, явственно противорѣчащимъ очевидности. И несомнѣнно, что этотъ приговоръ здраваго смысла въ нѣкоторомъ смыслѣ совершенно правомѣренъ. Весь вопросъ заключается лишь въ томъ, каковъ этотъ смыслъ. Здѣсь, въ началѣ нашего изслѣдованія, мы не можемъ до конца выяснить проблему „данности“ общаго и его связи съ воспринимаемымъ индивидуальнымъ, временнымъ его проявленіемъ. Для отвода указаннаго возраженія здѣсь достаточно немногихъ

словъ. Мы нисколько не сомнѣваемся, что въ извѣстномъ смыслѣ сужденіе „это пятно краснаго цвѣта“ совершенно непосредственно. Но оно непосредственно именно, какъ проникновеніе въ неданное содержаніе: это есть непосредственное уловленіе неданнаго, а не простая, первичная наличность самого опредѣленія. Конечно, усмотрѣніе въ имманентномъ матеріалѣ переживанія его общей опредѣленности, и иныя, разсмотрѣнныя выше, формы расширенія этого матеріала и превращенія его въ „содержаніе предмета“, суть своеобразныя, отличныя другъ отъ друга формы „проникновенія“ въ неизвѣстный предметъ. Это не мѣшаетъ, однако, тому, что и въ первомъ случаѣ мы имѣемъ подлинное „проникновеніе“ въ трансцендентный предметъ, и что, слѣдовательно, всѣ эти формы логически оказываются разнообразными функціями одной и той же гносеологической величины x. Въ непосредственномъ знаніи о томъ, что „это“ (видимое мною цвѣтовое пятно) есть въ данный моментъ „красное“, т. е. тождественно всѣмъ инымъ, прошедшимъ и будущимъ, невидимымъ и отчасти вообще недоступнымъ „краснымъ“ предметамъ, таится та же самая загадка, какъ и напр. въ непосредственномъ знаніи, что всѣ отдѣльныя, частичныя и различныя по содержанію воспріятія относятся къ одной и той же „красной розѣ“.

Послѣ сказаннаго, по крайней мѣрѣ, одинъ изъ двухъ основныхъ типовъ сужденій объ отвлеченно-общемъ, къ разсмотрѣнію которыхъ мы теперь обращаемся—именно сужденія тетическія объ отвлеченно-общемъ—не нуждается въ особомъ анализѣ. Мы видѣли только что, что послѣдній и безусловно универсальный источникъ трансцендентности всякаго знанія заключается въ томъ, что всякое знаніе содержитъ полаганіе общей опредѣленности, и что всякая такая опредѣленность по самому своему смыслу выходитъ за предѣлы „имманентнаго матеріала“, ибо внѣвременна и потому не укладывается въ временные предѣлы воспріятія. Эта сторона трансцендентности содержанія, слѣдовательно, именно и означаетъ трансцендентность тетическихъ сужденій объ отвлеченно-общемъ. Въ такихъ сужденіяхъ (напр. „краснота есть“) мы имѣемъ послѣднюю основу всякаго знанія; и такъ какъ они вообще говорятъ не о конкретно-индивидуаль-

номъ, а именно о безусловно-общемъ, внѣвременномъ, то въ отношеніи ихъ невозможно недоразумѣніе, въ силу котораго сужденіе „вотъ мелькнуло красное“ считалось всецѣло имманентнымъ. Они имѣютъ, въ сущности, тотъ же предметъ, что и сужденія послѣдняго типа, лишь за вычетомъ той специфической временной точки проявленія этой общей опредѣленности, той вершины конуса, на которой сосредоточено вниманіе тетическихъ сужденій о конкретно-индивидуальномъ; они направлены именно не на проступающую въ имманентное поле воспріятія вершину, а на само безконечное, идеальное основаніе опредѣленности,—основаніе, по самому своему смыслу выходящее вообще за предѣлы всего воспринимаемаго. Въ тетическомъ сужденіи объ отвлеченно-общемъ то, на что направлено знаніе, есть идеальная, внѣвременная сторона реальности, по логическому своему существу только „мыслимая“, и потому никогда не „данная“. Кому это еще неясно—тому остается поучиться у платонова Сократа.

Съ другой стороны, однако, можетъ показаться, что разъ какое-либо понятіе такъ или иначе осуществлено, разъ, черезъ проникновеніе въ цѣлостную область мыслимаго, мы установили въ немъ грани и нашли въ немъ какое-либо содержаніе (напр. „красное“, „число 2“ и т. п.), то дальнѣйшія высказыванія объ этомъ содержаніи всецѣло опираются только на само это содержаніе и не нуждаются въ выхожденіи за его предѣлы. Вѣдь смыслъ сужденій объ отвлеченно-общемъ въ томъ и состоитъ, что мы говоримъ „о самомъ содержаніи“, какъ таковомъ, а не о томъ, что въ реальномъ бытіи съ нимъ связывается, напр. о краснотѣ, какъ таковой, а не о свойствахъ красныхъ вещей, о числѣ „два“, а не объ особенностяхъ какихъ-либо двухъ вещей и т. п. Поэтому, когда я говорю, что „красное есть цвѣтъ“, или, что „два, умноженное само на себя, равно четыремъ“, я, повидимому, сосредоточиваюсь на самомъ содержаніи „красное“ или „двухъ“ и въ немъ самомъ, не выходя за его предѣлы, нахожу основаніе сужденія. Что красное есть цвѣтъ данной розы, или что число 2 примѣнимо, напримѣръ, къ полюсамъ земного шара, — этого я, конечно, не могу вывести изъ понятія „краснoты“ и „двухъ“; но что краснота есть цвѣтъ,

что $2 \times 2 = 4$, это я знаю, не обращаясь ни къ чему иному, кромѣ самихъ содержаній разсматриваемыхъ понятій. Другими словами, можетъ казаться, что синтетическія (въ вышепринятомъ смыслѣ этого термина, т. е. предикативныя) сужденія объ отвлеченно-общемъ, или, по крайней мѣрѣ, та часть ихъ, въ которой сказуемое слѣдуетъ съ непосредственной очевидностью изъ самого отвлеченно-общаго подлежащаго, въ своей области даютъ совершенно имманентное знаніе и не предполагаютъ никакого неизвѣстнаго предмета, проникновеніе въ который являлось бы ихъ основаніемъ. Однако, эти соображенія, сколько бы справедливаго въ нихъ ни заключалось, упускаютъ изъ виду уясненный выше смыслъ синтетическихъ сужденій и опровергаются уже представленнымъ нами анализомъ общей схемы предикативнаго или синтетическаго сужденія „A есть B“. Мы видѣли выше, что такія сужденія объяснимы только черезъ схему „Ax есть B“, и въ этомъ отношеніи сужденія объ отвлеченно-общемъ не представляютъ никакого исключенія. Конечно, чтобы разсуждать о самой „краснотѣ“ или о самомъ числѣ 2, мнѣ не нужно разсматривать никакихъ иныхъ содержаній, съ которыми эти понятія могутъ сочетаться, такъ сказать, случайно, въ своихъ проявленіяхъ въ эмпирическомъ бытіи. Истины, которыя я вправѣ высказать о „краснотѣ“ и о „числѣ 2“, довлѣютъ себѣ и не зависятъ отъ того, будетъ ли передъ нами красная роза или красная промокательная бумага, два полюса земного шара или два французскихъ императора. Но это не значитъ, что эти истины опираются всецѣло только на само обособленное содержаніе „красноты“ или „двухъ“. Только содержанія, разсматриваемыя въ связи съ иными содержаніями, или какъ члены болѣе широкихъ (хотя, конечно, тоже только идеальныхъ) комплексовъ, даютъ основанія для сужденія. Т. наз. „аналитическихъ“ сужденій, въ смыслѣ особаго класса сужденій, именно сужденій съ сложнымъ содержаніемъ, но лишенныхъ момента синтеза разнородныхъ опредѣленностей,—такихъ сужденій вообще не существуетъ. Или, если угодно, чисто аналитическими сужденіями будутъ только сужденія чистаго тождества и противорѣчія „A есть A“ и „A не есть не-A“—„краснота есть краснота и не есть не-краснота“; но сужденіе „краснота есть цвѣтъ“ значитъ, напр.:

„краснота укладывается въ опредѣленный рядъ вмѣстѣ съ синимъ, зеленымъ, бѣлымъ, т. е. должна мыслиться въ связи съ объединяющимъ всѣ эти цвѣта моментомъ цвѣта вообще“. И точно такъ же $2 \times 2 = 4$ предполагаетъ, что 2 мыслится въ системѣ чиселъ и ихъ отношеній; и это сужденіе вытекаетъ не изъ изолированнаго созерцанія содержанія „число 2“, а только изъ уясненія его мыслимыхъ отношеній къ другимъ числамъ или къ числовымъ связямъ. Недоразумѣніе, въ силу котораго такія сужденія кажутся чисто аналитическими, основано на томъ, что соотвѣтствующія понятія съ самаго начала мыслятся не изолированно, а въ связи съ иными моментами. Кто подъ „краснымъ“ уже разумѣетъ „красный цвѣтъ“, для того, конечно, „красное есть цвѣтъ“ есть „аналитическое сужденіе“. Что въ такомъ взглядѣ на сужденіе содержится нѣкоторая доля истины, другими словами, что сущность сужденія не исчерпывается синтезомъ, въ смыслѣ внѣшней связи двухъ обособленныхъ, чуждыхъ другъ другу содержаній, а опирается на нѣкоторое болѣе тѣсное и внутреннее единство этихъ двухъ частей — это несомнѣнно и будетъ болѣе подробно показано ниже. Но это единство во всякомъ случаѣ не можетъ быть (полнымъ или частичнымъ) тождествомъ понятій; и поскольку мы разсматриваемъ сужденіе, какъ соотношеніе между понятіями, это соотношеніе можетъ быть только синтетическимъ, т. е. соотношеніемъ между различными опредѣленностями. Связь между „специфически краснымъ, какъ таковымъ“ и „цвѣтомъ вообще“ остается во всякомъ случаѣ связью разныхъ содержаній — иначе къ чему бы ихъ обозначать разными словами, и вообще высказывать это сужденіе? И слѣдовательно, не въ краснотѣ, какъ таковой, въ ея отличіи отъ зеленаго и синяго, лежитъ то, что она есть цвѣтъ, а лишь въ связи этого специфическаго содержанія съ инымъ моментомъ, общимъ „красному“ со всѣми другими „цвѣтами“. Поэтому всякое сужденіе объ отвлеченно-общемъ опирается также на выхожденіе за предѣлы содержанія подлежащаго. Оно всецѣло подходитъ подъ схему „*Ax* есть *B*“: содержаніе подлежащаго служитъ лишь отправнымъ пунктомъ для проникновенія въ еще неопредѣленныя, невѣдомыя стороны предмета, и раскрытіе этихъ новыхъ сторонъ предмета даетъ намъ право связать *A* съ *B*;

другими словами, *B*, содержаніе сказуемаго, мы находимъ не въ самомъ содержаніи подлежащаго, а въ иныхъ, еще неизвѣстныхъ сторонахъ предмета, связанныхъ съ *a*.—Такимъ образомъ, и въ сужденіяхъ объ отвлеченно-общемъ загадочное само по себѣ понятіе *x* играетъ ту же загадочную роль: лишь черезъ него и съ его помощью мы доходимъ до знанія. Знаніе относится къ неизвѣстному и лишь черезъ проникновеніе въ природу самого, непосредственно неизвѣстнаго предмета, обрѣтаетъ свое содержаніе. Само собою разумѣется, что и здѣсь это „проникновеніе“ имѣетъ рядъ степеней и оттѣнковъ, въ зависимости отъ характера связи между отвлеченными опредѣленностями. Мы сознательно разсматривали лишь предѣльные по „очевидности“ или „непосредственности“ типы этой связи. Сужденіе „$2\times2=4$“ опирается на иную, болѣе очевидную связь, чѣмъ сужденіе „площадь треугольника равна произведенію половины основанія на высоту“, и послѣднее сужденіе, въ свою очередь, болѣе очевидно, чѣмъ сужденіе „жидкое упруго“. Мы можемъ различать связи формально-логическія, вытекающія изъ чистой формы знанія и опредѣляющія любыя содержанія, связи, съ логической необходимостью вытекающія изъ матеріальнаго содержанія опредѣленностей и, наконецъ, связи реальныя, вообще невыводимыя изъ содержанія опредѣленностей. Отдѣльное разсмотрѣніе ихъ здѣсь для насъ, однако, несущественно, разъ показано, что уже сужденія съ максимумомъ непосредственности, предикатъ которыхъ, повидимому, прямо вытекаетъ изъ содержанія подлежащаго, опираются на проникновеніе въ неизвѣстныя стороны предмета [1]).

[1]) Кантъ, какъ извѣстно, признавалъ ариѳметическія сужденія синтетическими, сужденія же типа „красное есть цвѣтъ“ аналитическими. Если подъ аналитическимъ сужденіемъ разумѣть, какъ это дѣлаетъ Кантъ, сужденіе, въ которомъ сказуемое содержится въ понятіи подлежащаго, то такихъ сужденій, какъ мы пытались доказать, вообще нѣтъ; и сужденіе „красное есть цвѣтъ“, подобно всѣмъ другимъ сужденіямъ, содержитъ связь двухъ различныхъ содержаній. Если же подъ аналитическимъ сужденіемъ разумѣть связь, противоположность которой немыслима по формальнымъ основаніямъ, то придется сказать какъ разъ наоборотъ: сужденія ариѳметическія аналитичны, тогда какъ сужденіе „красное есть цвѣтъ“ не аналитично. Въ самомъ дѣлѣ, ариѳметика опирается на формально-логическія связи, безъ отношенія къ какому-

Анализъ основныхъ типовъ сужденія, такимъ образомъ, подтверждаетъ, что знаніе во всѣхъ своихъ областяхъ и формахъ всегда направлено на неизвѣстный, выходящій за предѣлы имманентнаго матеріала и въ этомъ смыслѣ трансцендентный предметъ. Знаніе есть проникновеніе въ этотъ неизвѣстный предметъ, его опредѣленіе. Или, иначе говоря: мы называемъ знаніемъ только то содержаніе, которое мы признаемъ независимымъ отъ знанія содержаніемъ самого предмета. Только тѣ формы и очертанія, которыя выявляются передъ нами изъ хаоса неизвѣстнаго и которыя мы признаемъ укорененными въ непосредственно

либо матеріальному содержанію понятій; я не нуждаюсь ни въ какомъ воспріятіи, ни въ какомъ уясненіи матеріально-опредѣленныхъ понятій, чтобы знать, что $2 \times 2 = 4$. (Къ этому итогу—къ признанію ариѳметическихъ сужденій въ этомъ смыслѣ аналитическими—и приходитъ Couturat при разборѣ кантовой теоріи математики, Principes des mathématiques, Appendice, стр. 235 и сл.). Напротивъ, сужденіе „красное есть цвѣтъ“ очевидно не въ силу формальной связи понятій, а лишь въ силу матеріальной природы „краснаго“. Чтобы убѣдиться въ немъ, мнѣ недостаточно мыслить что-либо вообще — мнѣ нужно „представить себѣ“ красное; это есть связь, вытекающая изъ природы краснаго и цвѣта, связь, конечно, самоочевидная, т. е. логически необходимая при данныхъ содержаніяхъ понятій, но относящаяся лишь къ ограниченной, опредѣленной по содержанію области бытія. Слѣпой можетъ понять, что красное „есть нѣчто“, „есть качество“, „отличается отъ всего иного“, „мыслится въ связи съ чѣмъ-то“, что два красныхъ предмета меньше, чѣмъ три такихъ предмета, словомъ можетъ высказать всѣ возможныя формально-логическія связи, въ которыхъ участвуетъ „красное“, какъ содержаніе вообще, но смыслъ сужденія „красное есть цвѣтъ“ останется для него темнымъ. Весьма ясно это соотношеніе изложено у Husserl'я Ideen zu einer reinen Phänomenologie, въ Jahrbuch für Philosophie und phänomenol. Forschung, стр. 19—36, въ формѣ различія между „областной сущностью“ (Regionales Wesen) и соотвѣтствующими „синтетическими“ сужденіями и „формальной“ сущностью и соотвѣтствующими ей „аналитическими“ сужденіями. Напротивъ, съ классификаціей Шуппе, который въ составѣ синтетической необходимости различаетъ begriffliche Notwendigkeit (напр. связь „краснаго“ съ „цвѣтомъ“) отъ elementare Notwendigkeit (напр. связь „краснаго“ съ „протяженностью“) (Erkenntnisstheoret. Logik, стр. 165—166, 182, ср. стр. 389—401) мы не можемъ согласиться. Развитое выше пониманіе синтетической природы сужденія находится въ полномъ согласіи съ ученіемъ о сужденіи Н. О Лосскаго.

недоступныхъ намъ глубинахъ, по существу независимыми отъ процесса своего самораскрытія, суть подлинныя содержанія или содержанія подлиннаго знанія. Знаніе есть сужденіе, а всякое сужденіе свой послѣдній смыслъ имѣетъ въ формулѣ „x есть A“, въ которой содержаніе есть функція неизвѣстнаго предмета x, а x—основа и санкція содержанія. Но какъ возможно это x? Какъ возможно имѣть неизвѣстное, знать невѣдомое, и какъ возможно понимать содержаніе, какъ содержаніе именно неизвѣстнаго предмета?

Мы обращаемся теперь къ разсмотрѣнію основныхъ направленій въ разрѣшеніи этой загадки.

Глава II.

Проблема трансцендентнаго предмета и основныя направленія въ ея разрѣшеніи.

Предыдущій анализъ долженъ былъ показать, что никакое содержаніе знанія не дано непосредственно въ самомъ имманентномъ матеріалѣ знанія, а познается лишь черезъ нѣкотораго рода (еще не изслѣдованное нами) проникновеніе познающаго субъекта въ трансцендентный предметъ. Какъ возможно это проникновеніе въ трансцендентный предметъ и раскрытіе его—этотъ вопросъ мы пока оставляемъ безъ разсмотрѣнія. Здѣсь мы сосредоточиваемся на самомъ понятіи трансцендентнаго предмета, неизбѣжно, какъ было показано, присутствующаго во всякомъ знаніи. Независимо отъ того, какъ сознанію удается проникнуть въ трансцендентное и раскрыть его, представляется загадочнымъ уже то, что мы допускаемъ само существованіе этого недоступнаго намъ x. Проблема предмета есть, съ этой точки зрѣнія, проблема отношенія между предметомъ и познающимъ сознаніемъ или субъектомъ. Какъ предметъ, по самому понятію своему лежащій за предѣлами „имманентно даннаго“, „попадаетъ“ въ наше сознаніе? Каковы основанія нашего убѣжденія, что въ знаніи наше сознаніе дѣйствительно улавливаетъ „самъ предметъ“, т. е. какъ будто выходитъ за предѣлы самого себя? Прежде всего мы должны здѣсь разсмотрѣть основныя, типическія, съ необходимостью возникающія попытки отвѣтовъ на этотъ вопросъ

1. Мы видѣли выше, что „наивное“, вообще не размышляющее сознаніе во всѣхъ областяхъ знанія усматриваетъ—не отдавая себѣ отчета въ основаніяхъ—описанную нами двойственность между „предметомъ“ и „содержаніемъ“ знанія, т. е. между „самимъ предметомъ“ и осуществленнымъ „знаніемъ о немъ“. Всюду познанное разсматривается, какъ содержаніе самого предмета, т. е. какъ опредѣленность, существующая „сама въ себѣ“ и лишь уловимая въ знаніи (съ

большей или меньшей точностью и полнотой), но не исчерпывающаяся въ своемъ бытіи этой „уловленностью“. Это значитъ: неразмышляющее сознаніе непосредственно различаетъ между „дѣйствительностью“ и „сознаніемъ“ и знаніе усматриваетъ въ проникновеніи сознанія въ запредѣльный ему предметъ.

Отъ этого простого признанія двойственности между „самимъ предметомъ“ и „осуществленномъ въ сознаніи знаніемъ о немъ“ надо строго отличать попытки „наивнаго“ сознанія истолковать или объяснить эту двойственность. Обыкновенно то и другое, сознаніе этой двойственности и объясненіе ея, смѣшиваются воедино и обозначаются, какъ точка зрѣнія „наивнаго реализма“. Подъ наивнымъ реализмомъ часто разумѣется совмѣстно и отсутствіе всякаго гносеологическаго анализа, и первая, несовершенная, опирающаяся на многія предвзятыя допущенія, попытка гносеологическаго анализа. Но при всей психологической близости этихъ двухъ позицій, при всей естественности почти для каждаго человѣка хоть разъ въ жизни отдать себѣ отчетъ въ томъ, что такое есть знаніе и какъ оно возможно, по существу онѣ остаются двумя совершенно разными позиціями. Различіе между ними приблизительно таково же, какъ различіе между чистымъ, чуждымъ всякихъ размышленій воспріятіемъ движенія солнца и звѣзднаго неба и птолемеевой астрономической теоріей. Столь мало человѣкъ, чуждый всякихъ астрономическихъ идей, можетъ быть признанъ сторонникомъ птолемеевой теоріи на томъ только основаніи, что онъ видитъ движеніе солнца вокругъ земли, столь же мало наивному, неразмышляющему сознанію можно приписать теорію т. наз. „наивнаго реализма“. Человѣкъ, вообще неразмышляющій надъ проблемой знанія, не можетъ имѣть и никакого рѣшенія ея: то, что онъ имѣетъ, есть только нѣкоторыя самоочевидныя черты въ строеніи знанія, столь же неустранимыя изъ него, сколь неустранимъ никакой теоріей самый фактъ видимаго движенія солнца и небосвода. Когда такой человѣкъ различаетъ, напр., „самъ столъ“, какъ таковой, отъ своего „представленія стола“, то онъ совсѣмъ не имѣетъ въ виду опредѣленнаго отношенія между двумя обособленными содержаніями: содержаніемъ „воспріятія“ и

содержаніемъ „самого предмета“ (напр. отношенія тождества, которое утверждается теоріей т. наз. „наивнаго реализма“); здѣсь не можетъ быть рѣчи о какомъ-либо отношеніи просто потому, что не усматривается никакого реальнаго раздвоенія содержаній. Воспринимается—съ точки зрѣнія неразмышляющаго сознанія—не какое-либо идеальное содержаніе, которое было бы тождественно содержанію предмета, а просто „самъ предметъ“ (напр. „самъ столъ“); единственное различіе между воспринятымъ и „самимъ предметомъ, какъ таковымъ“ есть различіе количественное: съ одной стороны, воспріятіе охватываетъ предметъ обыкновенно не со всѣхъ сторонъ, улавливаетъ не всю полноту его чертъ, а лишь нѣкоторую ихъ часть, и, съ другой стороны, воспріятіе, какъ общее правило, по длительности короче бытія самого предмета: предметъ продолжаетъ существовать и тогда, когда не воспринимается. Въ этихъ двухъ отношеніяхъ „предметъ“ отличается отъ „воспринятаго“, причемъ, однако, это различіе не создаетъ никакой реальной двойственности содержаній, а дано, какъ различіе между частью и цѣлымъ одной и той же реальности: воспринимается „самъ предметъ“, но воспринимается лишь „отчасти“ (въ указанныхъ двухъ отношеніяхъ). Иное дѣло—„представленіе“, въ смыслѣ воспроизведеннаго образа: такой воспроизведенный образъ, конечно, признается реально-отличнымъ отъ самого предмета—уже потому, что онъ зависитъ отъ нашей воли и можетъ быть осуществленъ въ отсутствіе самого предмета. Поэтому нетеоретизирующему, практически ориентированному сознанію приходится часто ставить вопросъ, въ какой мѣрѣ воспроизведенное (памятью или воображеніемъ) представленіе соотвѣтствуетъ „самому предмету“ (или—что здѣсь то же самое—его „воспріятію“), но оно никогда не ставитъ и потому и никакъ не разрѣшаетъ вопроса объ отношеніи между содержаніемъ „воспріятія“ и „самого предмета“.

Совсѣмъ иное—та теоретическая позиція, которую такое „наивное“, неразмышляющее сознаніе обычно занимаетъ, когда передъ нимъ впервые возникаетъ вопросъ объ отношеніи „представленія“ (въ смыслѣ „воспріятія“) къ „самому предмету“, т. е. когда оно впервые принимается размышлять отъ этомъ вопросѣ. Въ качествѣ отвѣта у него

психологически неизбѣжно возникаетъ нѣкоторая теорія знанія, истолковывающая преднаходимый составъ знанія, но отнюдь не тождественная съ послѣднимъ. И лишь ее мы вправѣ называть теоріей „наивнаго реализма“ и подвергать критической провѣркѣ. Для точности и во избѣжаніе смѣшенія съ точкой зрѣнія чистой „наивности“ ее слѣдовало бы называть, по ея основной мысли, дуалистическимъ реализмомъ.

Въ чемъ же состоитъ эта теорія? Она возникаетъ въ тотъ моментъ, когда мысль замѣчаетъ и сознательно отмѣчаетъ, что „воспринимаемое“ есть нѣчто идеальное, т. е. дано въ нѣкоторомъ актѣ познанія или сознаванія. Съ другой стороны, „самъ предметъ“ мыслится независимымъ отъ всякаго его сознаванія. Отсюда возникаетъ раздвоеніе: предметъ самъ по себѣ и предметъ, поскольку онъ данъ или живетъ въ моемъ воспріятіи, суть не одна, а двѣ отдѣльныхъ реальности—первый есть реальность „внѣшняго“, физическаго міра, второй есть нѣчто, принадлежащее къ моей душевной жизни. Если, однако, по содержанію то и другое совпадаетъ, какъ это представляется очевиднымъ, то это можетъ быть истолковано только однимъ способомъ: воспріятіе предмета есть точное отображеніе, копія самого предмета. Образцомъ здѣсь служитъ соотношеніе между воспроизведеннымъ представленіемъ и первичнымъ воспріятіемъ: подобно тому, какъ воспоминаніе повторяетъ, воспроизводитъ содержаніе воспріятія, такъ воспріятіе повторяетъ самъ реальный предметъ. Самоочевидная двойственность между предметомъ и содержаніемъ и самоочевидная обоснованность содержанія въ предметѣ истолковываются „наивнымъ“ сознаніемъ, какъ двойственность и вмѣстѣ съ тѣмъ тождественность по содержанію между образомъ въ сознаніи и самой реальностью „внѣ сознанія“. Въ этомъ толкованіи таятся очевидныя трудности, которыя не позволяютъ на немъ остановиться. Всѣ онѣ сводятся, въ конечномъ итогѣ, къ основному противорѣчію [1])—къ противорѣчію между фактической единственностью содержанія воспріятія съ допускаемой здѣсь двой-

[1]) Лучшая обстоятельная критика теоріи отображенія дана теперь Ремке, Philosophie als Grundwissenschaft, стр. 440 и сл.

ственностью „образа“ и „самого предмета“. Въ воспріятіи дано всегда что-то одно, что мы можемъ толковать либо, какъ „образъ предмета“, либо, какъ „самъ предметъ“, но никогда не дано двухъ отдѣльныхъ сравнимыхъ содержаній (содержанія самого предмета и содержанія его отображенія). „Столъ“, который я вижу, не есть нѣчто отдѣльное отъ „образа стола“, который я при этомъ имѣю въ сознаніи; поэтому тутъ немыслимо никакое сопоставленіе, сравненіе и отождествленіе по содержанію двухъ численно различныхъ элементовъ; и въ этомъ обстоятельствѣ—коренное отличіе этого случая отъ случая совпаденія воспроизведеннаго содержанія съ первично-усмотрѣннымъ содержаніемъ, ибо въ послѣднемъ случаѣ мы дѣйствительно имѣемъ дѣло съ двумя отдѣльными актами сознанія, и, слѣдовательно, съ двумя численно-различными его содержаніями, которыя могутъ быть сравнены и отождествлены. Этимъ теорія отображенія уже отвергнута; и соображенія, въ силу которыхъ она признается несостоятельной, влекутъ, повидимому, къ неизбѣжной дилеммѣ: либо въ воспріятіи намъ вообще данъ не „самъ предметъ“, а только его образъ, такъ что все, что мы противопоставляемъ „образу“, въ качествѣ самого предмета, или вообще есть нѣчто невозможное, или же, поскольку оно возможно, есть тоже только образъ,— либо же намъ какимъ либо образомъ доступенъ или данъ самъ предметъ, и у насъ нѣтъ, и намъ не нужно никакого образа, который духовнымъ воспроизведеніемъ предмета дѣлалъ бы его доступнымъ намъ. Отъ наивнаго дуалистическаго реализма ближайшимъ образомъ есть выходъ только къ монистической теоріи, которая можетъ быть либо чистымъ (субъективнымъ) идеализмомъ, либо чистымъ объективизмомъ.

2. Психологически здѣсь оказывается сначала неизбѣжнымъ путь идеализма. Поскольку исходный дуализмъ между „самой реальностью“ и „нашимъ представленіемъ“ внутренне еще не преодолѣнъ, а только сопоставленъ съ уясненнымъ монистическимъ характеромъ содержанія сознанія, монистическій тезисъ съ необходимостью принимаетъ форму скептической резиньяціи: знаніе наше по замыслу своему направлено на „самъ предметъ“, на „подлинную реальность“, и получило бы настоящее удовлетвореніе только, если бы

этотъ замыселъ былъ осуществленъ; но фактически это, къ несчастію, невозможно: реальность сама по себѣ намъ недоступна, лежитъ навѣки за предѣлами сознанія, и все, что мы можемъ знать, есть только „наши представленія“ о ней. Соотвѣтствуютъ ли эти представленія дѣйствительности, и, если да, то въ какой мѣрѣ,—объ этомъ мы либо (какъ полагаютъ одни) можемъ строить лишь болѣе или менѣе вѣроятныя, но никогда точно не провѣримыя догадки, либо же—какъ болѣе послѣдовательно рѣшаютъ другіе—не можемъ вообще имѣть никакого мнѣнія. Такова уже, въ общемъ, точка зрѣнія древняго скепсиса, начиная съ Протагора и киренцевъ; такова также по существу, въ своихъ окончательныхъ выводахъ, гносеологическая позиція Локка, по его обыкновенію высказанная въ осторожной, недоговоренной формѣ и смягченная утѣшеніемъ, что на практикѣ мы можемъ удовлетвориться и этимъ мнимымъ знаніемъ. Съ полной ясностью, въ качествѣ самоочевидной исходной точки всякаго гносеологическаго размышленія, эта точка зрѣнія высказана Юмомъ: „Мы можемъ направлять нашъ взоръ на безконечныя дали, можемъ уноситься воображеніемъ до небесъ, до послѣднихъ границъ мірозданія, но мы все же не выйдемъ ни на шагъ за предѣлы насъ самихъ, никогда не узнаемъ иного рода бытія, кромѣ представленій, возникающихъ въ узкомъ кругѣ нашего я“ [1]). Такова, во всякомъ случаѣ, и общая гносеологическая рама, въ предѣлахъ которой развертывается сложная, обильная и противоположными точками зрѣнія, система Канта. Эта предпосылка есть основа феноменалистическаго идеализма въ точномъ, историческомъ смыслѣ этого слова, и въ той или иной формѣ присутствуетъ во всѣхъ идеалистическихъ системахъ [2]).

---

[1]) Hume, Treatise on human nature, part 2, sect. 6 (ed. by Green and Grose, new impression 1909, V. I, стр. 371).

[2]) Совершенно справедливо и вполнѣ своевременно замѣчаетъ Виндельбандъ: „Пониманіе, согласно которому данныя чувственнаго воспріятія не реальны, какъ таковыя, а суть „только“ представленія или, какъ прежде говорилось, идеи..., есть историческій смыслъ названія идеализмъ, который не слѣдовало бы запутывать иными значеніями“. Windelband, Die Prinzipien der Logik, въ Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, herausgeg v. A. Ruge, B. I, 1912, стр. 57.

Съ этой точки зрѣнія теорія „отображенія“ оказывается несостоятельной въ силу недоступности для насъ того оригинала, съ котораго мы должны были бы снимать копію. Понимается ли отношеніе между „вещью въ силѣ“, „подлинной реальностью“ и „нашими представленіями“, какъ отношеніе причиненія (какъ въ локковской концепціи „первичныхъ“ и „вторичныхъ“ качествъ), или остается проблематичнымъ—безразлично: во всякомъ случаѣ „наши представленія“ признаются не „копіями“, а явленіями самобытнаго содержанія, реальное значеніе котораго либо прямо отвергается, либо признается неопредѣлимымъ.

Два мотива влекутъ къ дальнѣйшему видоизмѣненію достигнутой феноменалистической точки зрѣнія: съ одной стороны, уясненіе сомнительности самого понятія „недоступнаго предмета“ („вещи въ себѣ“), и, съ другой стороны, связанная съ нимъ неизбѣжность расширенія понятія „представленія“. Прежде всего здѣсь легко и совершенно неизбѣжно возникаетъ вопросъ: если намъ доступны вообще только наши представленія, то какой смыслъ можетъ еще имѣть понятіе „независимаго отъ насъ предмета“, т. е. чего-то, что не есть представленіе“? Не должны ли мы признать это „нѣчто“ не только непознаваемымъ, но и немыслимымъ? Вѣдь мыслить значитъ тоже какимъ-то образомъ имѣть въ сознаніи мыслимое, овладѣвать имъ, достигать его; и разъ признано, что мы никоимъ образомъ не можемъ достигнуть того, что есть само по себѣ, внѣ нашего сознанія, то очевидно, что понятіе „вещи въ себѣ“, т. е. сознаваемаго предмета, недоступнаго сознанію, содержитъ внутреннее противорѣчіе. Правда, тутъ, повидимому, открывается еще одинъ выходъ, который былъ использованъ уже Кантомъ и къ которому идеализмъ продолжаетъ прибѣгать и доселѣ [1]). Онъ заключается въ признаніи понятія „вещи въ себѣ“ предѣльнымъ понятіемъ, т. е. понятіемъ, образованнымъ черезъ простое отрицаніе признака представляемости [2]). Однако,

[1]) См., напр., Риккертъ, Der Gegenstand der Erkenntniss, 2 изд., стр. 34.

[2]) „Отсюда возникаетъ понятіе о ноуменѣ, вовсе не имѣющее, однако, положительнаго характера и не указывающее на опредѣленное знаніе о какой-либо вещи, но обозначающее только мышленіе о чемъ-то во-

не трудно показать несостоятельность такого выхода. Понятіе, образованное черезъ отрицаніе какого-либо признака даннаго понятія (понятіе *A*-non-*B*, въ противоположность понятію *AB*) всегда нуждается еще въ особомъ оправданіи, т. е. требуетъ доказательства своей осуществимости. Я могу образовать понятіе „некраснаго цвѣта“ но я не имѣю никакого права на понятіе „нецвѣтовой красноты“, которое остается только неосуществимой, т. е. безсмысленной претензіей мысли. Въ чемъ состоитъ такое оправданіе? Очевидно, въ уясненіи, что признакъ *A* соединимъ съ содержаніемъ non-*B*, т. е. съ всей областью того, что есть „иное, чѣмъ *B*“. Но въ такомъ случаѣ я долженъ прежде всего имѣть эту область содержаній, т. е. имѣть возможность осуществить ее въ какомъ-либо, вполнѣ или отчасти опредѣленномъ положительномъ содержаніи; такъ, понятіе „некраснаго цвѣта“ законно потому, что я имѣю положительное понятіе „иныхъ цвѣтовъ“, и по соотносительному обратному основанію недопустимо понятіе „нецвѣтовой красноты“. Такимъ образомъ, понятіе non-*B* имѣетъ смыслъ, лишь когда намъ извѣстно, что за предѣлами *B* имѣется что-то иное, что можетъ заполнить образовавшійся пробѣлъ. Поэтому отрицаніе вообще примѣнимо только къ частному содержанію знанія, относительно котораго мы заранѣе увѣрены, что имъ не исчерпывается все возможное вообще содержаніе знанія. Отрицаніе, такимъ образомъ, никогда не создаетъ новаго знанія, а лишь различаетъ, расчленяетъ части уже наличнаго или, по крайней мѣрѣ, уже внѣ самого отрицанія возможнаго содержанія знанія. Сказать, что за предѣлами всего представляемаго мыслимо еще что-то иное, непредставляемое, и вмѣстѣ съ тѣмъ утверждать, что все, доступное сознанію, есть только представленія,—это все равно, что сказать, что за предѣлами всего доступнаго сознанію ему доступно еще что-то. Съ такимъ же правомъ можно было бы требовать, чтобы слѣпой мыслилъ цвѣта черезъ простое отрицаніе окружающей его темноты. Въ предѣлахъ идеализма здѣсь возможны лишь два рѣшенія: либо признать понятіе предмета,

---

обще, причемъ я отвлекаюсь отъ всякой формы чувственнаго нагляднаго представленія“ Кантъ, Krit. d. reinen Vernunft, 1 изд. стр. 251—252, русск. пер. Н. О. Лосскаго, стр. 182 прим.

какъ чего-то, выходящаго за предѣлы представленій, вообще противорѣчивымъ и невозможнымъ, т. е. отрицать не только познаваемость, но и самую мыслимость „предмета“, либо же допустить, что это „нѣчто непредставляемое“, будучи доступно сознанію, тѣмъ самымъ лежитъ въ предѣлахъ сознанія и, слѣдовательно, въ болѣе широкомъ смыслѣ тоже только субъективно.

Первое рѣшеніе лежитъ въ основѣ субъективнаго идеализма Берклеева типа: все, что намъ дано и что, тѣмъ самымъ, мыслимо—это „наши представленія“; понятіе дѣйствительности, независимой отъ представленій, есть ложное, неосуществимое созданіе метафизиковъ, лишенное всякаго смысла: быть значитъ быть воспринимаемымъ, и потому „бытіе содержанія въ невоспринятой вещи есть очевидное противорѣчіе“ [1]). Это рѣшеніе просто и послѣдовательно; оно было бы абсолютно неопровержимо, если бы—если бы именно понятіе предмета могло быть такъ легко устранено. Фактически однако не „метафизика“, а простое описаніе смысла любого знанія говоритъ намъ, что предметъ есть нѣчто иное, чѣмъ представленіе, что, напр., предметъ не возникаетъ и не исчезаетъ вмѣстѣ съ моимъ представленіемъ о немъ, а имѣетъ длительное бытіе. Теорія, которая объявляетъ это понятіе предмета противорѣчивымъ и потому несуществующимъ, свидѣтельствуетъ лишь о своей собственной несостоятельности. Можно критиковать обычное толкованіе этого понятія предмета, объявлять его ложнымъ, но нельзя отрицать, что само это понятіе какимъ-то образомъ присутствуетъ въ нашемъ знаніи и имѣетъ какой-то совершенно опредѣленный смыслъ; дѣло теоріи знанія объяснить, истолковать это понятіе, вскрыть его подлинный смыслъ, а не просто отвергать его.

Такимъ образомъ, для идеализма здѣсь остается лишь второй выходъ: предметъ есть дѣйствительно нѣчто отличное отъ представленія; но такъ какъ предметъ, какъ бытіе трансцендентное сознанію, намъ абсолютно недоступенъ, то остается допустить, что представленіями не исчерпывается мое сознаніе, а что имѣются еще иныя, имманентныя формы со-

[1]) Беркли, Princip. of human knowledge, 7. (Works, ed Sampson, I, стр. 182) и во многих. др. мѣстахъ.

знанія, которыя выражаются въ идеѣ предмета, какъ чего-то отличнаго отъ представленій. „Предметъ“, съ которымъ мы имѣемъ дѣло въ реальномъ, опытномъ знаніи, есть не трансцендентный предметъ внѣ сознанія, а моментъ предметности въ самомъ сознаніи (все равно, въ чемъ онъ ни заключался), въ силу котораго нѣкоторыя содержанія нашего сознанія пріобрѣтаютъ для насъ предметный, объективный характеръ, и тѣмъ отдѣляются отъ другихъ содержаній, которыя мы называемъ „чисто субъективными“ или „только представленіями“.

Таково рѣшеніе Канта, и не подлежитъ сомнѣнію, что оно захватываетъ проблему предмета глубже, чѣмъ чисто отрицательная теорія Беркли. За предѣлами сознанія лежатъ „вещи въ себѣ“, абсолютно для насъ непознаваемыя; въ предѣлахъ сознанія же, т. е. въ предѣлахъ того, что въ широкомъ смыслѣ слова можетъ быть названо „нашими представленіями“ лежитъ эмпирическій предметъ — то, что мы называемъ реальностью и что по существу есть лишь міръ особымъ образомъ упорядоченныхъ и въ силу особыхъ факторовъ сознанія объективированныхъ представленій.

Форма, въ которой это ученіе изложено въ исторической системѣ Канта, глубина и значительность мыслей, попутно имъ развиваемыхъ, насъ здѣсь не касается. Для насъ достаточно одного — усмотрѣнія, что это ученіе страдаетъ непреодолѣннымъ и въ его предѣлахъ непреодолимымъ противорѣчіемъ. Уяснивъ субъективный источникъ понятія предмета, показавъ, напр., что оно есть лишь „коррелатъ единства апперцепціи“, что поэтому оно „совершенно неотдѣлимо отъ чувственныхъ данныхъ, ибо въ противномъ случаѣ не остается ничего, съ помощью чего предметъ былъ бы мыслимъ“, и что, наконецъ, оно въ силу этого „не есть предметъ познанія самъ по себѣ, а лишь представленіе явленій, подводимыхъ подъ понятіе предмета“ [1]), Кантъ тѣмъ самымъ уже уничтожаетъ понятіе „вещи въ себѣ“ или трансцендентнаго предмета. Весь смыслъ, вся оригинальность и значительность теоріи знанія Канта въ томъ и заключается,

[1]) Кантъ, Крит. чист. разума, 1 изд. стр. 250—251; пер. Лосскаго стр. 181 прим.

что познаваемость предметовъ онъ объясняетъ изъ того, что сознаніе само строитъ свой предметъ, т. е. что предметъ есть моментъ предметности въ представленіяхъ, — понятіе предмета, какъ продуктъ особыхъ формъ и законовъ дѣятельности сознанія. Сознаніе есть источникъ самой мысли о предметѣ; и то, что мы называемъ предметомъ, есть лишь особая форма сознанія—коррелатъ единства апперцепціи. Но если такъ, то понятіе „трансцендентнаго предмета", „вещи въ себѣ" есть не обозначеніе непознаваемой области бытія, а просто противорѣчивое понятіе, подлежащее устраненію. Если смыслъ понятія предмета уясненъ, какъ имманентная черта сознанія, то у насъ нѣтъ ни основанія, ни возможности признавать или даже мыслить трансцендентный предметъ. Это противорѣчіе системы Канта—именно что „безъ этой предпосылки (существованія вещей въ себѣ) нельзя войти въ его систему, а съ нею нельзя въ немъ оставаться"—было тотчасъ же подмѣчено проницательнымъ Якоби [1]), и его указаніе никогда не было опровергнуто. Такъ критическая мысль на этомъ пути приходитъ къ абсолютному идеализму, т. е. къ выводу, что все мыслимое и вообще какъ-либо доступное сознанію, въ томъ числѣ и то, что мы называемъ самимъ предметомъ, есть только „представленіе", т. е. внутреннее, имманентное содержаніе самого сознанія.

Но именно этотъ выводъ тянетъ въ себѣ свое собственное самоуничтоженіе. По своему замыслу эта теорія имѣетъ ограничительный, скептическій характеръ. Исходя изъ различенія между „представленіемъ" и „самой реальностью", она пыталась доказать, что знаніе ограничено предѣлами только первой изъ этихъ двухъ соотносительно мыслимыхъ областей. Понятіе „представленія" имѣло опредѣленный смыслъ лишь въ сопоставленіи съ противоположнымъ ему понятіемъ „самой реальности" или „самого предмета". Съ уничтоженіемъ послѣдняго теряетъ смыслъ и первое. Весь ограничительный характеръ идеализма, который требовалъ отъ человѣческаго знанія сми-

[1]) F. Jacobi. David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus, 1787, стр. 223.

реннаго самоограниченія только одной областью и признавалъ невозможнымъ переходъ въ другую, сразу уничтожается, когда и эта вторая область признается равнозначной первой. Т.-е. понятіе „представленія“ въ смыслѣ „только представленіе, а не реальный предметъ“ теперь уже уничтожается, а съ нимъ уничтоженъ и весь замыселъ идеализма. Съ этой точки зрѣнія мы уже не вправѣ отрицать само понятіе реальности или предмета, какъ чего-то, несовпадающаго съ отдѣльнымъ представленіемъ. Ибо, если абсолютная реальность внѣ представленій есть безсмыслица, нѣчто, чего вообще нельзя помыслить, то мы уже не вправѣ отождествлять съ этимъ непомыслимымъ понятіемъ вполнѣ доступное и осмысленное понятіе напр. стола, существующаго въ моментъ, когда я его не вижу. Этотъ реально существующій столъ, въ его отличіи отъ стола, какъ образа въ данный моментъ воспринимаемаго, т. е. конкретно стоящаго въ сознаніи, мы тоже обязаны признавать, и лишь для успокоенія нашей гносеологической совѣсти мы должны присовокупить признаніе, что этотъ реальный столъ есть „тоже представленіе“—причемъ, однако смыслъ этой оговорки остается непосредственно непонятнымъ. Прежняя двойственность между предметомъ и представленіемъ вновь возрождается передъ нами, и безсодержательныя общія скобки, въ которыя мы поставили оба члена этой двойственности, сами по себѣ во всякомъ случаѣ не въ силахъ помочь намъ разобраться въ ней.

Этимъ мы отнюдь не хотимъ сказать, что попытка Канта построить новую теорію объ отношеніи между „представленіемъ“ и „предметомъ“ въ общихъ рамкахъ идеализма не содержитъ ничего цѣннаго. Напротивъ, при всѣхъ ея, весьма явныхъ и теперь уже достаточно вскрытыхъ недочетахъ, она содержитъ геніальныя прозрѣнія и принадлежитъ къ числу самыхъ цѣнныхъ достояній общечеловѣческой философской мысли. Но то, что въ ней цѣнно, не только не согласуется съ общимъ ея идеалистическимъ замысломъ или выводомъ (т. е. съ положеніемъ, что намъ доступны „только представленія“, а не „самъ предметъ“), но прямо ему противорѣчитъ. Это есть, съ одной стороны, опроверженіе наивнаго дуалистическаго реализма, и, съ другой стороны, опроверженіе сенсуалистическаго идеализма, согласно которому

сознаніе есть только связка или груда ощущеній. Въ противоположность этому Кантъ показалъ, что сознаніе въ своихъ послѣднихъ корняхъ проникнуто неотмыслимыми нечувственными элементами, что сознанію имманентно присущи начала объективности и что поэтому психологистическій идеализмъ, для котораго достовѣрны только внутреннія переживанія „сознанія", отрѣшеннаго отъ объективнаго внѣшняго міра, внутренне несостоятеленъ [1]). Другими словами, Кантъ, не вполнѣ отдавая себѣ отчетъ въ значеніи своихъ выводовъ, расширилъ понятіе сознанія настолько, что оно стало охватывать сферу самого предмета и совершенно утратило свое первоначальное значеніе той узкой сферы субъективности, которая противопоставляется „самому предмету"; однако, свой выводъ онъ изображаетъ такъ, какъ будто онъ, напротивъ, съузилъ всю сферу бытія до предѣловъ субъективнаго сознанія. Въ этомъ заключается основное противорѣчіе его теоріи, поскольку она хочетъ быть идеализмомъ: уясненіе взаимной связи и соотносительности категорій „представленія" и „предмета", „субъективнаго" и „объективнаго" въ неясной формѣ сочетается въ ней съ признаніемъ, что обѣ эти стороны вмѣщаются въ одну изъ нихъ же, что предметная природа знанія заключается не въ достиженіи знаніемъ „подлиннаго" предмета, а есть лишь какъ бы иллюзія предмета въ области „только представленій", т. е. въ той области, которая сама мыслима только въ отношеніи къ противостоящей ей области „предмета".

Это противорѣчіе очевидно само собою, совершенно независимо отъ того, какъ мы отнесемся къ той положительной теоріи, которую выставилъ Кантъ для объясненія понятія предмета. Въ самомъ дѣлѣ, допустимъ, что эта теорія совершенно вѣрна: согласимся съ Кантомъ, что „предметъ" есть не что иное, какъ начало необходимости въ нашихъ

[1]) Не слѣдовало бы забывать, что первое основательное „опроверженіе идеализма" въ новой философіи принадлежитъ именно Канту. Носящія это заглавіе немногія страницы во 2-мъ изданіи „Критики" принадлежатъ къ классическимъ образцамъ философской проницательности. См. Kritik d. rein. Vernunft, стр. 274—279 2-го изд. (русск. пер. Лосскаго, стр. 163 и сл.) и столь же важное примѣчаніе въ предисловіи ко 2-му изд. (стр. 38—41 2-го изд., русск. пер., стр. 21—22).

представленіяхъ, что эта необходимость создается черезъ подчиненіе представленій опредѣленнымъ „правиламъ“, путемъ отнесенія къ понятіямъ, и что это отнесеніе къ понятіямъ само возможно лишь въ силу „единства апперцепціи“. Что изъ этого слѣдуетъ? Если отнесеніе къ понятіямъ, синтезированіе представленій въ единствѣ апперцепціи создаетъ изъ представленій „предметъ“, т. е. открываетъ намъ предметную сторону явленій, ихъ внутреннюю, независимую отъ субъективныхъ процессовъ нашего сознанія, необходимость, то, при непредвзятомъ отношеніи къ дѣлу, отсюда ясно, что тѣ моменты въ знаніи, которые обозначены, какъ „понятія“ и какъ обусловливающее послѣднія „единство апперцепціи“, сами уже выходятъ за предѣлы субъективной стороны сознанія. Опираясь на самого Канта и пользуясь соображеніями, высказанными имъ, правда, по иному вопросу, — но по вопросу, не только аналогичному разсматриваемой проблемѣ, но и внутренне съ ней связанному [1]), мы можемъ сказать: „единство сознанія“, которымъ, въ конечномъ итогѣ, объясняется предметная природа знанія, строго говоря, отнюдь не можетъ разсматриваться, какъ внутренній моментъ, присущій самому сознанію въ субъективномъ смыслѣ, т. е. въ его отличіи отъ „предмета“. „Единство“ есть понятіе, объемлющее отношеніе сознанія къ бытію, начало, изъ котораго проистекаетъ какъ категорія

[1]) Въ указанномъ уже „Опроверженіи идеализма“ и, въ особенности, въ относящемся къ нему примѣчаніи въ предисловіи ко 2-му изданію „Крит. чистаго разума“ Кантъ подчеркиваетъ, что понятіе „устойчивости“ (Beharrliches), образующее основу внѣшняго бытія, не можетъ толковаться, какъ нѣчто, находящееся „во мнѣ“. „Это устойчивое не можетъ быть созерцаніемъ во мнѣ. Ибо всѣ опредѣляющія основанія моего бытія, которыя могутъ быть во мнѣ найдены, суть представленія и, въ качествѣ таковыхъ, сами нуждаются въ чемъ-то устойчивомъ, отличномъ отъ нихъ, въ отношеніи котораго могла бы быть опредѣлена ихъ смѣна, т. е. мое бытіе во времени, въ которомъ они смѣняются“. „Представленіе о чемъ-то устойчивомъ въ бытіи совсѣмъ не тождественно съ устойчивымъ представленіемъ„ (Kritik d. rein. Vern., 2 изд., стр. 38—41, русск. пер., стр. 21—22). „Опредѣленіе моего существованія во времени возможно только благодаря существованію дѣйствительныхъ вещей, воспринимаемыхъ мною внѣ меня“ (тамъ же, 2 изд. стр. 275—276, русск. пер., стр. 164).

„предмета“, такъ и соотносительная ей категорія „только субъективнаго“, т. е. непредметнаго представленія. „Единство сознанія“ съ такимъ же правомъ можетъ быть понимаемо и какъ „сознаніе единства“. Тогда теорія Канта принимаетъ слѣдующій характеръ: сознаніе не исчерпывается „субъективными представленіями“, имманентно даннымъ матеріаломъ знанія, во всей его безпорядочности и произвольности; за предѣлами этихъ представленій ему вѣдомо (эмпирически, т. е. въ самомъ потокѣ представленій, не данное) единство, и черезъ отнесеніе представленій къ этому единству сознаніе упорядочиваетъ ихъ, устанавливаетъ въ нихъ связь, выраженную въ понятіяхъ, и тѣмъ самымъ отъ „представленій“ доходитъ до „предметовъ“. Что такая теорія чрезвычайно близко подходитъ къ подлинному объясненію проблемы предмета и содержитъ, строго говоря, основу разрѣшенія этой проблемы, — это будетъ показано ниже. Ясно, во всякомъ случаѣ, что эта теорія — которая есть не что иное, какъ послѣдовательное проведеніе мысли Канта, освобожденной отъ внутренне несовмѣстимаго съ ней ея искаженія въ субъективистическомъ смыслѣ—уже принципіально порываетъ съ идеализмомъ.

3. Послѣдовательное развитіе основной мысли идеализма само приводитъ, слѣдовательно, къ ея уничтоженію. Если учесть итогъ этого развитія, то мы получимъ міровоззрѣніе, которое въ строгомъ смыслѣ слова уже не есть идеализмъ и которое можетъ быть обозначено, какъ имманентный объективизмъ. Это міровоззрѣніе отбрасываетъ дуалистическую предпосылку, лежащую въ основѣ идеализма и не согласимую съ монистическимъ ученіемъ самого идеализма и пытается послѣдовательно провести именно эту монистическую тенденцію. Ближайшимъ источникомъ этого міровоззрѣнія является ученіе самого Канта. Уже давно было указано, что „понять Канта значитъ выйти за его предѣлы“ [1]). Въ самомъ дѣлѣ, какъ только изъ ученія Канта, въ духѣ недоговореннаго замысла самого Канта, вычеркивается заоблачный предметъ—„вещь въ себѣ“, и эмпирическій предметъ, предметъ опыта и науки, признается единственнымъ не

[1]) Виндельбандъ въ предисловіи къ „Прелюдіямъ“ (1-е изд. 1883).

только доступнымъ намъ, но и мыслимымъ предметомъ, идеализмъ преобразуется въ имманентный объективизмъ. Поэтому къ этому направленію принадлежатъ системы, исторически выросшія изъ идеализма и продолжающія именовать себя идеализмомъ. Сюда же относятся и системы т. наз. „имманентной философіи", которыя возникли изъ сознанія несостоятельности какъ дуалистическаго реализма, такъ и идеализма, и изъ потребности занять новую гносеологическую позицію, равно далекую отъ того и другого.

Согласно этому направленію, сознанію данъ и въ немъ присутствуетъ не иллюзорный суррогатъ „предмета" а моментъ, конституирующій „предметъ" во всѣхъ чертахъ, характеризующихъ его объективность. Вмѣстѣ съ идеализмомъ, — т.-е. пользуясь монистической идеей, составляющей пріобрѣтеніе идеализма, его „коперниканское дѣяніе"—имманентный объективизмъ отрицаетъ реальную раздвоенность между „самимъ предметомъ" и „представленіемъ о немъ", но, въ противоположность идеализму, утверждаетъ, что понятіе предмета должно быть такъ уяснено, чтобы была постигнута его имманентность. Сознаніе не копируетъ предметъ въ реально отдѣленныхъ отъ послѣдняго образахъ, какъ это представляетъ себѣ дуалистической реализмъ, но и не созерцаетъ внутри себя „только представленія", которымъ иллюзорно придаетъ значеніе „подлиннаго предмета", а нѣкоторымъ образомъ владѣетъ „самимъ предметомъ", объемлетъ его и включаетъ въ себя. Дѣло въ томъ, что „предметъ" есть не метафизическая реальность, не какая-либо вещь, пространственно или какъ-либо иначе реально отдѣленная отъ сознанія и трансцендентная ему, а особая черта, особый моментъ въ строеніи самого сознанія. Такъ какъ „внѣ нашего знанія мы не имѣемъ ничего, что мы могли бы противопоставить этому знанію, какъ соотвѣтствующее ему" [1]), то „предметъ" долженъ быть признанъ имманентной чертой нашего знанія,—„предметностью", т.-е. именно тѣмъ моментомъ, въ силу котораго содержанія нашего сознанія пріобрѣтаютъ для насъ объективный характеръ и становятся „зна-

[1]) Кантъ, Крит. чист. разума, 1 изд. стр. 104—105; русск. пер. Лосскаго, стр. 90 прим.

ніемъ". Сознаніе, слѣдовательно, отнюдь не есть нѣчто „только субъективное", чему можно было бы противопоставить „предметъ"; напротивъ, оно по самой своей природѣ возвышается надъ противоположностью между „субъективнымъ" и „объективнымъ" и, такимъ образомъ, въ качествѣ одного изъ своихъ моментовъ, включаетъ въ себя черту объективности или „предметности". Монистическій замыселъ идеализма, послѣдовательно продуманный, требуетъ не суженія всего бытія до предѣловъ „субъективнаго сознанія", а напротивъ, расширенія сознанія до предѣловъ всего мыслимаго „бытія".

Это направленіе, будучи, какъ указано, лишь послѣдовательнымъ развитіемъ замысла идеализма, обладаетъ большими и очевидными преимуществами по сравненію съ чистымъ (субъективнымъ) идеализмомъ. Оно, во всякомъ случаѣ, содержитъ болѣе точный учетъ непосредственно предстоящаго гносеологической мысли состава сознанія, чѣмъ идеализмъ. Оно избѣгаетъ парадоксальности идеализма, у котораго бытіе въ цѣломъ оказывается содержимымъ одной своей части—именно субъективной своей стороны. Послѣдній источникъ этихъ преимуществъ состоитъ въ томъ, что понятіе „предмета" богаче понятія „представленія" (ибо предметное знаніе включаетъ въ себя все, данное въ представленіи, „представленіе" же само не включаетъ въ себя „предмета"); поэтому гносеологія, съ самаго начала учитывающая понятіе предмета (или „предметности") не обременена тѣмъ насильственнымъ суженіемъ состава сознанія, которое есть коренной порокъ идеализма. Ясно также, что имманентный объективизмъ преодолѣваетъ трудность дуалистическаго реализма, ибо съ устраненіемъ предмета, какъ самостоятельнаго бытія за предѣлами сознанія, уничтожается и весь вопросъ о познаваемости этого предмета, и проблема „предмета" становится проблемой чисто имманентной, вопросомъ о своеобразной структурѣ и дѣятельности сознанія. Что абсолютная, метафизическая трансцендентность „предмета", допускаемая дуалистическимъ реализмомъ и приводящая къ трудностямъ субъективнаго идеализма — что трансцендентность предмета въ этомъ смыслѣ должна быть какъ-либо преодолѣна и преобразована—это ясно само собой.

„Имманентизація“ предмета въ смыслѣ сведенія его къ нѣкоторому „логическому“ или „трансцендентальному“ моменту въ широкомъ значеніи этого слова, т. е. отысканіе послѣдняго основанія, въ силу котораго мыслимо само понятіе „трансцендентнаго предмета“ — есть требованіе, вытекающее изъ самой постановки проблемы предмета, и въ ясномъ прозрѣніи существа этого требованія заключается правда имманентнаго объективизма и величайшая, всемірно-историческая заслуга Канта, въ рамкахъ идеалистическаго замысла обосновавшаго это направленіе.

Однако, разрѣшеніе этого требованія въ имманентномъ объективизмѣ не можетъ быть признано вполнѣ удовлетворительнымъ. Для подлиннаго разрѣшенія проблемы предмета долженъ быть найденъ такой логическій или „трансцендентальный“ моментъ, который былъ бы вполнѣ эквивалентнымъ понятію предмета, т. е. изъ котораго дѣйствительно вытекали бы всѣ признаки этого понятія; а такъ какъ трансцендентность, независимость отъ сознаванія, есть конститутивный признакъ понятія предмета, то именно этотъ признакъ долженъ вытекать изъ момента, въ которомъ мы усматриваемъ источникъ понятія предмета. Имманентный объективизмъ хочетъ найти этотъ моментъ въ составѣ самого сознанія, т. е. признать его имманентнымъ. Итакъ, моментъ, имманентный сознанію, долженъ быть по своему содержанію таковъ, чтобы изъ него слѣдовала трансцендентность. Уже изъ этой формулировки ясно, что задача эта по существу неразрѣшима.

Источникъ сознанія трансцендентности имманентный объективизмъ усматривать въ признакѣ необходимости и вытекающей изъ него общеобязательности [1])—признакѣ, присущемъ нѣкоторымъ содержаніямъ и придающемъ имъ „предметный характеръ“. Усмотрѣвъ необходимость какого-либо содержанія, мы тѣмъ самымъ мыслимъ его независимымъ отъ нашего сознаванія его, и эта независимость, это

[1]) Что общеобязательность можетъ послѣдовательно мыслиться, лишь какъ слѣдствіе необходимости — ясно само собой; вѣдь иначе критеріемъ предметности служилъ бы признакъ, предполагающій трансцендентную реальность—именно реальность множества сознательныхъ существъ.

„бытіе само по себѣ“ и есть не что иное, какъ моментъ необходимости, приписываемый данному содержанію. Что это ученіе, связующее понятіе предметности съ понятіемъ необходимости, близко подходитъ къ истинѣ и затрагиваетъ корень проблемы—было отмѣчено уже выше. Но нужно отдать себѣ отчетъ, какъ при этомъ мы обязаны мыслить понятіе необходимости.

Само собою ясно, что здѣсь не можетъ идти рѣчь о необходимости психологической въ строгомъ смыслѣ слова, т. е. о необходимомъ возникновеніи и бытіи извѣстныхъ содержаній въ нашемъ сознаніи. Въ этомъ смыслѣ необходимы всѣ содержанія, которыя мы вообще имѣемъ, и, слѣдовательно, такая необходимость не можетъ заключать въ себѣ критерія, отдѣляющаго „объективныя“, „предметныя“ содержанія отъ субъективныхъ. Дѣло идетъ, слѣдовательно, о необходимости внутренней, о самообоснованности содержаній и ихъ связей. Тогда возникаетъ вопросъ: въ какомъ отношеніи стоитъ эта необходимость къ нашему сознанію?

„Необходимость“ можетъ быть или трансцендентной, или имманентной. Если мы признаемъ ее трансцендентной, т. е. логической необходимостью, какъ чѣмъ-то, сущимъ въ себѣ, независимо отъ его признанія чьимъ-либо сознаніемъ, то мы уже вышли за предѣлы имманентнаго объективизма. Объясненіе загадки трансцендентности предмета трансцендентной же необходимостью, очевидно, вообще не есть рѣшеніе вопроса. Нужно обладать очень упрощеннымъ, такъ сказать, обывательскимъ понятіемъ „бытія“, чтобы противопоставлять трансцендентную „необходимость“ (или „цѣнность“, или „долженствованіе“) трансцендентному бытію [1]. Вѣдь всѣ эти возвышенныя начала, разъ они признаны трансцендентными, тоже суть, т. е. тоже суть бытіе, хотя бы и особаго рода.

Если же мы, оставаясь вѣрными духу имманентнаго объективизма, признаемъ эту необходимость имманентной сознанію, т. е. непосредственно наличной въ сознаніи, особой чертой сознанія, въ силу которой извѣстныя содержанія становятся обязательными, значимыми для насъ, то знаніе уже потеряетъ свой характеръ независимости отъ акта со-

[1]) Какъ это дѣлаетъ Риккертъ.

знаванія, характеръ трансцедентной цѣнности. Все непознанное, еще неотмѣченное въ сознаніи знакомъ необходимости, было бы тогда равносильно несуществующему; мы не имѣли бы понятія истины, какъ идеала, къ которому мы стремимся; мы могли бы еще имѣть содержанія, которыя, въ силу ихъ обязательности для насъ, мы называли бы „знаніемъ“, но мы ничего не могли бы познавать, ибо за предѣлами фактически сознаваемаго у насъ не было бы цѣли, къ которой мы могли бы еще стремиться. Если „предметъ“ есть не что иное, какъ „предметность сознаннаго“, т. е. имманентная черта содержаній, какъ сознаваемыхъ или для сознанія, то онъ растворенъ въ сознаніи и уже не существуетъ въ качествѣ предмета, т. е. въ качествѣ цѣли, которую мы имѣемъ до и независимо отъ ея достиженія.

Абсолютно имманентный предметъ есть contradictio in adjecto: либо сознаніе вообще ни на что не направлено, а все въ себѣ объемлетъ, какъ свое содержаніе, все фактически имѣетъ въ себѣ, все мыслитъ лишь въ отношеніи себя, и тогда мы не имѣемъ никакой противоположности между идеаломъ знанія и его осуществленіемъ, а имѣемъ только замкнутый космосъ сознанія, который — все равно, будемъ ли мы характеризовать его субъективными или объективными чертами, называть его содержаніе „только представленіями“ или „бытіемъ“ — не имѣетъ никакого значенія знанія; либо же сознанію присуща черта направленности, и тогда эта направленность предполагаетъ точку, на которую сознаніе устремлено, — предметъ, который, какъ таковой, мыслится независимымъ отъ его познанія.

Эта независимость предмета отъ его познанности, этотъ характеръ его, какъ x'а, какъ цѣли, къ которой стремится сознаніе и которая мыслима, слѣдовательно, лишь внѣ сознанія, не погашается и въ осуществленномъ знаніи, а продолжаетъ присутствовать въ немъ какъ присутствуетъ x въ рѣшеніи уравненія, хотя величина его и опредѣлена. Это x, какъ таковое, отличается, какъ особый моментъ, отъ знанія о немъ именно тѣмъ, что онъ можетъ покрываться послѣднимъ, но можетъ и не совпадать съ нимъ — подобно тому, какъ образецъ, къ которому мы подбираемъ тождественный

дубликатъ, есть нѣчто иное, чѣмъ этотъ дубликатъ, или какъ измѣряемый предметъ отличенъ отъ прилагаемаго къ нему мѣрила, даже если измѣряемая его сторона въ точности совпадаетъ съ послѣднимъ [1]). Если бы предметъ, во всей полнотѣ своей опредѣленности, былъ тождественъ „нашему знанію“, то въ сознаніи не было бы коренной двойственности между предметомъ и знаніемъ о немъ. Мы обладали бы всевѣдѣніемъ, мы непосредственно имѣли бы готовое содержаніе знанія, а не должны были бы направляться на предметъ, какъ на неизвѣстное, подлежащее опредѣленію. Или, точнѣе говоря, такъ какъ свойство функціонировать въ нашемъ сознаніи, въ качествѣ *x*'а, подлежащаго опредѣленію, есть специфическій отличительныя признакъ понятія предмета, и внѣ этого признака немыслимо и само это понятіе, то мы вообще не имѣли бы предмета, а тѣмъ самымъ не имѣли бы и знанія. Предметъ есть какъ бы крѣпость, которую мы должны одолѣть и въ которую должны войти; одолѣніе ея есть познаніе, прочное, окончательное обладаніе ею есть знаніе; но покорять можно лишь то, что оказываетъ сопротивленіе, и обладать можно лишь тѣмъ, что, по своему собственному бытію, мыслится существующимъ независимо отъ обладанія; покоренная крѣпость есть все же крѣпость, а не вѣтряная мельница Донъ-Кихота. Если же крѣпость, какъ таковая, по самой своей природѣ вѣчно предопредѣлена быть раскрытой и подчиненной намъ, то не только безсмысленно ее завоевывать, но она вообще уже не есть крѣпость, и понятіе обладанія ею также теряетъ всякій смыслъ. Предметъ, конечно, долженъ быть доступенъ знанію—иначе онъ не былъ бы его предметомъ—но именно такъ, какъ крѣпость „доступна“ осаждающей ее арміи, которая можетъ ее покорить.

[1]) Поэтому, если Наторпъ (Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, B. I, стр. 110—112) утверждаетъ, что въ случаѣ адэкватнаго познанія „предметъ“ и „содержаніе“ совпадаютъ между собой, и изъ этого совпаденія умозаключаетъ, что и при несовпаденіи различіе между ними только относительно, то мы видимъ, напротивъ, что это „совпаденіе“ есть совсѣмъ не совпаденіе понятій „содержанія“ и „предмета“, а лишь тождество матеріала, мыслимаго въ двухъ разныхъ формахъ, такъ что принципіальное различіе между „предметомъ“ и „содержаніемъ“ сохраняется и здѣсь въ полной силѣ.

Эта сторона предмета, въ силу которой онъ неизбѣжно является трансцендентнымъ, независимымъ отъ его сознаванія и познанія, въ той или иной формѣ встаетъ передъ каждой системой имманентнаго объективизма. Попытки объяснить трансцендентность предмета на почвѣ имманентнаго объективизма сводятся, насколько мы обозрѣваемъ, къ тремъ основнымъ типамъ [1]).

Первый типъ объясненія сводится къ тому, что двойственность между „нашимъ знаніемъ о предметѣ“ и „самимъ предметомъ“ преобразуется въ двойственность между „осуществленіемъ знанія въ индивидуальномъ сознаніи“ и „самимъ знаніемъ“, какъ содержаніемъ „надъиндивидуальнаго“, „нормальнаго“ сознанія, „сознанія вообще“. Предметъ, т. е. цѣль, къ которой мы стремимся въ нашемъ познаваніи, есть не трансцендентная вещь за предѣлами всякаго сознанія, а „истина“, „знаніе“, именно содержанія и связи, которыя мыслятся, какъ содержанія абсолютнаго, надъиндивидуальнаго сознанія. Такимъ образомъ, съ одной стороны, предметъ трансцендентенъ нашему сознанію,—каждый изъ насъ не владѣетъ имъ, а только стремится достичь его, и, съ другой стороны, предметъ есть не абсолютная реальность внѣ сознанія, а имманентное содержаніе сознанія—только не „нашего“, а „идеальнаго“; само же это идеальное сознаніе или „царство знанія“ не отрѣшено отъ нашего сознанія, а, не совпадая съ нимъ, все же ему доступно и непосредственно съ нимъ связано.

Легко убѣдиться, что этимъ объясненіемъ не достигается ровно ничего. Мы оставляемъ въ сторонѣ, что это знаніе для того, чтобы подлинно быть знаніемъ, само должно имѣть отношеніе къ предмету, т. е. что понятіе „предмета“ само несводимо къ „знанію“, „значимости“ и т. п., а мысленно сохраняется, какъ его необходимый коррелатъ [2]). Но даже независимо отъ этого, двойственность между „предметомъ“

[1]) Мы оговариваемся, что при разборѣ этихъ типовъ намъ важно только провѣрить, въ какой мѣрѣ ихъ выводы достигаютъ своей цѣли; отъ изслѣдованія же ихъ обоснованія мы должны здѣсь отказаться.

[2]) Уясненіе этого пункта, хотя и въ чрезвычайно своеобразной, трудно переваримой формѣ составляетъ заслугу книги E. Lask'a: Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. 1911.

и „сознаніемъ“ здѣсь замѣнена столь же загадочной двойственностью между „надъ индивидуальнымъ“ и „индивидуальнымъ“ сознаніемъ. Соотношеніе между послѣдней парой понятій совершенно такое же, какъ между первой, и потому прежняя дилемма сохраняетъ всю свою силу. Либо „сознаніе вообще“ вмѣщается въ индивидуальное сознаніе, имманентно ему, и тогда послѣднее цѣликомъ и непосредственно владѣетъ имъ, и остается непонятнымъ, для чего ему нужно еще стремиться къ нему, и какъ можетъ оно ошибаться, т. е. отличаться отъ него, и почему индивидуальное сознаніе бѣднѣе, слабѣе, хуже въ познавательномъ смыслѣ, чѣмъ это сознаніе вообще, которое есть одинъ изъ моментовъ въ немъ самомъ. Либо же „сознаніе вообще“ трансцендентно „индивидуальному сознанію“ и тогда непонятно, какъ послѣднее можетъ достигать перваго, и, въ особенности, свѣрять себя съ нимъ. Вѣдь если теорія „отображенія“ (теорія дуалистическаго реализма) оказалась ложной потому, что для сравненія оригинала съ копіей надо имѣть, т. е. знать самъ оригиналъ,— что либо невозможно, либо дѣлаетъ излишней копію—то буквально такъ же обстоитъ дѣло и здѣсь: для того, чтобы знать, соотвѣтствуетъ ли содержаніе моего сознанія „предмету“, я долженъ знать, соотвѣтствуетъ ли оно содержанію „сознанія вообще“, а для того, чтобы знать послѣднее, я долженъ обозрѣвать, какъ бы имѣть при себѣ, подъ руками, все это высшее царство истины; а въ такомъ случаѣ, разъ я владѣю истиной, къ чему мнѣ еще сравнивать съ ней что-то иное, а если я, наоборотъ, не владѣю ею, то какъ я могу производить это сравненіе? Такимъ образомъ, само по себѣ понятіе „сознанія вообще“ ничего не объясняетъ: вмѣсто объясненія эта теорія только замѣняетъ одну загадку (фактически заданную) другой такою же загадкой, только искусственно построенной. Фактически ученіе о различіи между „индивидуальнымъ сознаніемъ“ и „сознаніемъ вообще“ преобразуетъ имманентную теорію знанія въ чрезвычайно своеобразную, вычурную трансцендентную теорію, которую можно было бы назвать трансцендентнымъ идеализмомъ [1]). Отри-

[1]) Мы имѣемъ въ виду развитіе этой точки зрѣнія въ системѣ „нормативизма“ Риккерта.

цая предметъ, какъ реальное бытіе внѣ сознанія, „идеализируя“ его черезъ сведеніе къ понятію „истины“ или „содержанія сознанія вообще“, эта точка зрѣнія вмѣстѣ съ тѣмъ вынуждена признать и рѣзко подчеркнуть полную трансцендентность этого преобразованнаго предмета нашему сознанію. Предметъ есть для насъ „трансцендентное долженствованіе“ или „цѣнность“, идеалъ, къ которому мы только стремимся, но который отнюдь не находится непосредственно въ нашемъ обладаніи. Въ нашемъ сознаніи мы имѣемъ не саму трансцендентную цѣнность, а только указаніе на нее, именно въ формѣ чувства „должнаго“ въ нашихъ представленіяхъ, короче, въ формѣ „чувства очевидности“. Неудовлетворительность этой теоріи очевидна. „Чувство очевидности“, въ качествѣ особаго переживанія, есть вѣдь нѣчто совершенно субъективное. Какъ можетъ оно не только субъективно казаться, но и объективно быть гарантіей очевидности? Здѣсь неизбѣжна дилемма: либо въ этомъ „чувствѣ“ какимъ-то образомъ дано, заключено само трансцендентное (или по крайней мѣрѣ открытъ путь къ нему), и тогда это уже не есть простое „чувство“, а есть нѣкоторое отношеніе или состояніе, въ которомъ трансцендентное объединено съ нашимъ сознаніемъ; либо же это есть дѣйствительно только наше субъективное чувство, и тогда мы должны расписаться въ абсолютномъ скептицизмѣ. Неизбѣжность этой дилеммы уяснилась и самому автору этой теоріи, и онъ въ новѣйшихъ своихъ работахъ [1]) допускаетъ особое „царство смысла“, какъ промежуточное начало, объединяющее субъективное сознаніе съ его трансцендентнымъ предметомъ. Но это „царство смысла“ есть лишь слово, которымъ загадка только намѣчена, а не разрѣшена.

Гораздо тоньше и основательнѣе продуманъ другой типъ рѣшенія разсматриваемой проблемы въ духѣ имманентнаго объективизма. Это рѣшеніе исходитъ изъ мысли, что проблема отношенія индивидуальнаго сознанія къ предмету, т. е.

---

[1]) Rickert, Zwei Wege der Erkenntnisstheorie, Kantstudien, B. XIV (1909). (Русск. пер. въ вып. 7 „Новыхъ идей въ философіи“, 1913).— Vom Begriff der Philosophie, Logos, 1910, стр. 19 и сл.— Urteil und Urteilen, Logos 1912.

осуществимости знанія для индивидуальнаго сознанія, вообще ложно поставлена. Не „сознаніе“, а самъ фактъ знанія есть первая, самоочевидная основа, изъ которой должно исходить гносеологическое размышленіе и которая сама по себѣ не можетъ быть ничѣмъ инымъ объяснена и не нуждается ни въ какомъ дальнѣйшемъ объясненіи. Знаніе, какъ таковое, есть абсолютный, самодовлѣющій и всеобъемлющій космосъ, и изъ анализа его внутренняго строенія мы можемъ познать, что такое есть его „предметъ“—не въ смыслѣ чего-либо, на что оно направлено и что лежитъ внѣ его,—а въ смыслѣ особой внутренней черты, присущей ему самому, способу его дѣятельности. При этомъ оказывается, что жизнь знанія есть не законченное, неподвижное пребываніе, а процессъ развитія, вѣчное движеніе расширенія и углубленія, вѣчная работа самопреодолѣнія и самоисправленія. Жизнь знанія имѣетъ по существу своему характеръ вопроса, проблемы и ея разрѣшенія, причемъ всякое разрѣшеніе проблемы тѣмъ самымъ ставитъ новую проблему. Предметомъ мы въ каждый моментъ называемъ ту цѣль, которую знаніе ставитъ само себѣ, то x, которое должно быть опредѣлено въ данномъ уравненіи. Поэтому знаніе есть не повтореніе, воспроизведеніе уже даннаго—къ чему нужно было бы такое повтореніе уже извѣстнаго, такое безсмысленное пережевываніе жвачки?—а опредѣленіе неизвѣстнаго, причемъ, однако, „неизвѣстное“ значитъ не лежащее за предѣлами знанія, а лишь направленіе, въ которомъ движется само знаніе и которое оно, на основаніи своихъ собственныхъ данныхъ, предписываетъ себѣ самому. Въ силу этого то, что на данной ступени есть x, предметъ, на слѣдующей оказывается уже только средствомъ для опредѣленія дальнѣйшаго x, и т. д. до безконечности. Этотъ взглядъ на понятіе предмета былъ съ полной ясностью намѣченъ уже Гегелемъ [1]), а въ настоящее время развитъ въ стройную систему въ „логическомъ идеализмѣ“ такъ назыв. „марбургской школы“.

Система эта, давшая уже довольно значительные научные

---

[1]) Гегель, Феноменологія духа, Введеніе. Русск. пер. подъ ред. Э. Радлова 1913, стр. 40–42.

результаты, должна быть признана во многихъ отношеніяхъ цѣнной и плодотворной. Однако, въ основной ея мысли, съ которой одной лишь мы здѣсь имѣемъ дѣло, есть какая-то недоговоренность, которая при ближайшемъ анализѣ обнаруживается, какъ противорѣчіе. Поскольку терминологія есть дѣло произвольнаго выбора, мы, конечно, въ правѣ называть „знаніемъ“ не то, что обычно разумѣется подъ этимъ словомъ, т. е. не законченное, осуществленное обладаніе содержаніемъ предмета, а само первичное отношеніе или единство, въ силу котораго предметъ, какъ x, вообще присутствуетъ у насъ. Болѣе того, будемъ ли мы называть это отношеніе „знаніемъ“ или нѣтъ, во всякомъ случаѣ, само фиксированіе этого отношенія, какъ первичнаго единства, какъ гнесеологическаго фундамента, на почвѣ котораго только и возможны понятія „предмета“ и „знанія“ (въ узкомъ, обычномъ смыслѣ слова),—причемъ послѣдніе суть лишь абстрактно выдѣлимые моменты этого единства,—чрезвычайно цѣнно и есть необходимое условіе подлиннаго рѣшенія проблемы предмета. Ибо раскрыть понятіе предмета, объяснить возможность x'а и значитъ показать его необходимую связь съ соотносительнымъ ему инымъ членомъ нѣкотораго объемлющаго единства. Если это единство мы условимся называть „знаніемъ“, то мы имѣемъ, конечно, право разсматривать понятіе предмета, какъ абстрактный моментъ этого единства „цѣлепредстоянія“, подобно тому, какъ въ области практики „цѣль“ можетъ разсматриваться, какъ имманентный абстрактный моментъ цѣлостнаго отношенія цѣленаправленности [1]). Но ясно, вѣдь, что это первичное предстояніе цѣли не можетъ быть отождествлено съ процессомъ осуществленія цѣли, который возможенъ лишь на почвѣ этого единства, и въ отношеніи къ которому цѣль необходимо мыслится, какъ моментъ трансцендентный: цѣль, впервые рождающаяся изъ дѣятельности осуществленія цѣли, есть—по крайней мѣрѣ въ качествѣ конечной цѣли—nonsens. Совершенно такъ же „знаніе“, какъ первичное гнесеологическое единство цѣлепредстоянія, должно быть строго отличаемо отъ знанія или познанія въ обычномъ смыслѣ, какъ осуще-

[1]) Ср. нашу статью: „Нравственный идеалъ и дѣйствительность“, Русск. Мысль 1913 № 1.

ствленія или раскрытія для сознанія намѣченной познавательной цѣли; и въ этомъ отношеніи новая терминологія, которая въ одномъ терминѣ „знанія“ какъ будто сознательно смѣшиваетъ эти два совершенно различныхъ понятія, должна быть признана чрезвычайно вредной и запутывающей дѣло. „Цѣлепредстояніе“, т. е. непосредственная наличность у насъ предмета, какъ *x'a*, на который направлено познаваніе, есть условіе возможности самого движенія знанія, и потому никоимъ образомъ нельзя разсматривать это *x*, какъ имманентную категорію жизни самого знанія,—подобно тому, какъ нельзя, напр., объяснить мѣсто, подлежащее обстрѣлу въ сраженіи, изъ самой дѣятельности стрѣльбы или изъ механизма ея орудій. Совершенно справедливо, что предметъ не данъ, а „заданъ“ и что въ этой „заданности“ и заключается функція предмета для знанія. Но знаніе (въ обычномъ смыслѣ) имѣетъ эту „заданность“ своимъ условіемъ, которое само есть для него нѣчто данное, логически ему предшествующее. Сама „заданность“ не можетъ быть въ свою очередь „задана“: заданъ не самъ предметъ, какъ *x*, подлежащее опредѣленію—„задано“ лишь это опредѣленіе его—тогда какъ само *x* стоитъ передъ знаніемъ, какъ напередъ данное его условіе, и внѣ постиженія существа и возможности этой „данности“ невозможно объяснить природу знанія. Мы различаемъ между вопросомъ и отвѣтомъ; лишь въ отвѣтѣ, но не въ вопросѣ мы имѣемъ знаніе, тогда какъ „вопросъ“ есть гносеологическое отношеніе, логически предшествующее знанію. Конечно, въ нѣкоторомъ условномъ смыслѣ мы можемъ сказать, что изъ всякаго отвѣта „рождается“ новый вопросъ—именно въ томъ смыслѣ, что всякій фактически достижимый отвѣтъ не оконченъ, а даетъ поводъ къ новому вопросу. Но это, конечно, не значитъ, что вопросъ создается самимъ отвѣтомъ, т. е. рождается извнутри самого знанія. Совершенно такъ же, какъ процессъ осуществленія цѣли совершается черезъ рядъ отдѣльныхъ этаповъ, и характеръ уже достигнутаго опредѣляетъ, къ какому дальнѣйшему этапу мы будемъ теперь стремиться,—причемъ однако всѣ эти частныя цѣли, обусловленныя самой природой процесса осуществленія, предполагаютъ независимую отъ нея послѣднюю—логически первую—цѣль и мыслимы только въ отношеніи ея,—такъ и въ

познаніи частные вопросы, которые мы себѣ ставимъ, опредѣлены состояніемъ нашего знанія, но въ конечномъ счетѣ предполагаютъ тотъ послѣдній—точнѣе „первый"—вопросъ, который уже невыводимъ ни изъ какого знанія, а самъ предписываетъ направленіе познаванія. Мы приходимъ такъ къ послѣдней проблемѣ: „какъ возможенъ вообще вопросъ"?—и это не безсмысленная проблема [1]), а основная проблема всей теоріи знанія, внѣ рѣшенія которой невозможно рѣшить вопросъ „какъ возможенъ отвѣтъ", т. е. какъ возможно знаніе. Сказать, что понятіе x имѣетъ смыслъ только съ точки зрѣнія уравненія и его рѣшенія, что оно есть тоже только „вспомогательное понятіе", которымъ пользуется знаніе для своего движенія [2])—значитъ впасть въ ложный кругъ. Вспомогательное понятіе для чего? для рѣшенія уравненія, т. е. для опредѣленія значенія этого же x! Мы видимъ: подобно тому, какъ x математическаго уравненія хотя и опредѣляется по своему значенію черезъ посредство рѣшенія уравненія, но само по себѣ, т. е. какъ понятіе неизвѣстной величины, подлежащей опредѣленію, есть условіе, внѣ котораго само понятіе уравненія лишено смысла, такъ и великое x всякаго знанія вообще—„предметъ знанія"—есть понятіе, внѣ отношенія къ которому само понятіе „знанія" остается пустымъ звукомъ. X есть исходная и опорная точка знанія; но именно для того, чтобы быть таковой, оно само не можетъ зависѣть отъ знанія и вытекать изъ его внутренней природы — ибо исходить можно лишь изъ того, что существуетъ независимо отъ нашего намѣренія двинуться изъ него, и опереться можно лишь на что-либо твердое и самодовлѣющее, а не на саму „необходимость опереться". Что сказали бы мы о физикѣ, который на архимедово требованіе точки опоры отвѣтилъ бы, что нѣтъ нужды искать ее, когда можно стоять „на" своихъ собственныхъ ногахъ?

Такимъ образомъ, не „знаніе", а то цѣлое, которое объемлетъ въ себѣ „незнаніе" и „знаніе", какъ и движеніе отъ перваго къ послѣднему, есть универсальный космосъ, внѣ котораго

---

[1]) Какъ утверждаетъ напр. Наторпъ, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, 1910, стр. 32.

[2]) Наторпъ, тамъ же, стр. 33.

дѣйствительно уже немыслимо ничто иное. И теорія знанія не можетъ быть избавлена—простой ссылкой на имманентность „предмета“ этому цѣлостному комплексу—отъ необходимости отвѣтить на вопросъ, какъ неизвѣстный, независимо отъ знанія (въ точномъ смыслѣ слова) существующій и въ этомъ смыслѣ въ себѣ самомъ пребывающій предметъ можетъ быть намъ „данъ“ до „знанія“ о немъ, т. е. почему мы имѣемъ эту двойственность между „предметомъ“ и „знаніемъ о немъ“. Другими словами, необходимое преодолѣніе понятія метафизической, реальной трансцендентности предмета не должно вести къ признанію „предмета“ чисто *логической* категоріей. Между предметной природой сознанія, какъ *условіемъ* всякаго знанія, и всѣми чисто логическими категоріями, выражающими отношенія между содержаніями знанія, имѣется принципіальное, неустранимое различіе.

Наконецъ, *третій* типъ объясненія „трансцендентности“ предмета данъ въ теоріи предмета позитивизма и т. наз. „имманентной философіи“. Это объясненіе исходитъ изъ допущенія, что знаніе осуществлено въ воспріятіи; объектъ есть „содержаніе воспріятія“, и предметъ имманентенъ сознанію въ томъ смыслѣ, что онъ мыслимъ лишь, какъ содержаніе воспріятія. Но изъ этого не слѣдуетъ, что предметъ мыслимъ только, какъ *актуально* воспринятое; фактически несомнѣнно, что мы мыслимъ предметъ существующимъ и внѣ воспріятія, т. е. невоспринятымъ, и именно это его бытіе мы называемъ „трансцендентнымъ“. Но это существованіе внѣ воспріятія, согласно разсматриваемому ученію, мыслимо не иначе, какъ въ формѣ „возможности воспріятія“. Актуальное воспріятіе—такъ могли бы мы формулировать эту точку зрѣнія—есть знаніе, или предметъ въ состояніи познанности; потенціальная воспринимаемость же есть предметъ, какъ таковой. Такъ двойственность между предметомъ и знаніемъ сохраняется, и вмѣстѣ съ тѣмъ предметъ есть только въ сознаніи и въ отношеніи сознанія, ибо понятіе его опирается на понятіе воспріятія. Эта точка зрѣнія была впервые развита Дж. Ст. *Миллемъ*, который призналъ „матеріальный міръ“ за permanent possibility of perception [1]) и

[1]) Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy, 6 изд. 1889, стр. 225 и сл.

въ по существу тождественной формѣ воспроизведена Лаасомъ [1]) и Шуппе [2]). Въ виду того, что въ этомъ ученіи неизбѣжное противорѣчіе имманентнаго объективизма обнаруживается съ особенною поучительностью, остановимся на немъ нѣсколько подробнѣе, положивъ въ основу наиболѣе точную формулировку Шуппе.

„Мы совсѣмъ не утверждаемъ,—говоритъ Шуппе,—что видимое перестаетъ существовать, какъ только перестаетъ быть видимымъ, мы, напротивъ, охотно допускаемъ это невидимое бытіе, мы лишь имѣемъ нескромность затруднить теоретическаго реалиста вопросомъ, мыслитъ ли онъ что-либо, и что именно, когда онъ утверждаетъ, что то, что онъ видѣлъ, а теперь не видитъ, продолжаетъ существовать. Онъ не сможетъ привести, въ качествѣ содержанія этого утверждаемаго бытія, ничего иного, кромѣ 1) того, что, воспроизводя въ воображеніи соотвѣтствующую вещь, онъ представляетъ ее себѣ тамъ и такъ, гдѣ и какъ онъ ее видѣлъ, и 2) того, что онъ вполнѣ увѣренъ, что онъ и всякій иной человѣкъ, очутившись въ томъ мѣстѣ, воочію увидитъ эту самую вещь“. И точно такъ же „существованіе“ реальности, до того момента, какъ она была впервые воспринята, означаетъ лишь, что „если бы кто-либо и ранѣе съ зрячими глазами глазами прибылъ въ соотвѣтствующее мѣсто, онъ бы навѣрно увидѣлъ ее“ [3]). И даже въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ воспріятіе фактически невозможно, оно логически мыслимо, и въ этой его мыслимости—смыслъ допущенія соотвѣтствующаго бытія [4]).

Это разъясненіе, при всей его кажущейся очевидности, неудовлетворительно въ двухъ отношеніяхъ. Во-первыхъ, оно недостаточно: вопреки мнѣнію Шуппе, ни одинъ реалистъ не согласится, что указаннымъ содержаніемъ исчерпывается смыслъ понятія невоспринимаемаго бытія. Напротивъ, реалистъ будетъ продолжать упорно утверждать, что доступность воспріятію есть только слѣдствіе бытія, а не его сущность, и если онъ и не всегда сможетъ дать ясный отвѣтъ на

[1]) Laas, Idealismus und Positivismus, III, стр. 48 и сл.

[2]) Schuppe, Erkenntnisstheoretische Logik, стр. 79—80. Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik, 2 изд. 1910, стр. 30.

[3]) Schuppe, Erkenntnisstheoretische Logik 1878, стр 80.

[4]) Ibid.

вопросъ, что же еще, кромѣ потенціальной воспринимаемости, онъ при этомъ мыслитъ, то что-то, трудно выразимое, онъ при этомъ все же будетъ мыслить, и это „что-то“ должно быть не просто откинуто, а подвергнуто внимательному разсмотрѣнію. Во-вторыхъ, это разъясненіе таитъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе. Что значитъ „возможность быть воспринятымъ“? Подъ возможностью чего-либо, по объясненію самого Шуппе, мы разумѣемъ либо совмѣстимость даннаго явленія съ какимъ-либо инымъ наличнымъ (реальнымъ) явленіемъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и отсутствіе необходимой связи между ними, либо то, что данное явленіе имѣетъ одно изъ своихъ условій въ иномъ наличномъ явленіи [1]). Въ обоихъ смыслахъ понятіе возможности предполагаетъ понятіе реальности, имѣетъ всегда относительный смыслъ, т. е. выражаетъ извѣстную своеобразную связь между двумя элементами реальности, какъ это съ полной опредѣленностью показываетъ самъ Шуппе, весьма тонко сводящій всѣ вообще модальныя различія къ видоизмѣненіямъ простого понятія „бытія“, простого „такъ оно есть“ [2]). Но если такъ, то ясно, что понятіе возможности не можетъ въ свою опредь конституировать понятіе бытія. Для гносеологическаго реалиста „способность быть воспринятымъ“ имѣетъ разумный смыслъ: она означаетъ, что два отрѣзка бытія—„внѣшній міръ“ и „сознаніе“,—существуютъ именно независимо другъ отъ друга, и притомъ такъ, что ихъ встрѣча не необходима, но и не невозможна; и именно въ этомъ смыслѣ она „возможна“. Для имманентиста же бытіе навсегда и по существу уже пріурочено къ сознанію, и остается непонятнымъ, что здѣсь означаетъ „возможность быть воспринятымъ“: ибо эта „возможность“ предполагаетъ также соотносительную ей „возможность не быть воспринятымъ“, что равносильно „отсутствію необходимости быть воспринятымъ“ [3]). Другими сло-

[1]) Шуппе, тамъ же, стр. 207.

[2]) Тамъ же, стр. 193—225.

[3]) Это понятіе пріобрѣтаетъ особенное значеніе въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ „возможность быть воспринятымъ“ означаетъ только логическую мыслимость воспріятія, но не фактическую ея осуществимость. Поскольку подъ возможностью разумѣть фактическую осуществимость, здѣсь приходится даже говорить о „невозможности быть восприя-

вами, теорія эта, по своему собственному логическому слыслу, противорѣчитъ своему замыслу: она хочетъ доказать необходимую зависимость предмета отъ воспріятія, а доказываетъ, наоборотъ, его независимость отъ него. Поэтому одно изъ двухъ: или предметъ трансцендентенъ сознанію (воспріятію), и тогда непонятно, какъ воспріятіе улавливаетъ то, что лежитъ за его предѣлами, т. е. откуда мы знаемъ при воспріятіи, что воспринятое есть то, что существуетъ независимо отъ воспринятости,—или же такого трансцендентнаго предмета нѣтъ, и тогда мы возвращаемся къ сенсуалистическому идеализму, т. е. къ признанію, что намъ доступны „только представленія“. Въ обоихъ случаяхъ теорія не достигаетъ своей цѣли.

4. Такимъ образомъ, имманентный объективизмъ никакимъ образомъ не можетъ послѣдовательно справиться съ трансцендентной природой предмета, т. е. объяснить эту „трансцендентность“, какъ своеобразную черту имманентнаго содержанія сознанія. Проведемъ ли мы кругъ, очерчивающій область сознанія такъ, что предметъ останется абсолютно за его предѣлами, или такъ, что предметъ войдетъ въ него и въ немъ растворится,—въ обоихъ случаяхъ понятіе предмета въ строгомъ смыслѣ, какъ въ-себѣ-бытія, раскрывающагося для насъ, несмотря на свою независимость отъ сознанія, уже уничтожено, а тѣмъ самымъ уничтожено и строгое понятіе знанія, возможное лишь въ отношеніи къ этому предмету. Поэтому имманентный объективизмъ обреченъ какъ бы вѣчно колебаться между двумя полюсами, которыхъ онъ стремится избѣгнуть—между чистымъ, субъективнымъ идеализмомъ и прямымъ признаніемъ трансцендентнаго предмета, какъ такового. Если, такимъ образомъ, нѣтъ возможности свести трансцендентный предметъ къ какому-либо чисто имманентному началу, то остается только признать его, какъ таковой, т. е. признать, что въ сознаніи или сознанію съ самаго начала дано—несводимое ни къ чему иному—отношеніе къ трансцендентному, къ самому бытію въ его независимости

нятымъ“, о неизбѣжной запредѣльности воспріятію (напр. геологическаго прошлаго земли); т.-е. невоспринятость мыслится прямо, какъ нормальное фактическое состояніе.

отъ всякаго сознанія и познанія. Это есть точка зрѣнія, которая можетъ быть обозначена, какъ трансцендентный объективизмъ. Согласно этой точкѣ зрѣнія, предметъ не „содержится“ внутри сознанія, не сводимъ къ какой-либо имманентной чертѣ, или функціи сознанія (или знанія), а есть именно то, что разумѣется подъ „самимъ предметомъ“ въ строгомъ смыслѣ слова: въ себѣ сущая полнота опредѣленности, бытіе, независимое отъ его сознаванія и познаванія. Но изъ того, что это бытіе независимо отъ сознаванія и въ этомъ смыслѣ трансцендентно, не слѣдуетъ, что оно недоступно сознанію, что между сознаніемъ и предметомъ существуетъ вѣчная и непреодолимая преграда; допущеніе замкнутости сознанія и отрѣшенности его отъ „самого предмета“ есть только предвзятое мнѣніе, ни на чемъ не основанное и противорѣчащее фактической природѣ сознанія. Напротивъ, сознанію, какъ таковому, присуща черта устремленности, направленности на „самъ предметъ“, который черезъ эту направленность ему раскрывается; или (по иной, родственной версіи) сознаніе есть не что иное, какъ общее обозначеніе функціональнаго соотношенія, координаціи между познающимъ я („душой“, „субъектомъ“) и познаваемымъ бытіемъ, „самимъ предметомъ“. Бытіе, какъ таковое, во всей своей трансцендентности — „имманентно“ сознанію или знанію въ томъ смыслѣ, что доступно познаванію, раскрывается передъ познающимъ субъектомъ; и знаніемъ мы называемъ именно это овладѣніе „самимъ предметомъ“. Трансцендентный объективизмъ есть, слѣдовательно, вмѣстѣ съ тѣмъ имманентный или монистическій реализмъ. Вмѣстѣ съ наивнымъ („дуалистическимъ“) реализмомъ онъ утверждаетъ, что въ знаніи присутствуетъ „самъ предметъ“, но—вопреки дуалистическому реализму—отрицаетъ двойственность между „представленіемъ“ и „самимъ предметомъ“: то, что раскрывается сознанію, есть не „представленіе“, которое мы должны были бы еще какъ-либо сравнить съ его оригиналомъ, а именно „самъ оригиналъ“, предметъ во всей его трансцендентной реальности: сознаніе сразу и непосредственно направлено на „самъ предметъ“ и познаетъ его.

Это направленіе развито въ современной гносеологіи, главнымъ образомъ, въ двухъ ученіяхъ: въ ученіи „интенціонализма“, которое было обосновано въ примѣненіи къ психо-

логіи геніальнымъ психологомъ Ф. Брентано, а въ логическую систему развито Мейнонгомъ и въ особенности Гуссерлемъ, сочетавшимъ взглядъ Брентано съ логическимъ ученіемъ Больцано, и въ ученіи интуитивизма или чистаго реализма, развитомъ въ поразительно сходныхъ между собою системахъ Н. О. Лосскаго [1]) и І. Ремке [2]).

Это направленіе имѣетъ, несомнѣнно, большія заслуги въ разъясненіи разсматриваемаго вопроса. Основная цѣнность его заключается въ томъ, что оно подчеркиваетъ необходимый моментъ „трансцендентности" предмета въ смыслѣ независимости его отъ познающаго сознанія—моментъ, которымъ, въ интересахъ объясненія имманентности предмета, долженъ былъ пожертвовать идеализмъ и имманентный объективизмъ. Предметъ доступенъ намъ, не какъ иллюзія предметности въ строеніи нашихъ представленій—какъ это думаетъ субъективный идеализмъ—и даже не какъ моментъ предметности въ строеніи сознанія или знанія въ широкомъ смыслѣ, какъ это доказываетъ имманентный объективизмъ, а именно во всемъ своемъ самодовлѣющемъ бытіи, во всей своей независимости отъ познающаго сознанія: отношеніе познаванія есть раскрытіе для познающаго субъекта содержаній самого бытія, какъ они суть сами по себѣ. Въ этомъ отношеніи трансцендентный объективизмъ намѣчаетъ въ теоріи знанія необходимый коррелатъ къ „коперниканскому дѣянію" Канта, т. е. къ монистической идеѣ о внутренней связи познаваемаго съ познающимъ. Лишь въ силу признанія, что предметъ имманентенъ, т. е. доступенъ сознанію и познанію именно во всей своей трансцендентности, точка зрѣнія имманентности, преодолѣвающая дуалистическій реализмъ, пріобрѣтаетъ ту силу значенія, ту способность захватить всю полноту мыслимаго, которая должна быть ей присуща для дѣйствительнаго преодолѣнія скептицизма.

Если, однако, мы не можемъ и это направленіе признать подлиннымъ разрѣшеніемъ проблемы предмета, то не потому, чтобы оно было ложно, а потому, что оно недостаточно. Что трансцендентный предметъ именно въ своей трансцен-

[1]) Обоснованіе интуитивизма, 2 изд. 1908.

[2]) Philosophie als Grundwissenschaft, 1911.

дентности долженъ быть какъ-либо доступенъ сознанію—это несомнѣнно, и въ открытомъ признаніи этого факта заключается заслуга этой точки зрѣнія. Теоріи интенціонализма, въ частности, гносеологія обязана самимъ открытіемъ понятія „предмета“ въ тѣхъ его чертахъ, которыя отдѣляютъ его отъ имманентнаго переживанія, отъ того, что мы выше назвали „имманентнымъ матеріаломъ знанія“ [1]). Но эта доступность запредѣльнаго, эта имманентность трансцендентнаго, есть именно проблема; въ немъ таится чудо знанія. И какъ ни цѣнно открытое, смѣлое признаніе этого чуда, по сравненію со всѣми попытками отвергнуть его или перетолковать, отнявъ отъ него тѣ своеобразныя черты, которыя именно и дѣлаютъ его загадочнымъ,—загадка остается и требуетъ не только простого констатированія, но и объясненія. Но всякая теорія, каково бы ни было ея дальнѣйшее развитіе, которая начинаетъ съ признанія трансцендентнаго предмета, тѣмъ самымъ не даетъ объясненія понятія „трансцендентнаго предмета“. Если бы дѣло дѣйствительно стояло такъ, что направленность сознанія на независимый отъ него предметъ, или соотношеніе между сознающимъ и этимъ предметомъ было бы послѣднимъ фактомъ, не допускающимъ дальнѣйшаго анализа, то мы должны были бы смиренно сознаться въ неразрѣшимости послѣдней, основной тайны знанія. Конечно, всякое объясненіе имѣетъ предѣлъ и въ конечномъ итогѣ опирается на нѣчто самоочевидное, на простое „такъ оно есть“, въ отношеніи котораго всякое дальнѣйшее объясненіе не только невозможно, но и недопустимо, ибо означаетъ только противорѣчивую попытку „сведенія“ первичнаго къ производному. При этомъ, однако, должна быть достигнута та послѣдняя ясность понятій, въ которой, при надлежащемъ, адэкватномъ ея осознаніи, нѣтъ мѣста для дальнѣйшихъ вопросовъ. Не таково понятіе „трансцендентнаго предмета“, на которое опирается разсматриваемое направле-

[1]) Заслуживаетъ вниманія, что впервые съ полной ясностью идея независимости познаваемаго отъ его сознанія была развита именно на почвѣ имманентной точки зрѣнія въ произведеніяхъ послѣдняго періода Фихте, въ особенности въ „Наукоученіи 1804 г.“ Это отмѣтилъ Г. Ланцъ въ статьѣ „Fichte und der transcendentale Wahrheitsbegriff“, Arch. für Gesch. d. Phil. B. 26.

ніе. Ибо понятіе опредѣленностей, о которыхъ мы знаемъ, что они существуютъ независимо отъ нашего знанія о нихъ, непосредственно содержитъ противорѣчіе, требующее разрѣшенія. Именно это понятіе есть центральная проблема всей теоріи знанія.

Намъ нѣтъ надобности излагать по отдѣльности и подвергать систематической критикѣ родственныя между собой теоріи интуитивизма и интенціонализма, въ которыхъ выражено въ современной философіи ученіе трансцендентнаго объективизма. Достаточно лишь показать, что предложенныя въ нихъ разъясненія понятія „предмета“ не вполнѣ адэкватны этому понятію, т. е. оставляютъ необъясненными нѣкоторыя существенныя его стороны.

Такъ, прежде всего, обѣ теоріи настойчиво и вполнѣ убѣдительно указываютъ на различіе между субъективной и объективной, психологической и логической стороной сознанія, и въ ясномъ фиксированіи этого различія усматриваютъ устраненіе трудности понятія предмета: если мы не будемъ смѣшивать „познавательный процессъ“ съ его „содержаніемъ“, или „актъ направленности“ съ его „смысломъ“, то мы избѣгнемъ, какъ полагаютъ эти теоріи, предразсудка, будто сознаніе имѣетъ дѣло только со своими представленіями, и намъ раскроется самоочевидная связь между сознаніемъ и независимымъ отъ него предметомъ. — Мы вполнѣ признаемъ гносеологическую цѣнность намѣчаемаго здѣсь различенія; но мы полагаемъ, что оно недостаточно для объясненія понятія предмета. Въ самомъ дѣлѣ, пусть сознаваемое содержаніе (напр. столъ, который я вижу) строго отличенъ отъ процесса самого зрительнаго воспріятія, или „смыслъ“ математической теоремы есть нѣчто совсѣмъ иное, чѣмъ мои усилія понять ее; и условимся называть „психическимъ“ только самый процессъ сознаванія, въ отличіе отъ его содержанія. Этимъ будутъ установлены двѣ качественно различныхъ стороны въ составѣ сознанія—что весьма цѣнно для критики ходячихъ субъективистически-психологическихъ понятій сознанія; но понятіе предмета, какъ бытія въ себѣ, независимаго отъ его познанія, останется все же неразъясненнымъ. Ибо трансцендентность предмета заключается не только въ качественномъ отличіи его, какъ „сознаваемаго“, отъ

„сознающаго“, но и въ независимости предмета въ его бытіи отъ его сознаванія или познаванія. При всей цѣнности различія между „моимъ“ и „даннымъ мнѣ“ (по терминологіи Т. Липпса и Н. О. Лосскаго), „психическимъ актомъ“ и его „смысломъ“ (Гуссерль) или „принадлежащимъ ко мнѣ“ и „принадлежащимъ мнѣ“ (по остроумной формулировкѣ Ремке), это есть различіе въ предѣлахъ состава сознанія, и тѣмъ самымъ совсѣмъ не затрагиваетъ второго момента трансцендентности предмета, именно независимости его бытія отъ его сознаваемости. Здѣсь неизбѣжна слѣдующая дилемма: или понятіе сознанія (какъ цѣлаго, состоящаго изъ указанныхъ двухъ сторонъ) берется въ обычномъ, старомъ смыслѣ, какъ того, что противостоитъ бытію въ себѣ предметовъ и имѣетъ послѣднее внѣ себя,—и тогда анализъ состава сознанія (въ томъ числѣ открытіе въ немъ объективнаго „смысла“ или „содержанія“) есть все же анализъ только одного члена цѣлостнаго гносеологическаго комплекса, и оставляетъ совсѣмъ въ сторонѣ другой его членъ—предметъ, какъ бытіе въ себѣ независимо отъ его сознаванія; или же понятіе сознанія расширяется, такъ что охватываетъ оба члена комплекса, т. е. въ томъ числѣ и „самъ предметъ“,—и тогда теряется понятіе предмета, какъ въ себѣ сущаго, трансцендентнаго бытія и мы возвращаемся снова къ точкѣ зрѣнія имманентнаго объективизма. Первая часть дилеммы является трудностью интенціонализма, вторая—соотвѣтствующей трудностью интуитивизма.

Феноменологическій анализъ, предлагаемый ученіемъ „интенціонализма“, есть по существу анализъ психическаго акта сознаванія: „феноменологія“ интенціональнаго переживанія выросла изъ психологіи и носитъ на себѣ ея печать. Предлагая анализъ интенціональнаго „акта“, открывая въ немъ моментъ „смысла“, т. е. моментъ, въ силу котораго актъ мыслитъ или подразумѣваетъ независимый отъ него предметъ, феноменологія оставляетъ совершенно въ сторонѣ вопросъ о реальномъ бытіи предмета внѣ отношенія къ смыслу направленнаго на него акта—что вполнѣ естественно для психологіи познанія, но явно недостаточно для теоріи знанія. Вѣдь очевидно, что раскрытіе „интенціональной“ природы акта сознанія, указаніе на присущую ему отнесенность къ

предмету не тождественно съ объясненіемъ природы предмета, какъ такового. „Смыслъ“ предполагаетъ психическій актъ, смысломъ котораго онъ является; „предметъ“ мыслится независимымъ отъ этого акта. Что смыслъ отличается отъ фактической, измѣнчивой природы индивидуальнаго акта, что онъ въ самомъ актѣ мыслится, какъ нѣчто независимое, идеальное, внѣвременное, не мѣшаетъ ему быть смысломъ именно акта, т. е. стороной или моментомъ переживанія [1]). Такимъ образомъ, мы имѣемъ здѣсь дѣло лишь съ описаніемъ своеобразной природы „интенціональнаго акта“, какъ такового, и подлинная гносеологическая проблема—проблема отношенія этого акта къ независимому отъ него предмету—остается вообще незатронутой. Если „направленность“ (интенція) должна быть направленностью на подлинный предметъ, то уяснить это отношеніе между актомъ и независимымъ отъ него предметомъ нельзя простымъ анализомъ одного только акта [2]). Быть можетъ, возразятъ, что „направленность“ есть именно не что иное, какъ то „цѣлепредстояніе“ которое конституируетъ понятіе предмета, какъ это мы выше (при разсмотрѣніи ученія „марбургской школы“) сами допустили. Однако, надо строго отличать „цѣлепредстояніе“, какъ то первичное отношеніе, которое обосновываетъ для насъ само понятіе предмета, какъ „трансцендентнаго бытія“, т. е. въ

[1]) Не помогаетъ и признаніе „смысла“ родовой сущностью акта (см. Husserl, Log.-Untersuchungen, II, стр. 101). Ибо родовая сущность акта есть общее понятіе „акта какъ такового“, а никакъ не отдѣленный отъ акта его смыслъ. Переходомъ отъ индивидуальнаго къ родовому никогда не возможно измѣнить, перенести въ иную область содержаніе явленія. Ср. H. Lanz, Das Problem der Gegenständlichkeit in der modernen Logik, 1912, стр. 119—120. Тамъ же хорошая критика интенціонализма вообще.

[2]) Справедливо замѣчаетъ Г. Ланцъ: „Цѣль этой теоріи остается неосуществленной. Она хочетъ установить въ понятіи интенціи отношеніе между субъектомъ и трансцендентнымъ ему объектомъ, а въ итогѣ приходитъ къ такому понятію интенціи, которое исключаетъ всякое отношеніе къ объекту; то, что она устанавливаетъ, какъ отношеніе, всецѣло приходится на сторону одного изъ членовъ мнимаго отношенія, и сами члены—предметъ и субъективный актъ, включая интенцію—стоятъ другъ противъ друга безъ всякой связи“. Тамъ же стр. 107.

силу котораго впервые становится возможнымъ понятіе предмета, какъ въ себѣ сущей цѣли познанія,—отъ „направленности“, какъ того вторичнаго отношенія, которое черезъ „смыслъ“, присущій психическому акту, устанавливаетъ нѣкоторую связь между нашей мыслью и самимъ бытіемъ, и въ силу котораго можетъ быть намѣчено и осуществлено познаніе этого бытія. Весь обстоятельный феноменологическій анализъ, представленный Гуссерлемъ, касается исключительно „направленности“ въ этомъ второмъ смыслѣ: первая и основная проблема—какъ возможна вообще цѣль познанія, въ смыслѣ чего-то, совершенно независимаго отъ всякаго знанія и логически ему предшествующаго и вмѣстѣ съ тѣмъ, во всей этой независимости намъ доступнаго или у насъ присутствующаго — эта первая проблема не только не разрѣшена Гуссерлемъ, но вся постановка вопроса у него, при которой до понятія „предмета“ доходишь только черезъ „смыслъ“ познавательнаго акта, лишаетъ его возможности разрѣшить ее [1]).

---

[1]) Начало разрѣшенія этой проблемы Гуссерль кладетъ въ своей новой работѣ Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“, первая часть которой опубликована въ „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“ 1913. Въ ней теорія интенціонализма подвергается радикальной переработкѣ. Чрезвычайно существенно въ этомъ отношеніи одно исправленіе, которое на первый взглядъ можетъ показаться второстепеннымъ: Гуссерль различаетъ теперь между „потенціальной“ и „актуальной“ направленностью и „актами“ называетъ только актуальную направленность, активное „обращеніе“ къ предмету (стр. 168—170). Этимъ признано, что объектъ въ извѣстномъ смыслѣ „данъ“ или „присутствуетъ“ до и независимо отъ акта направленности на него. Въ связи съ этимъ стоитъ цѣлый рядъ преобразованій, которыя Гуссерль вноситъ въ свою теорію: эти преобразованія опираются на существенно иное, чѣмъ прежде, понятіе сознанія и сближаютъ Гуссерля съ представителями имманентнаго объективизма. Судитъ о цѣнности этого новаго построенія преждевременно уже потому, что чисто гносеологическіе выводы его только программатически намѣчены въ послѣднемъ отдѣлѣ работы („Vernunft und Wirklichkeit“, Ideen etc. стр. 265 и сл.).—Въ только-что вышедшемъ 2-омъ изданіи своихъ „Логическихъ изслѣдованій“ Гуссерль, по мало понятнымъ причинамъ, не счелъ возможнымъ систематически выразить свою новую точку зрѣнія, а ограничился лишь незначительными измѣненіями и оговорками.

Обратная трудность, присуща, какъ указано, теоріи „интуитивизма“. Если мы опредѣлимъ сознаніе, какъ функціональное соотношеніе между сознающимъ и сознаваемымъ, или процессомъ сознаванія и его предметомъ, то изъ существа самого опредѣленія слѣдуетъ, что это соотношеніе должно мыслиться неразрывнымъ, т. е. не какъ случайная встрѣча двухъ независимыхъ элементовъ, а какъ логически предопредѣленная, слѣдовательно, навѣки данная и неразъединимая связь двухъ соотносительныхъ моментовъ. Но этимъ уже уничтожается понятіе предмета, какъ „бытія въ себѣ“. Въ самомъ дѣлѣ, какъ можемъ мы мыслить предметъ „самъ по себѣ“, т. е. внѣ отношенія къ нашему сознаванію его, если въ самомъ фактѣ нашей мысли о немъ дано именно это соотношеніе между нами и имъ? Что, мысля объ объектѣ, мы не должны непремѣнно въ то же мгновеніе „сознавать“ насъ самихъ, т. е. отдавать себѣ отчетъ въ присутствіи субъекта и что въ этомъ смыслѣ нѣтъ противорѣчія въ понятіи „бытія внѣ отношенія къ субъекту“ [1]) — это несомнѣнно, но не рѣшаетъ вопроса. Психологическая возможность сосредоточиться на одномъ членѣ соотношенія и „забыть“ о другомъ не опровергаетъ чисто логической необходимости, съ которою само содержаніе перваго члена по существу предполагаетъ его связь съ противоположнымъ членомъ. Тѣмъ самымъ мы приведены назадъ, къ „имманентному объективизму“, приблизительно къ точкѣ зрѣнія „имманентной философіи“ или „коррелятивизма“: „предметъ“ съ этой точки зрѣнія оказывается немыслимымъ внѣ связи съ субъектомъ и понятіе предмета, какъ того, что есть въ себѣ до и независимо отъ познавательнаго отношенія къ нему субъекта, остается необъясненнымъ и необъяснимымъ. Въ этомъ отношеніи не помогаютъ и другія, дополнительныя указанія интуитивизма, сколь бы правильными и цѣнными они ни были сами по себѣ. Мы разумѣемъ, съ одной стороны, указаніе на внѣвременность „гносеологической координаціи“ между субъектомъ и объектомъ и обусловленную ею возможность временнаго расхожденія между бытіемъ предмета и его сознаваніемъ или

[1]) Какъ это подчеркиваетъ Фолькельтъ (Kant's Erkenntnisstheorie 1879, стр. 51 и сл.

познаваніемъ, и, съ другой стороны, различеніе между сознаніемъ, какъ простымъ обладаніемъ предметомъ, и знаніемъ, какъ обладаніемъ дифференцированнымъ, уясненнымъ содержаніемъ предмета. Что касается перваго указанія, то оно само по себѣ, несомнѣнно, справедливо: всякій фактъ знанія о прошломъ и будущемъ есть его подтвержденіе. Мы оставляемъ здѣсь въ сторонѣ, что этотъ фактъ заключаетъ въ себѣ нѣкоторую загадочность, требующую объясненія[1]). Но указаніе это и недостаточно для объясненія понятія предмета, какъ бытія внѣ отношенія къ сознанію: ибо изъ него слѣдуетъ лишь, что предметъ независимъ (по времени) отъ отдѣльнаго акта познаванія, но не отъ знанія или сознанія, какъ такового. Точнѣе говоря, согласно этому объясненію можно понять, что *познанное* существуетъ во времени независимо отъ момента его познаванія, но остается неуясненнымъ, какъ и на какомъ основаніи мы знаемъ о существованіи въ самомъ предметѣ еще не *познанныхъ* опредѣленностей. И здѣсь намъ не можетъ помочь и второе указаніе, различающее простое обладаніе предметомъ въ сознаніи отъ знанія его содержанія. Дѣло въ томъ, что предметъ мыслится нами необходимо съ трехъ сторонъ: 1) самъ по себѣ, въ своемъ „въ себѣ бытіи“ онъ есть абсолютная полнота опредѣленности; 2) до своего опознанія онъ есть для насъ x, неопредѣленное „нѣчто“, подлежащее опредѣленію; 3) послѣ опознанія онъ есть для насъ же познанный предметъ, или его собственная опредѣленность образуетъ содержаніе нашего *знанія о немъ*. Въ этой третьей сторонѣ, конституирующей понятіе „знанія“, предполагается, очевидно, не только вторая, но и первая сторона. Если бы мы не знали заранѣе, т. е. до осуществленія знанія, что предметъ самъ по себѣ, въ его скрытомъ для насъ бытіи, есть не хаосъ, а полнота опредѣленности, то раскрытую затѣмъ нами опредѣленность мы не

[1]) Въ *воспріятіи*, вѣдь, время субъекта необходимо совпадаетъ съ временемъ объекта; мы имѣемъ здѣсь дѣло, слѣдовательно, съ своеобразнымъ, отличнымъ отъ воспріятія въ обычномъ смыслѣ, познавательнымъ отношеніемъ, въ которомъ сознающій овладѣваетъ „отсутствующимъ“ въ настоящій моментъ, т.-е. именно „не-даннымъ“ объектомъ. Недостаточно указать, что такое отношеніе фактически имѣетъ мѣсто; нужно еще показать, какъ оно возможно.

могли бы признать опредѣленностью самого предмета, и, слѣдовательно, раскрывшееся намъ содержаніе—„знаніемъ“. Но какимъ образомъ мы знаемъ, что мы имѣемъ дѣйствительное знаніе, т. е. что раскрывшаяся намъ опредѣленность существовала независимо отъ нашего знанія о ней? Изъ разсматриваемой теоріи, собственно, должно было бы слѣдовать, что предметъ до своего опознанія мыслится именно такъ, какъ онъ „данъ“, т. е. какъ неопредѣленность, т. е. что мы процессомъ познаванія не раскрываемъ сущую въ себѣ опредѣленность, а творимъ ее изъ хаоса (какъ это и полагаетъ объективный идеализмъ „марбургской школы“). Такимъ образомъ, понятіе предмета, какъ въ себѣ сущей полноты опредѣленности, т. е. предмета въ томъ отношеніи, въ какомъ онъ трансцендентенъ не только отдѣльному акту познаванія, но и знанію вообще (не въ смыслѣ его недоступности знанію, а въ смыслѣ независимости отъ него) остается попрежнему непонятнымъ. Вся эта теорія опирается, въ сущности, на уже готовое, заранѣе принятое понятіе предмета, какъ трансцендентнаго бытія, и потому, при всей своей правильности, недостаточна для его объясненія [1]).

Такимъ образомъ, трансцендентный объективизмъ (или—что то же—имманентный реализмъ) также неизбѣжно долженъ прійти къ дилеммѣ, аналогичной дилеммѣ идеализма и имманентнаго объективизма. Либо знаніе направлено на „подлинный предметъ“, т. е. на предметъ существующій независимо отъ знанія о немъ; тогда остается непонятнымъ, какъ возможно понятіе такого предмета, т. е. какъ мы знаемъ о бытіи именно съ той его стороны, съ которой оно есть непознанное, внѣ знанія сущее бытіе. Либо же предметъ непосредственно данъ знанію въ томъ смыслѣ, что цѣликомъ, во всѣхъ конституирующихъ его моментахъ, есть элементъ въ строеніи самого знанія и, слѣдовательно, объемлется знаніемъ; тогда это уже не есть подлинный предметъ, ибо у него

[1]) Н. О. Лосскій, впрочемъ, самъ указываетъ, что его теорія знанія имѣетъ въ его глазахъ лишь „пропедевтическое“ значеніе, т. е. что онъ намѣренно оставляетъ въ сторонѣ изслѣдованіе болѣе глубокихъ основаній знанія. Такимъ образомъ, въ нашемъ указаніи на недостаточность интуитивизма мы, быть можетъ, не расходимся съ мнѣніемъ самого автора этой системы.

отсутствуетъ отличительный признакъ предмета—трансцендентность, въ смыслѣ бытія, независимаго отъ знанія; и трансцендентный объективизмъ перестаетъ уже быть самимъ собою, а сливается съ имманентнымъ объективизмомъ.

5. Если мы теперь, оставивъ въ сторонѣ гносеологическія направленія, какъ они выражены въ опредѣленныхъ системахъ [1]), продумаемъ строеніе самой проблемы и заложенные

[1]) Само собой разумѣется, что предыдущій анализъ не претендуетъ быть исчерпывающимъ обозрѣніемъ всѣхъ гносеологическихъ системъ, а имѣетъ цѣлью лишь намѣтить типическія направленія въ разрѣшеніи гносеологической проблемы и оцѣнить ихъ въ ихъ наиболѣе типичныхъ и продуманныхъ системахъ. Въ частности, мы оставляемъ внѣ разсмотрѣнія весьма широкое направленіе, которое именуется обыкновенно „критическимъ“ или „трансцендентальнымъ реализмомъ“ и къ составу котораго принадлежатъ такіе выдающіеся мыслители, какъ Либманъ, Гартманъ, Фолькельтъ, Вундтъ, Риль, Кюльпе и др. Это направленіе можетъ быть отнесено также къ трансцендентному объективизму, но отличается отъ интенціонализма и интуитивизма тѣмъ, что не исходитъ прямо изъ отнесенности сознанія къ предмету или данности предмета, а пытается косвенно обосновать реализмъ. Крупная заслуга этого направленія заключается въ критикѣ, которой онъ подвергъ идеализмъ и имманентный объективизмъ. Положительное же обоснованіе реализма въ этихъ работахъ либо обходитъ главную трудность проблемы предмета и дается только въ косвенной формѣ, ссылкой на научную практику или на неустранимость понятія предмета, либо же въ зародышѣ содержитъ, на ряду съ этимъ, ученіе интенціонализма (какъ напр. у Гартманна, „Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie“, стр. 47—52). Нѣсколько особнякомъ стоитъ цѣнное обоснованіе „транссубъективности“ черезъ „Denknotwendigkeit“ у Фолькельта (Erfahrung und Denken 1886; позднѣйшая работа Фолькельта „Die Quellen der menschlichen Gewissheit“ не даетъ почти ничего новаго по сравненію съ его первой работой, занимающей доселѣ весьма высокое мѣсто въ нѣмецкой гносеологической литературѣ). Это обоснованіе, несмотря на идеализмъ исходной точки анализа, сближаетъ Фолькельта съ интуитивизмомъ. Новѣйшее произведеніе этого направленія—работа Кюльпе „Die Realisierung“ (Bd. I, 1912)—сводитъ воедино большинство аргументовъ въ пользу реализма, но въ гносеологическомъ отношеніи не даетъ принципіально ничего новаго. Характерна легкость, съ которой Кюльпе справляется съ основной трудностью въ понятіи трансцендентнаго предмета на стр. 80—94 и (въ согласіи съ Вундтомъ) на стр. 213. Все это направленіе (за исключеніемъ, пожалуй, одного Фолькельта) есть какъ бы внесеніе въ гносеологію духа и основныхъ соображеній „здра-

въ ней внутренніе мотивы, влекущіе къ развитію разнородныхъ направленій, то мы замѣтимъ, что этой проблемѣ присуща своеобразная діалектика, въ силу которой именно крайнія выраженія прямо противоположныхъ направленій сближаются между собой и ведутъ къ тождественному результату.

А именно, абсолютный субъективный идеализмъ, утверждающій, что „трансцендентный предметъ“ не только непознаваемъ, но и немыслимъ, т. е. есть противорѣчивое понятіе, и что все доступное намъ есть содержаніе нашего сознанія,—и крайній имманентный реализмъ, утверждающій, что предметъ во всей его реальности имманентенъ, т. е. какъ бы воочію стоитъ передъ нашимъ сознаніемъ и есть содержаніе послѣдняго—по своимъ послѣднимъ выводамъ оказываются явно тождественными. Эта діалектика была ясна уже Беркли (хотя онъ и не вывелъ изъ нея необходимаго заключенія, что въ основѣ ея лежитъ нѣкоторая неясность понятій): проповѣдуя субъективный идеализмъ, возставая противъ понятія бытія, независимаго отъ сознанія, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ подчеркивалъ чисто-реалистическій характеръ своихъ выводовъ и заявлялъ, что онъ не вещи дѣлаетъ представленіями, а наоборотъ—„представленія“ признаетъ самими вещами. Точно такъ же исторически основная мысль реализма,—совершенная имманентность знанію реальнаго предмета, во всей полнотѣ его опредѣленностей, во всей кажущейся отрѣшенности его отъ сознанія—была развита въ идеалистической по замыслу системѣ Канта. И въ самомъ дѣлѣ: если для идеа-

---

ваго смысла“—что критически весьма полезно въ отношеніи всего вычурнаго и надуманнаго, но совершенно недостаточно въ смыслѣ положительнаго обоснованія. Въ русской литературѣ къ этому направленію должно быть причислено недавно вышедшее изслѣдованіе С. А. Аскольдова „Мысль и дѣйствительность“, также весьма цѣнное своей критикой идеализма и имманентнаго объективизма.—По тѣмъ же основаніямъ мы не разсматриваемъ отдѣльно гносеологическихъ ученій Спенсера и Авенаріуса: у обоихъ ярко намѣченная тенденція „интуитивизма“ (имманентнаго реализма) переплетается, у каждаго по своему, съ дуалистическими и психологистическими предпосылками и потому не выдержана послѣдовательно. О другихъ представителяхъ „реализма“ см. Н. О. Лосскій, Обоснованіе интуитивизма, 2 изд. стр. 143 и сл.

лизма „предметъ“ есть не что иное, какъ „представленіе“, т. е. имманентное содержаніе сознанія, а для реализма „сознаніе“ есть не что иное, какъ универсальное обозначеніе для имманентности самого предмета, для его доступности и наличности у насъ, то итогъ получается одинъ и тотъ же: втиснемъ ли мы всю безграничность бытія въ узкія рамки сознанія, или раздвинемъ сознаніе такъ, что оно захватитъ всю безграничность бытія, мы придемъ по существу къ одному и тому же соотношенію—въ обоихъ случаяхъ сфера сознанія и бытія совпадаютъ между собой. Этимъ принципіальнымъ, въ чистомъ видѣ лишь рѣдко продумываемомъ до конца соотношеніемъ объясняется не только неизбѣжное развитіе метафизики абсолютнаго изъ системы Канта, но и поразительная, все растущая близость въ современной философіи идеалистическихъ и реалистическихъ построеній. „Имманентный объективизмъ“ есть съ этой точки зрѣнія не отдѣльное, самостоятельное направленіе, а имѣетъ болѣе широкое значеніе центра, къ которому съ двухъ крайнихъ концовъ тяготятъ принципіально разнородные замыслы. Съ одной стороны, въ идеализмѣ утверждаемый имъ всеобъемлющій характеръ сознанія несовмѣстимъ съ „субъективностью“ послѣдняго, ибо цѣлое не можетъ равняться части; поэтому понятіе сознанія неизбѣжно видоизмѣняется и приближается къ реалистическому его пониманію. Съ другой стороны, въ реализмѣ полная имманентность предмета знанію, а тѣмъ самымъ, и сознанію, несовмѣстима съ строго трансцендентнымъ характеромъ предмета; поэтому понятіе предмета должно видоизмѣняться въ направленіи идеалистическаго его пониманія. Оба направленія съ разныхъ сторонъ подходятъ къ одному и тому же выводу: къ имманентности „предмета“ „сознанію“ и къ соотносительности, въ сознаніи, понятій „предмета“ и „знанія“. Но поскольку этотъ выводъ строго формулированъ, поскольку мы, черезъ рядъ промежуточныхъ ступеней, приходимъ къ тождеству между сознаніемъ и бытіемъ („предметъ самъ въ себѣ=предметъ знанія=знаемый предметъ=знаніе предмета=предметность знанія=предметный моментъ сознанія“,—или въ обратномъ порядкѣ), то уже лишь отъ чисто психологическихъ, принципіально несущественныхъ и даже неправомѣрныхъ основаній

зависитъ, гдѣ въ этомъ тождествѣ помѣщается психологическое подлежащее и гдѣ—сказуемое, что „сводится“ къ чему: „предметъ“ къ „сознанію“, или „сознаніе“ къ „предмету“. Если мы скажемъ, что „предметъ“ есть „только“ обозначеніе своеобразнаго характера сознанія, то мы высказываемъ, какъ будто, идеалистическую теорію; если мы, наоборотъ, скажемъ, что „сознаніе“ есть „только“ обозначеніе наличности, раскрытости для насъ самого предмета, то мы утверждаемъ, казалось бы, нѣчто прямо противоположное. И эти утвержденія дѣйствительно были бы прямо противоположны, поскольку понятія „предмета“ и „сознанія“ могли бы быть опредѣлены независимо одно отъ другого. Но такъ какъ они въ дѣйствительности предполагаютъ другъ друга, то всякое „сведеніе“ одного изъ нихъ къ другому лишено смысла. Такое „сведеніе“ уничтожаетъ значеніе того понятія, къ которому „сводится“ противоположное: такъ, въ идеализмѣ понятіе „сознанія“ или „представленія“, расширенное до предѣловъ предметнаго бытія, перестаетъ уже быть какимъ-либо опредѣленнымъ понятіемъ, и, наоборотъ, въ реализмѣ предметъ абсолютно имманентный не отвѣчаетъ уже требованіямъ понятія предмета. Обѣ точки зрѣнія возможны, какъ опредѣленныя рѣшенія гносеологической проблемы, только поскольку онѣ, такъ сказать, недоговорены до конца, опираются на понятія, не доведенныя до послѣдней ясности.

Это положеніе дѣла приводитъ съ необходимостью къ двоякому выводу: во-первыхъ, какъ идеализмъ (развитый въ имманентный объективизмъ), такъ и имманентный реализмъ („трансцендентный объективизмъ“) содержатъ каждый несомнѣнную долю истины: первый уясняетъ необходимость сведенія понятія „трансцендентнаго предмета“ къ чему-то иному, что было бы непосредственно самоочевидно и въ этомъ смыслѣ „имманентно“; послѣдній уясняетъ, что при этомъ объясненіи не должны быть утрачены черты, характеризующія предметъ именно въ его трансцендентности, въ его независимости отъ его сознаванія и познаванія. Съ другой стороны, каждое изъ этихъ направленій не въ состояніи разрѣшить проблемы предмета именно потому, что каждое изъ нихъ въ своемъ осуществленіи должно учесть тезисъ противоположнаго (идеализмъ—трансцендентный характеръ

предмета, реализмъ—имманентность предмета), и именно на этомъ терпитъ крушеніе. Отсюда слѣдуетъ, что разрѣшеніе загадки „предмета“ возможно лишь черезъ органическое сочетаніе мотивовъ обоихъ направленій—иначе говоря, черезъ уясненіе соотносительности понятій „имманентности“ и „трансцендентности“, „сознанія“ и „независимаго отъ сознанія бытія“.

§. Тѣмъ самымъ мы приведены назадъ къ той двойственности, которая составляетъ исходную точку гносеологическаго анализа и основную мысль дуалистическаго или „наивнаго“ реализма. Послѣдній источникъ трудностей, къ которымъ приводятъ въ вопросѣ объ отношеніи между сознаніемъ (или знаніемъ) и предметомъ одинаково и имманентный, и трансцендентный объективизмъ (идеализмъ и имманентный реализмъ) заключается въ неустранимости этой двойственности между „предметомъ“ и „знаемымъ содержаніемъ“, тогда какъ объ эти теоріи именно эту двойственность и пытаются устранить. Отсюда слѣдуетъ, что выходъ изъ противорѣчій дуалистическаго („наивнаго“) реализма долженъ быть инымъ, чѣмъ тотъ, который намѣченъ разсмотрѣнными направленіями. Указанная двойственность должна быть не устранена, а сохранена и лишь непротиворѣчиво объяснена. Идеализмъ и имманентный реализмъ, съ полной убѣдительностью вскрывая несостоятельность наивнаго дуалистическаго пониманія познанія, не учитываютъ той истины, которая, правда, лишь въ искаженномъ видѣ содержится все же въ смутной, логически безпомощной и противорѣчивой формулировкѣ наивнаго реализма. Не въ томъ заключается ошибка послѣдняго, что онъ вообще признаетъ различіе между познаннымъ содержаніемъ и самимъ предметомъ въ его независимомъ бытіи, и отношеніе между ними въ случаѣ осуществленнаго знанія объясняетъ, какъ тождество по матеріальному составу двухъ формально различныхъ гносеологическихъ моментовъ, а лишь въ томъ, что это тонкое, трудно уловимое въ его специфической природѣ своеобразное различіе онъ грубо отождествляетъ съ реальнымъ различіемъ двухъ обособленныхъ областей. Конечно, предметъ „самъ по себѣ“ и наше знаніе о немъ, т. е. наличное въ знаніи его содержаніе, не суть двѣ обособленныя

реальности, которыя можно было бы сравнить по ихъ матеріальному составу. Идеализмъ и имманентный реализмъ вполнѣ правы, указывая, что въ знаніи дано въ этомъ смыслѣ только нѣчто единое—все равно, будемъ ли мы называть это „содержаніемъ знанія“ въ смыслѣ „простого представленія“ или „самимъ предметомъ“. Но именно въ предѣлахъ этого реальнаго единства, на почвѣ достигнутаго монистическаго пониманія, должна быть вскрыта, и теперь уже въ своей подлинной природѣ, прежняя двойственность. Трудность уловленія этой двойственности въ ея чистомъ видѣ заключается въ томъ, что здѣсь мы имѣемъ совершенно исключительный, специфическій, ни въ какихъ иныхъ областяхъ не встрѣчающійся типъ различія. Во всѣхъ иныхъ объектахъ знанія намъ извѣстны лишь два типа различія: различіе логическое или по содержанію, и различіе числовое или по бытію, и мы съ очевидностью усматриваемъ, что этими типами исчерпывается мыслимое значеніе понятія различія. Ни одно изъ этихъ различій—какъ совершенно справедливо уясняетъ это гносеологическій монизмъ—непримѣнимо къ отношенію между содержаніемъ и предметомъ (по крайней мѣрѣ, въ случаѣ осуществленнаго адэкватнаго знанія). Что то и другое не суть двѣ численно различныхъ или обособленныхъ реальности, ясно съ абсолютной очевидностью, и не нуждается въ дальнѣйшихъ поясненіяхъ. Но и по содержанію они должны совпадать—это признаетъ даже и наивный, дуалистическій реализмъ; если, не боясь неуклюжаго сочетанія словъ, мы захотимъ выразить это соотношеніе, то мы должны будемъ сказать: содержаніе содержанія и содержаніе „самого предмета“ очевидно тождественны, иначе это содержаніе не было бы именно содержаніемъ этого предмета. Какъ бы часто содержаніе нашихъ мнѣній и представленій ни расходилось съ содержаніемъ самихъ предметовъ, знаніемъ мы называемъ именно то соотношеніе, когда эти содержанія совпадаютъ, т. е. тождественны [1]). Итакъ,

[1]) Изложенная выше неизбѣжная неадэкватность содержанія непосредственнаго воспріятія мыслимому содержанію осуществленнаго знанія предмета, конечно, есть нѣчто совсѣмъ иное, чѣмъ абсолютно адэкватное отношеніе между содержаніемъ осуществленнаго знанія и содержаніемъ самого предмета.

то, что̀ мы познаемъ, на что направлено наше знаніе, есть именно самъ предметъ, а не его дубликатъ или отношеніе между нимъ и его дубликатомъ: предметъ познаваемый и предметъ „самъ по себѣ“ есть численно одинъ и тотъ же предметъ. И то, что̀ мы въ немъ познаемъ, т. е. содержаніе нашего знанія, совпадаетъ съ тѣмъ, что̀ онъ самъ имѣетъ, т. е. съ его собственнымъ содержаніемъ: знаніе по своему содержанію не отличается отъ содержанія самого предмета. И все же, несмотря на эту, такъ сказать двойную тождественность, „самъ предметъ“ и знаніе о немъ или знаемое его содержаніе, какъ мы уже съ достаточной ясностью видѣли, въ какомъ-то смыслѣ все же суть нѣчто различное; и даже утвержденіе самой этотъ двойной—числовой и качественной—тождественности не имѣло бы никакого смысла, если бы не было двухъ соотносимыхъ и съ этихъ сторонъ отождествляемыхъ отдѣльныхъ членовъ [1]).

Смыслъ этого специфически-гносеологическаго различія, несовпадающаго ни съ качественнымъ, ни съ числовымъ различіемъ, долженъ быть уже ясенъ изъ предыдущаго, хотя возможность этого различія еще не показана. Это есть именно различіе между неизвѣстнымъ и извѣстнымъ, между x, какъ символомъ скрытой отъ нашего знанія полноты опредѣленностей, и раскрытою въ нашемъ знаніи опредѣленностью.

Не два отдѣльныхъ предмета (какъ это толкуетъ дуалистическій реализмъ), а одинъ и тотъ же предметъ данъ намъ все же въ двухъ принципіально различныхъ гносеологическихъ аспектахъ: съ одной стороны, какъ невѣдомый, съ другой стороны—какъ познанный. Или, иначе говоря: содержаніе и предметъ не суть двѣ реально разныхъ вещи, ибо знаемое содержаніе есть именно содержаніе самого предмета, и предметъ есть именно то самое, что̀ имѣетъ это со-

---

[1]) Необходимость, на почвѣ достигнутаго „коперниканскимъ переворотомъ“ Канта монизма между „представленіемъ“ и „предметомъ“, новаго различенія между тѣмъ и другимъ, т. е. обоснованія въ новой формѣ дуализма, который въ искаженной формѣ утверждается догматической точкой зрѣнія, образуетъ одну изъ основныхъ мыслей работъ Ласка. Ср. Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre и его же Die Lehre vom Urteil.

держаніе. Но предметъ мы все же отличаемъ отъ содержанія тѣмъ, что содержаніе есть всегда знаемое содержаніе, т. е. предметъ, или то въ предметѣ, что находится въ состояніи извѣстности, тогда какъ „самимъ предметомъ“ мы называемъ то же самое, данное въ состояніи неизвѣстности и только какъ бы на нашихъ глазахъ превращающееся въ извѣстное, обнаруживающее свою опредѣленность. Мы называемъ познанное содержаніе содержаніемъ предмета или говоримъ, что въ немъ мы познаемъ „самъ предметъ“ въ силу того, что это же содержаніе мы мыслимъ имѣющимся и въ скрытой формѣ, т. е. независимо отъ того, что оно есть содержаніе знанія. Одинъ и тотъ же—качественно и нумерически—объектъ данъ намъ въ двухъ модальностяхъ, и это различіе модальности обосновываетъ различіе между „предметомъ“ и „содержаніемъ“. Точнѣе говоря, мы имѣемъ здѣсь не два, а три различныхъ понятія: 1) чистое содержаніе, т. е. знаемая опредѣленность, мыслимая, какъ таковая, т. е. внѣ отношенія ко своей иной модальности; 2) чистый предметъ, т. е. опредѣленность въ состояніи скрытости или „независимости отъ знанія“, также мыслимая внѣ отношенія къ своему иному состоянію познанности; 3) содержаніе, какъ содержаніе предмета, или предметъ, какъ предметъ, имѣющій данное, познанное содержаніе—единство предмета и содержанія. При этомъ послѣднее понятіе есть не производное изъ первыхъ двухъ, не итогъ ихъ механическаго сочетанія, несущественнаго для внутренней природы каждаго изъ нихъ а исконное единство, изъ котораго, посредствомъ неосуществимой до конца „формулы вычитанія“, мы какъ бы противоестественно изолируемъ два отдѣльныхъ, по существу же строго соотносительныхъ момента. Содержаніе есть всегда содержаніе предмета, и предметъ есть всегда предметъ, раскрывающійся (болѣе или менѣе) въ своемъ содержаніи. Во всякомъ актѣ знанія мы имѣемъ x, раскрывающееся въ A, или A, сознаваемое, какъ опредѣленіе x. Изъ того, что „содержаніе“ и „предметъ“ суть гносеологически или модально разные моменты, не слѣдуетъ, что они суть самостоятельныя, независимыя другъ отъ друга реальности; напротивъ, они мыслимы именно лишь, какъ два соотносительныхъ момента или аспекта одной реальности. Но и, съ другой стороны, изъ того,

что оба эти момента мыслимы только во взаимной связи и выводимы только изъ своего единства, не слѣдуетъ ихъ абсолютная тождественность; напротивъ, въ предѣлахъ этого единства мы неизбѣжно встрѣчаемъ модальную двойственность, неразрывную связь двухъ разныхъ моментовъ. „Содержаніе предмета“ и „предметъ, имѣющій содержаніе“ есть, конечно, одна и та же реальность, и въ этомъ смыслѣ между ними можетъ быть поставленъ знакъ равенства. Но это равенство не есть абсолютное тождество понятій, а лишь эквивалентность двухъ разныхъ опредѣленій. Оба они упираются въ тождественное понятіе „единства или соотносительной связи между предметомъ и содержаніемъ“; но это тождественное понятіе они обозначаютъ съ разныхъ сторонъ, выдѣляютъ въ немъ два разныхъ момента, каждый изъ которыхъ хотя и немыслимъ внѣ отношенія къ другому, но въ этомъ отношеніи имѣетъ свое опредѣленное, особое мѣсто. Совершенно также „краснота розы“ не есть то же самое, что „красная роза“, хотя оба понятія мыслимы лишь въ взаимной связи, предполагаютъ другъ друга и съ разныхъ сторонъ обозначаютъ тождественное понятіе единства даннаго цвѣта съ данной вещью.

6. Итакъ, „содержаніе“ и „предметъ“ есть одинъ и тотъ же объектъ, какъ „извѣстное“ и какъ „неизвѣстное“, причемъ оба эти гносеологическіе аспекты даны совмѣстно и во взаимной связи: „извѣстное“ есть узнанное неизвѣстное, и неизвѣстное есть то, въ чемъ открывается извѣстное. Изъ этой строгой соотносительности, изъ этой немыслимости одного момента внѣ связи съ другимъ, слѣдуетъ, что оба они въ извѣстномъ смыслѣ даны, т. е. что не только содержаніе, но и предметъ въ его отличіи отъ содержанія непосредственно имѣется у насъ. Предметъ „самъ по себѣ“ въ своей опредѣленности непосредственно, правда, скрытъ отъ знанія; онъ представленъ въ немъ, лишь какъ неизвѣстное, подлежащее опредѣленію, какъ x; но въ качествѣ x'а онъ вся же самъ присутствуетъ въ знаніи, ибо этотъ характеръ неизвѣстности или запредѣльности и конституируетъ само понятіе предмета. Въ этомъ отношеніи намъ особенно существенно, послѣ того, какъ уяснена законность дуалистическаго мотива „наивнаго реализма“, окончательно преодолѣть именно его наивную, реалистическую форму. Послѣдній ис-

точникъ этого реалистическаго дуализма, объявляющаго эти два разныхъ гносеологическихъ аспекта двумя реально разными вещами, лежитъ въ томъ, что характеръ „скрытости отъ насъ“ предмета, какъ такового, его свойство быть x'омъ, подлежащимъ опредѣленію, толкуется наивной точкой зрѣнія, какъ производный признакъ, какъ слѣдствіе, вытекающее изъ реальной отдѣленности предмета отъ „сознанія“; подобно тому, какъ, напр., различіе между видимымъ мною письменнымъ столомъ, за которымъ я сижу, и письменнымъ столомъ въ чужомъ кабинетѣ основано на томъ, что мы имѣемъ дѣло съ двумя реально разными столами. Такое толкованіе очевидно недопустимо; содержаніе нашего знанія относится именно къ самому предмету, и слѣдовательно, здѣсь не можетъ быть двухъ отдѣльныхъ предметовъ, какъ будто бы знаніе было вѣчно обречено попадать мимо цѣли,—направляясь на одинъ предметъ, овладѣвать совсѣмъ другимъ. Невѣдомое, x, и предметъ, опредѣленный въ знаніи, есть одинъ и тотъ же предметъ. Изъ этого съ очевидностью слѣдуетъ, что этотъ моментъ x, присутствующій въ знаніи, есть не знакъ, по которому мы умозаключаемъ къ отдѣленному отъ насъ иному, „самому“ предмету, не косвенное указаніе на отсутствующій предметъ, а есть именно форма, въ которой, до осуществленнаго знанія, намъ данъ самъ искомый предметъ—гносеологическая форма, по своему смыслу тождественная съ присутствіемъ самого предмета. Пока признакъ неизвѣстности, скрытости отъ насъ разсматривается, какъ особое слѣдствіе изъ реальной отдѣленности отъ насъ предмета, понятіе предмета остается совершенно непостижимымъ: какъ можемъ мы знать или хотя бы мыслить наличность того, что по самому своему понятію отдѣлено отъ нашего знанія? Но что же мы разумѣемъ подъ этой „реальной отдѣленностью“ предмета, какъ не именно то своеобразное гносеологическое отношеніе, что предметъ данъ намъ въ формѣ x? Слова, заимствованныя изъ обозначенія пространственныхъ опредѣленій, не должны здѣсь запутывать насъ. Сознаніе—не сосудъ, имѣющій непроницаемыя стѣны, и „запредѣльность предмета“ не значитъ, что предметъ лежитъ по ту сторону этихъ стѣнъ. Она значитъ именно только, что опредѣленность предмета не дана непосредственно. И разъ

въ этомъ признакѣ „неизвѣстности“ или „скрытости“ мы усмотримъ самый смыслъ понятія „отдѣленности отъ насъ“, понятіе предмета, по крайней мѣрѣ, теряетъ свой противорѣчивый характеръ. Предметъ въ своей опредѣленности скрытъ или отдѣленъ отъ насъ; но до самой этой отдѣленности, или, что то же самое, до самого предмета въ его неизвѣстности мы не доходимъ какимъ-либо косвеннымъ путемъ; этотъ предметъ, какъ цѣль знанія, непосредственно данъ именно въ формѣ невѣдомаго x'а, какъ моментъ, съ самаго начала присутствующій у насъ. Опредѣленность предмета непосредственно трансцендентна намъ (и становится имманентной лишь особымъ путемъ, изслѣдованіе котораго составитъ тему нашихъ дальнѣйшихъ размышленій); но предметъ, какъ таковой, т. е. именно предметъ съ еще неопредѣленнымъ содержаніемъ, съ самаго начала входитъ въ составъ нашего знанія. Всякое знаніе, какъ мы видѣли, относится къ самому предмету, какъ къ x'у, и теряетъ всякое разумное значеніе внѣ отношенія къ нему; этотъ x „данъ“ въ знаніи, конечно, въ иномъ смыслѣ, чѣмъ знаемое „содержаніе“, ибо онъ данъ именно какъ x, какъ неизвѣстное; но въ этомъ своемъ смыслѣ онъ данъ съ полной очевидностью, положительное значеніе которой намъ выяснится ниже и которую здѣсь мы постигаемъ лишь изъ невозможности иного—изъ немыслимости знанія внѣ этого допущенія. Предметъ, такимъ образомъ, доступенъ намъ во всей своей недоступности, именно потому, что въ качествѣ x'а онъ присутствуетъ въ составѣ знанія, а въ этомъ качествѣ и состоитъ—для знанія—его сущность, какъ неизвѣстнаго или „независимо отъ знанія существующаго“ предмета; ибо „неизвѣстность“ и „независимость отъ насъ“ или „самостоятельность“ предмета суть не два различныхъ понятія, а одно и то же понятіе; x есть, слѣдовательно, не симптомъ, по которому мы какимъ-то непостижимымъ способомъ догадываемся о присутствіи предмета, а самъ предметъ во всей предметности его бытія, стоящій передъ нами. Иначе говоря, мы должны различать два понятія знанія: знаніе въ узкомъ смыслѣ есть содержаніе знанія въ его противоположности предмету, и въ составъ этого знанія предметъ, конечно, не входитъ. Но это знаніе немыслимо иначе, какъ въ связи съ знаніемъ въ широкомъ слыслѣ, т. е. какъ моментъ

знанія о предметѣ, содержанія въ его отнесенности къ опредѣляемому имъ x'у; это знаніе въ широкомъ смыслѣ есть то, что въ началѣ нашего изслѣдованія мы обозначили, какъ смыслъ знанія въ отличіе отъ его содержанія—содержаніе, отнесенное къ предмету, высказываемое содержаніе въ его отношеніи къ предмету, о которомъ оно высказывается; и въ этомъ смыслѣ x или предметъ входитъ въ составъ знанія. И по крайней мѣрѣ въ формально логическомъ отношеніи нѣтъ никакого противорѣчія въ томъ, что „мы знаемъ то, чего не знаемъ". Ибо намъ дѣйствительно доступно не только содержаніе, но и то, что ему противопоставляется въ качествѣ неизвѣстнаго предмета, и знаніе въ смыслѣ знаемаго содержанія не должно быть смѣшиваемо съ знаніемъ въ смыслѣ отнесенности его къ предмету; x, какъ символъ неизвѣстнаго, въ этомъ своемъ смыслѣ есть вполнѣ опредѣленное понятіе, и въ этомъ понятіи дано знаніе неизвѣстнаго предмета. Итакъ, понятія предмета и содержанія суть выраженія качественно и реально тождественнаго объекта, но лишь въ двухъ принципіально различныхъ и неразрывно соотносительныхъ гносеологическихъ аспектахъ неизвѣстности и извѣстности.

7. Этимъ разъясненіемъ, однако, разрѣшеніе проблемы предмета отнюдь не можетъ считаться законченнымъ: въ немъ представлено только уясненіе точнаго смысла проблемы, т. е. расчищена почва для ея разрѣшенія. Мы показали, что для возможности знанія необходимо, чтобы въ его составѣ присутствовалъ самъ предметъ въ аспектѣ неизвѣстности. Но какъ неизвѣстное можетъ вообще присутствовать? Или, если все, о чемъ мы мыслимъ, есть въ широкомъ смыслѣ слова содержаніе знанія, то какъ можетъ быть такимъ содержаніемъ то, что по самому существу своему противоположно всякому содержанію? Какъ можетъ быть намъ дано абсолютное нѣчто, которое не есть никакое опредѣленное „это" и вмѣстѣ съ тѣмъ не есть ничто? Дѣло идетъ тутъ, очевидно, не о двусмысленности слова „содержаніе", которую легко можно преодолѣть введеніемъ соотвѣтствующихъ терминовъ (какъ это и было сдѣлано нами въ самомъ различеніи понятій „предмета" и „содержанія"), а о гораздо болѣе существенной трудности. Съ иной сто-

роны смыслъ этой трудности можетъ быть показанъ слѣдующимъ образомъ. Если бы мы удовлетворились разъясненнымъ понятіемъ предмета, какъ момента x въ составѣ нашего знанія, то мы не вышли бы за предѣлы имманентнаго объективизма и подпали бы трудностямъ послѣдняго. Вѣдь тогда понятіе предмета оказалось бы подчиненнымъ понятію знанія и, тѣмъ самымъ, сознанія, возможнымъ только на почвѣ послѣдняго; предметъ мыслился бы, лишь какъ зависимый моментъ въ составѣ знанія, т. е. значеніе его исчерпывалось бы его функціей въ знаніи. Однако, выше уже была уяснена недостаточность такого понятія предмета. Въ составѣ знанія (въ широкомъ смыслѣ) предметъ, правда, фигурируетъ какъ x, какъ цѣль, подлежащая осуществленію, т. е. какъ неизвѣстное, внутренняя опредѣленность котораго должна быть раскрыта. Но эта его функція—какъ это уяснилось въ особенности при анализѣ объективнаго идеализма „марбургской школы“—не можетъ исчерпывать всего его смысла; напротивъ, для возможности ея необходимо, чтобы цѣль мыслилась въ себѣ сущей до и независимо отъ дѣятельности ея осуществленія. Въ формулѣ знанія (сужденія) „x есть A“ x, конечно, немыслимо внѣ отношенія къ A: въ знаніи „предметъ“ неразрывно связанъ съ нѣкоторымъ „содержаніемъ“. Но для того, чтобы объяснить эту формулу, мы должны понять x, какъ таковое, т. е. независимо отъ его отношенія къ A—иначе мы впадаемъ въ ложный кругъ: знаніе о предметѣ предполагаетъ наличность предмета, а послѣдняя предполагаетъ въ свою очередь знаніе. Такимъ образомъ, недостаточно показать, что въ составѣ знанія (и, слѣдовательно, сознанія) долженъ присутствовать „самъ предметъ“ въ формѣ x; надо показать, какъ это возможно. Понятіе предмета, говоря терминами Фихте, должно быть въ нашей мысли переведено изъ состоянія фактичности въ состояніе генетичности. Прежній, основной вопросъ стоитъ передъ нами во всей своей силѣ и парадоксальности: какъ возможно понятіе предмета-въ-себѣ, бытія, независимаго отъ всякаго знанія о немъ? Итогъ, къ которому мы пришли на основаніи анализа логической роли понятія предмета и обзора направленій въ объясненіи его загадочности, даетъ намъ лишь опорную

точку для дальнѣйшаго размышленія надъ этой проблемой. Мы должны конкретно уяснить, что такое есть это x, этотъ „предметъ въ состояніи неизвѣстности“ въ составѣ нашего сознанія и черезъ посредство этого уясненія постараться достигнуть той первоосновы, на почвѣ которой онъ возможенъ.

Глава III.

Составъ непосредственно-очевиднаго: „данное“ и „имѣющееся“.

Λεῦσσε δ᾽ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως.
Парменидъ.

1. Предыдущій анализъ показалъ, что намъ какимъ-то образомъ долженъ имманентно предстоять самъ предметъ знанія въ той отличительной его чертѣ, которая дѣлаетъ его именно трансцендентнымъ предметомъ, т. е. въ качествѣ неизвѣстнаго, еще не опредѣленнаго „нѣчто“, въ которомъ позднѣе осуществленное знаніе вскрываетъ опредѣленности, какъ внутренія принадлежности самого предмета. Этотъ выводъ долженъ быть теперь провѣренъ прямымъ описаніемъ состава сознанія.

Я смотрю на разстилающійся передо мною лѣтній пейзажъ. Я вижу синеву неба, зелень луговъ и лѣса, струи сѣраго дыма изъ трубъ домовъ, слышу крики людей, работающихъ въ полѣ, обоняю доносящійся до меня ароматъ свѣжаго лѣтняго воздуха. Вся эта картина, конечно, „непосредственно дана“ мнѣ, присутствуетъ въ моемъ сознаніи. Само собою разумѣется, что „непосредственно“ мнѣ даны не эти понятія, въ которыхъ я выражаю и съ помощью которыхъ я передаю стоящую передо мною картину, а именно сама эта совершенно конкретная картина. Понятія, съ одной стороны, далеко не исчерпываютъ всей полноты того, что я непосредственно воспринимаю въ этой картинѣ, а скорѣе только намѣчаютъ нѣкоторыя изъ ея чертъ, и, съ другой стороны, понятія эти сами по себѣ вовсе не „даны“, а суть результатъ лишь нѣкоего „постиженія“, нѣкоторой умственной переработки непосредственно данныхъ содержаній. Всякая, выраженная въ понятіи опредѣленность, какъ мы уже знаемъ, не вмѣщается въ имманентный матеріалъ знанія, ибо содержитъ въ себѣ расширеніе его въ сферу внѣвременного бытія и сопоставленіе его

съ иными, не данными въ воспріятіи, содержаніями. Здѣсь же мы должны сосредоточиться лишь на самомъ имманентномъ матеріалѣ знанія, на—непосредственно невыразимой — конкретной картинѣ, которая въ данный моментъ воочію стоитъ передъ нами.

Одновременно съ этой картиной, которуя я такимъ образомъ воочію воспринимаю, я имѣю рядъ мыслей, содержаніе которыхъ я противопоставляю непосредственно-данному въ качествѣ того, до чего я дохожу, т. е. чего я не имѣю непосредственно передъ собой. Такъ, я думаю о томъ, какъ измѣнится вся эта картина съ наступленіемъ зимы; я вспоминаю о другихъ пейзажахъ, нѣкогда видѣнныхъ мною; я знаю, что далеко отсюда, отъ этой мѣстности ровныхъ полей и скуднаго свѣта, лежитъ — невидимая, недоступная для меня въ этотъ моментъ—страна высокихъ горъ со снѣжными вершинами и съ сіяющими отъ избытка свѣта зелеными склонами и долинами, страна съ другими домами и другими людьми. Возвращаясь назадъ къ видимой мною картинѣ, я и въ ней, точнѣе, въ томъ, что она мнѣ говоритъ, нахожу безконечный матеріалъ для размышленій. Реальность, о которой говоритъ мнѣ эта картина, полна содержаній, которыя не сразу и не во всей своей полнотѣ мнѣ доступны. И въ этой скрытой отъ меня реальности, на которую указуютъ непосредственно предстоящіе мнѣ образы, все можетъ служить темой для многообразныхъ размышленій и догадокъ. Каждая изъ человѣческихъ фигуръ, которыя здѣсь движутся, имѣютъ недоступную для меня свою личную жизнь, свои радости и печали, заботы и интересы, свое прошлое и будущее. Но и все остальное, что для моего взора сливается въ одну картину, — все полно жизни, богатыхъ содержаній, изъ которыхъ я могу узнать лишь ничтожную часть: каждая букашка есть сложный организмъ, таящій въ себѣ цѣлый микрокосмъ, въ каждой пылинкѣ, въ каждой частицѣ воздуха движутся миріады атомовъ.

Въ силу этого я имѣю возможность--а вмѣстѣ съ тѣмъ и потребность—въ каждое мгновеніе дополнять непосредственно стоящую передо мною картину новымъ содержаніемъ, которое я только „мыслю“, т. е. которое не имѣетъ очевидности наглядно даннаго, а есть лишь результатъ моей умственной работы или

доступно только косвенно. Мои мысли о прошломъ и будущемъ, о томъ, что граничитъ съ видимымъ мною горизонтомъ и о далекихъ странахъ за его предѣлами, о всемъ вообще, что не вмѣщается въ предѣлы зрительнаго поля даннаго момента, какъ и мои мысли о томъ, что скрывается какъ бы въ глубинѣ этой картины, оставаясь недоступнымъ для меня—все это окружаетъ безконечнымъ фономъ данную мнѣ картину и насыщаетъ ее изнутри новымъ, безконечно богатымъ содержаніемъ. Когда берешь живое сознаніе и всматриваешься, внѣ всякихъ теорій, въ его подлинную, фактическую природу, то ученіе, что сознаніе есть „совокупность ощущеній“ или вообще складывается цѣликомъ изъ „опыта“, изъ „непосредственно даннаго“, оказывается въ такомъ вопіющемъ противорѣчіи съ реальными фактами, что становится непостижимымъ, какъ оно могло вообще возникнуть. Уже для того, чтобы выйти изъ моей комнаты на улицу, я долженъ совершенно преобразовать, переработать „непосредственно данное“, дополнить его извнѣ и пропитать изнутри новымъ содержаніемъ. Мимолетные образа комнаты, возникающіе и смѣняющіе другъ друга съ каждымъ поворотомъ головы, я долженъ мысленно объединить въ „непосредственно невидимую“ комнату, какъ неподвижное оформленное цѣлое; и это мыслимое содержаніе я долженъ связать съ новыми содержаніями—представленіемъ о расположеніи комнаты въ квартирѣ, о домѣ въ цѣломъ, объ его пространственномъ отношеніи къ улицѣ и т. п.; человѣкъ, который бы дѣйствительно жилъ только въ „непосредственно-данномъ“, не могъ бы найти дороги изъ своей комнаты или, вѣрнѣе, не могъ бы даже искать ее. Между этимъ творческимъ расширеніемъ и преобразованіемъ „непосредственно даннаго“, необходимымъ для самой элементарной практической ориентировки въ дѣйствительности, и глубочайшими научными, метафизическими, религіозными прозрѣніями, которыя замѣняютъ все видимое и доступное намъ недоступными никакому взору картинами шарообразной земли, солнечныхъ системъ, электроновъ, монадъ, Бога и пр. — не существуетъ принципіальнаго, качественнаго различія. Всюду, во всѣхъ проявленіяхъ живого сознанія мы имѣемъ этотъ фактъ избыточныхъ содержаній, не вмѣщающихся въ непосредственно

предстоящую, имманентно данную картину, и только въ силу связи съ этими новыми, не-данными содержаніями само непосредственно данное пріобрѣтаетъ для насъ смыслъ; этотъ фактъ настолько универсаленъ и постояненъ, что намъ даже трудно отдать себѣ отчетъ въ немъ, и нуженъ особый, трудный процессъ абстракціи, чтобы изъ совокупныхъ содержаній, которыми въ каждый моментъ занято сознаніе, выдѣлить, обособить то, что дѣйствительно „непосредственно дано“.

Откуда я беру право на эти новыя содержанія? Насколько основательно это дальнѣйшее, присоединенное мною содержаніе? Быть можетъ, все оно — а не только отдѣльные его элементы, что во всякомъ случаѣ всегда возможно — лишено всякаго прочнаго основанія, есть простая выдумка, въ которую я могу вѣрить или не вѣрить, но которую я не въ силахъ провѣрить? Да и какъ я могу ее провѣрить? Если, вспоминая мѣстность, невидимую отсюда, я отправляюсь въ нее и свѣрю свое воспоминаніе съ живымъ впечатлѣніемъ, то откуда я знаю, что это впечатлѣніе относится не только къ данному моменту, когда я его имѣю, но что содержаніе его было такимъ же и тогда, когда я воображалъ его, или что оно вообще существовало раньше, чѣмъ я увидалъ его? Есть ли дѣйствительно прошлое и будущее, которое никогда мнѣ не дано, какъ таковое, и содержаніе котораго мнѣ извѣстно всегда только, какъ настоящее, т. е. безъ всякой гарантіи за его наличность, именно какъ части будущаго и прошлаго? И если все, что мнѣ дано, есть теперь, то оно также есть только здѣсь; за предѣлами этого здѣсь я ничего не знаю; перенесясь въ другое „здѣсь“, я только мѣняю содержаніе этого „здѣсь“, но никогда не проникаю непосредственно въ „тамъ“, въ то, что лежитъ за пространственными предѣлами видимой мнѣ сферы. И наконецъ, если я ограниченъ вширь предѣлами „здѣсь“ и „теперь“, то я ограниченъ и вглубь. Не только то, что шире даннаго клочка времени и мѣста, непосредственно мною созерцаемаго, но и то, что лежитъ какъ бы позади поверхности вещей — внутреннее строеніе тѣлъ, мельчайшія частицы и движенія, скрывающіяся за видимой формой—такъ же недоступно мнѣ. Я могу подъ микроско-

помъ увидать то, чего я не вижу простымъ глазомъ; но откуда я знаю, что то, что я видѣлъ подъ микроскопомъ, продолжаетъ невидимо существовать во всемъ, на что я въ данный моментъ гляжу безъ микроскопа? Словомъ, все, что я, такъ или иначе, могу „увидать“, „непосредственно воспринять“, въ качествѣ такого непосредственно-даннаго, самоочевиднаго содержанія имѣетъ силу только въ самый моментъ воспріятія и каждый разъ лишь въ отношеніи того, что именно въ данный моментъ мнѣ такъ предстоитъ. Какъ бы мы ни расширяли такой опытъ, онъ всегда дастъ только множество разрозненныхъ картинокъ, каждая изъ которыхъ въ моментъ ея усмотрѣнія самоочевидна, но которыя никогда не могутъ быть сложены въ болѣе широкое и длительное, связное знаніе о мірѣ. Если „знать“ значитъ имѣть достовѣрность, а достовѣрность означаетъ непосредственную наличность или „данность“, которая всегда распространяется только на то, что есть „здѣсь“ и „теперь“, то понятіе знанія того, что лежитъ за предѣлами „здѣсь“ и „теперь“, немыслимо, ибо содержитъ внутреннее противорѣчіе.

Правда, и въ обыденной жизни, и въ наукѣ мы стремимся провѣрить наши догадки о содержаніи „неданнаго“, и намъ кажется, что это иногда осуществимо. Но когда мы вдумываемся въ тѣ основанія, по которымъ мы вѣримъ въ осуществимость этой провѣрки, то мы видимъ, что эта вѣра опирается именно на тѣ допущенія объективной реальности „промышляемаго“ и однородности его съ „даннымъ“, которыя сами никогда не могутъ быть провѣрены никакимъ опытомъ. Если я уже вѣрю, что за предѣлами непосредственно даннаго имѣется вообще что-то иное, хотя и неданное, но все же существующее, и если я вѣрю, что наблюденное мною здѣсь и теперь сохраняѣтъ силу и за предѣлами самого поля наблюденія и распространяется на всякое тамъ и тогда, — то я имѣю возможность въ отдѣльномъ частномъ случаѣ „провѣрить“ свою догадку, т. е. посмотрѣть, соотвѣтствуетъ ли содержаніе, допущенное мною относительно этихъ тамъ и тогда тому, что я могу непосредственно наблюдать здѣсь и теперь. Провѣрка именно въ томъ и заключается, что мы имѣемъ нѣкоторый опытъ, содержаніе

котораго мы не только констатируемъ, какъ таковое, т. е. въ его значеніи для даннаго мѣста и момента, но и непосредственно относимъ къ нашей догадкѣ о „неданномъ“. Я вспоминаю, напр., стихи и не увѣренъ, правильно ли я ихъ воспроизвожу; я нахожу стихи въ книгѣ и такимъ путемъ узнаю, была ли моя догадка истинной или ложной. Или я строю допущеніе, что шумъ, который я слышу въ сосѣдней комнатѣ, произошелъ отъ паденія на полъ плохо укрѣпленной картины; я вхожу въ комнату и черезъ „непосредственное воспріятіе“ провѣряю это допущеніе. Но убѣдительность этихъ провѣрокъ опирается на увѣренность, что стихи существовали и въ закрытой книгѣ, что лежащая на полу картина висѣла на стѣнѣ въ комнатѣ, когда меня тутъ не было; но эта увѣренность сама никакимъ опытомъ провѣрена быть не можетъ — ибо всякій опытъ говоритъ только за себя, а не за то, что лежитъ за его предѣлами. Такимъ образомъ, общая вѣра въ реальное существованіе содержаній неданныхъ, лежащихъ за предѣлами непосредственно-воспринимаемаго содержанія есть условіе, внѣ котораго не можетъ быть провѣрено отдѣльное допущеніе о томъ, что именно въ каждомъ данномъ случаѣ имѣетъ мѣсто въ этомъ „за-опытномъ“ бытіи. Мы приходимъ, повидимому, къ неизбѣжному заключенію: убѣжденіе въ существованіи чего-то однороднаго съ содержаніемъ опыта за предѣлами непосредственнаго опыта есть слѣпая и недоказуемая вѣра, вымыселъ, который никогда не можетъ быть провѣренъ.

Эта бѣда была бы непоправима, если бы къ ней не присоединялась вторая. Разрѣшивъ отрицательно вопросъ о правомѣрности примышляемаго содержанія, мы стоимъ теперь передъ другимъ вопросомъ: откуда это содержаніе вообще взялось въ насъ? На первый взглядъ казалось бы, что нѣтъ ничего легче, чѣмъ отвѣтить на этотъ вопросъ. Въ качествѣ отвѣта сами собой напрашиваются общеизвѣстныя не только въ наукѣ, но и въ обыденной жизни понятія „воспоминанія“, „воображенія“, „ассоціаціи идей“ и т. п. При ближайшемъ разсмотрѣніи, однако, обнаруживается, что эти понятія намъ отнюдь не могутъ помочь. Съ одной стороны, они недостаточны, не даютъ полнаго объясненія искомаго явленія. Вообразить, напр., по поводу видимаго лѣтняго

пейзажа соотвѣтствующій зимній пейзажъ, и знать или вѣрить, что этотъ видимый лѣтомъ пейзажъ смѣнилъ собою въ дѣйствительности зимній пейзажъ и въ свое время снова будетъ имъ смѣненъ—это суть двѣ совершенно различныя вещи; и если воспоминаніе воспроизводитъ прошлое именно какъ реальное прошлое—ибо воспоминаніемъ мы именно и называемъ то воображеніе, которое сопровождается вѣрой въ прошедшую реальность его образовъ,—то перенесеніе этого прошлаго на настоящее и будущее, напр., когда мы, „на основаніи“ воспоминанія, увѣрены, что за лѣтомъ снова наступитъ зима, или что Парижъ, который я въ данный моментъ не вижу и только „вспоминаю“, продолжаетъ существовать и теперь—это перенесеніе есть уже во всякомъ случаѣ не одно „воспоминаніе“ и ни въ какомъ „воспоминаніи“ не можетъ быть дано. Съ другой стороны—и это еще гораздо важнѣе: въ лучшемъ случаѣ эти способности помогаютъ намъ заполнять невидимыя, непосредственно недоступныя части міра опредѣленнымъ содержаніемъ; но онѣ никогда не могутъ создавать само понятіе „недоступной реальности“, т. е. саму мысль о томъ, что непосредственно-даннымъ не исчерпывается все сущее, а что оно есть лишь маленькій клочекъ реальности, со всѣхъ сторонъ окруженный какими-то иными содержаніями. Это убѣжденіе есть и здѣсь условіе, внѣ котораго немыслима сама дѣятельность воспоминанія и воображенія. Относительно воспоминанія само собой очевидно, что оно уже опирается на идею „прошлаго“, т. е. предполагаетъ наличность—именно въ направленіи прошедшаго — чего-то иного, кромѣ непосредственно воспринимаемаго настоящаго. Но и воображеніе—все равно, есть ли это свободная фантазія, руководимая непроизвольнымъ ходомъ ассоціаціи представленій, или оно руководится извѣстными критеріями и сопровождается увѣренностью въ реальномъ значеніи своихъ созданій—не имѣло бы, такъ сказать, мѣста, которое оно могло бы заселить этими созданіями, если бы у насъ заранѣе не было убѣжденія, что непосредственно данными содержаніями не исчерпывается все сущее или возможное. Въ разсматриваемомъ вопросѣ для насъ существенно не возникновеніе тѣхъ частныхъ содержаній, которыми мы заполняемъ „примышляемый міръ“, а именно

возникновеніе самого этого запредѣльнаго опыту бытія;—не мысль о томъ, что̀ именно существуетъ за предѣлами „даннаго“, а мысль, что тамъ вообще существуетъ нѣчто, есть загадка, которая насъ интересуетъ. Очевидно, что эта идея чего-то, лежащаго за предѣлами воспринятаго, не можетъ быть итогомъ какого-либо воспроизведенія — ибо „воспроизводиться“ можетъ лишь то, что раньше было какъ-либо дано первичнымъ образомъ, „запредѣльное“ же, по самому своему понятію, никогда не „дано“. Столь же очевидно, что сама эта идея не можетъ быть результатомъ умозаключенія, не можетъ быть косвенно „выведена“. Если можно сказать, что объ отсутствующемъ я умозаключаю по присутствующимъ явленіямъ, что наблюденія надъ реальными связями явленій заставляютъ меня, при наличности одного явленія предполагать или допускать и наличность другого, связаннаго съ первымъ, хотя бы это второе явленіе само по себѣ не присутствовало въ опытѣ,—то вполнѣ ясно, что для этого я долженъ заранѣе допустить, считать правдоподобнымъ и мыслимымъ, что отсутствующее можетъ все-таки существовать. Пока у меня такой мысли нѣтъ, до тѣхъ поръ моя увѣренность въ необходимой связи между двумя реальностями будетъ просто разрушаться, опровергаться каждымъ опытомъ, въ которомъ присутствуетъ воочію лишь одно изъ явленій и не дано другое; и при этомъ условіи ни одна закономѣрная связь между явленіями не могла бы быть обнаружена и получить признаніе [1]).

Итакъ, откуда же взялось у насъ убѣжденіе, что за предѣлами непосредственно данной картины есть еще нѣчто иное? Откуда самое понятіе „нѣчто неизвѣстное“, понятіе невѣдомой реальности, недоступнаго предмета? Очевидно, если намъ дано только то, что стоитъ передъ нами воочію, какъ „имманентный матеріалъ знанія“, то вопросъ остается абсолютно неразрѣшимымъ. Повторяемъ, удивительно здѣсь не то, что люди допускаютъ то или иное опредѣленное содержаніе за предѣлами „опыта“; удивительно то, что они допускаютъ вообще что-то, что они имѣютъ понятіе чего-

[1]) Это было убѣдительно показано Юмомъ. Ср. Hume, Treatise on human nature, I, P. 4, Sect. 2, изд. Green и Grose, стр. 484—487.

то недоступнаго, что они ставятъ вообще вопросы о чемъ-либо. Откуда мысль о невѣдомомъ, если все дано и внѣ даннаго въ сознаніи вообще нѣтъ ничего? Этотъ вопросъ достаточно поставить, чтобы понять его неразрѣшимость—и, слѣдовательно, его неправильность. Простое констатированіе того, что въ каждый моментъ можетъ быть найдено въ любомъ сознаніи, приводитъ насъ къ тому же выводу, который выше былъ косвенно обоснованъ: „невѣдомое", „запредѣльное", именно въ этомъ своемъ характерѣ неизвѣстности и неданности дано намъ съ такой же очевидностью и первичностью, какъ и содержанія непосредственнаго опыта. Не лишено смысла, т. е. не содержитъ внутренняго противорѣчія скептическое утвержденіе, что мы не знаемъ и никогда не узнаемъ съ полной достовѣрностью того, что именно лежитъ за предѣлами непосредственно даннаго—все равно, вѣрно или невѣрно по существу такое утвержденіе. Но сомнѣніе въ томъ, что „что-то вообще" за этими предѣлами есть, внутренне противорѣчиво. Вѣдь, сужденіе „нѣчто невѣдомое есть" есть чистая тавтологія. Я не образую первоначально понятія „нѣчто", чтобы потомъ приписать ему реальность; напротивъ, „нѣчто" и значитъ не что иное, какъ „невѣдомое сущее". И разъ у меня есть, и есть первичнымъ образомъ, это понятіе — ибо оно невыводимо ни изъ чего иного—то сомнѣніе въ немъ лишено смысла; сама его наличность тождественна съ наличностью у меня непосредственнаго знанія о неопредѣленной сферѣ бытія за предѣлами непосредственно даннаго. Болѣе того: даже противоположное мнѣніе, что намъ извѣстно только „непосредственно данное", и что внѣ его для насъ нѣтъ ничего, даже оно само предполагаетъ молчаливо то самое, что явно отвергаетъ. Какой смыслъ имѣло бы это ограниченіе, если бы оно не было ограниченіемъ мыслимаго безграничнаго? Какой смыслъ имѣло бы отрицаніе запредѣльнаго опыту предмета, если бы у насъ не было понятія послѣдняго, т. е. если бы нечего было отрицать? Пусть выходъ за эти предѣлы строжайше запрещенъ знанію; но это запрещеніе не имѣло бы смысла и никогда само не возникло бы, если бы мы заранѣе не знали, что есть такіе предѣлы, или что мыслимъ выходъ, т. е. что областью опыта не исчерпается все мыслимое. Вос-

прещать невозможное, вообще говоря, безсмысленно: никто не ставитъ таможенной или полицейской стражи на границѣ, недоступной переходу; или, перефразируя извѣстную поговорку о всемогуществѣ англійскаго парламента: никакой законъ не воспрещаетъ превратить мужчину въ женщину. Воспрещать же немыслимое не только безсмысленно, но и немыслимо: чтобы выразить запрещеніе, надо уже мыслить то, что запрещается. Мы видимъ: даже само допущеніе невозможности выйти за предѣлы опыта предполагаетъ эти предѣлы, которые сами немыслимы внѣ допущенія чего-то запредѣльнаго; даже убѣжденіе, что намъ доступно только данное въ опытѣ, предполагаетъ непосредственную мыслимость чего-то иного. Мы должны, такимъ образомъ, снова провѣрить наше исходное наблюденіе: что, собственно, намъ непосредственно дано или извѣстно?

2. Предыдущія размышленія снова привели насъ къ парадоксальному положенію, которое мы съ самаго начала усмотрѣли въ понятіи предмета знанія—къ выводу, что намъ извѣстно неизвѣстное, или дано не-данное. Чтобы избѣгнуть противорѣчивой терминологіи, будемъ различать между „даннымъ“ и „имѣющимся“; то и другое мы объединяемъ подъ общимъ названіемъ непосредственно-доступнаго или очевиднаго.

Къ числу величайшихъ философскихъ открытій Платона принадлежитъ его указаніе, что въ области знанія возможно потенціальное обладаніе, не тождественное съ фактическимъ осуществленнымъ владѣніемъ. Подобно тому, какъ я могу обладать платьемъ, не нося его фактически, или какъ я могу имѣть запертыми въ голубятнѣ дикихъ голубей, не будучи въ состояніи во всякое мгновеніе взять въ руки желаемую птицу, такъ и въ сферѣ знанія я могу многое имѣть потенціально, и все же не имѣть возможности съ полной достовѣрностью и безошибочностью реализовать это знаніе (Theaetet 197 B—199 C). Это различіе между κτῆσις и ἕξις ἐπιστήμης, которое мы передаемъ въ терминахъ „имѣющагося“ и „даннаго“, должно быть изслѣдовано во всемъ его значеніи [1]).

[1]) Нѣмецкій языкъ имѣетъ здѣсь удобное слово „das Vorhandene“, какъ отличное отъ Gegebenes. По-русски въ словѣ „наличное“ содер-

Мы видѣли, что сознаніе въ каждый моментъ имѣетъ, во-первыхъ, комплексъ непосредственно-данныхъ образовъ, и во-вторыхъ, мысли о содержаніяхъ, лежащихъ за предѣлами „даннаго“. Эти содержанія, конечно, сами по себѣ не могутъ считаться непосредственно-данными и самоочевидными; напротивъ, мысли о нихъ суть лишь болѣе или менѣе вѣроятныя догадки, нуждающіяся въ провѣркѣ, т. е. образуютъ область опосредствованнаго знанія. Но мы видѣли такъ же, что въ основѣ всего этого опосредствованнаго знанія о томъ, что̀ именно находится за предѣлами даннаго, должно лежать непосредственное знаніе о томъ, что тамъ вообще что-то находится, т. е. непосредственное знаніе неопредѣленнаго, невѣдомаго по содержанію бытія за предѣлами „даннаго“. Это послѣднее непосредственное знаніе мы должны теперь съ полной отчетливостью и конкретностью вскрыть въ составѣ сознанія.

Мы начинаемъ съ наиболѣе наглядной стороны проблемы — съ вопроса о томъ, какъ намъ „дано“ или доступно то, что̀ пространственно запредѣльно воспринимаемой картинѣ непосредственно-даннаго. Для удобства анализа мы должны упростить нашъ примѣръ: пусть передъ нами стоитъ не широкій горизонтъ мѣстности съ безконечнымъ множествомъ очертаній, цвѣтовъ и всякихъ иныхъ впечатлѣній, а что-либо гораздо болѣе простое и легко уловимое. Я стою въ разстояніи одного шага отъ стѣны моей комнаты, на которой виситъ небольшой портретъ въ гладкой и узкой черной рамѣ. Я неподвижно сосредоточиваю свой взоръ на портретѣ и отдаю себѣ отчетъ въ томъ, что мнѣ въ данный моментъ „непосредственно дано“. Я вижу комбинацію линій и пятенъ на бѣломъ фонѣ, замыкаемомъ узкой черной лентой рамы; эта рама окружена, въ свою очередь, краснымъ фономъ обоевъ. Этотъ послѣдній фонъ уже не имѣетъ опредѣленныхъ очертаній—ближе къ центру зрительнаго поля онъ данъ отчетливо, дальше отъ него онъ становится все болѣе смутнымъ,

---

жится указаніе на явность, тогда какъ намъ необходимо подчеркнуть, напротивъ, скрытость, неявность этого непосредственнаго содержанія знанія; поэтому приходится прибѣгнуть къ нѣсколько неуклюжему термину „имѣющееся“.

расплывается и какъ-то безъ всякихъ точныхъ границъ „сходитъ на-нѣтъ“. Больше ничего мнѣ не дано (если я допущу, для простоты, отсутствіе всякихъ иныхъ, внѣшнихъ и внутреннихъ ощущеній), „Данное мнѣ“ исчерпывается, слѣдовательно, опредѣленнымъ внутри и отграниченнымъ извнѣ образомъ обрамленнаго портрета и неопредѣленнымъ, не имѣющимъ уловимыхъ очертаній его фономъ. Я ставлю вопросъ: можно ли, хотя бы гипотетически, допустить, что этими данными кончается все на свѣтѣ, что доступное мнѣ бытіе исчерпано этими бѣдными, ограниченными содержаніями? Конечно, я легко могу отмыслить не только болѣе сложныя, отдаленныя содержанія, которыя мнѣ приходятъ въ голову въ связи съ этими данными, какъ напр. всѣ мои размышленія о лицѣ, изображенномъ на портретѣ и т. п.— ибо я могу безъ всякихъ размышленій отдаться во власть самихъ зрительныхъ впечатлѣній, навязывающихся мнѣ,—но и содержанія, ближайшимъ, непосредственнымъ образомъ примыкающія къ „данному“. Такъ, я совсѣмъ не обязанъ знать, что этотъ фонъ есть именно стѣна, граничащая съ другими стѣнами и образующая вмѣстѣ съ ними, поломъ и потолкомъ часть дома, который въ свою очередь граничитъ съ другими домами и образуетъ городъ, окруженный опять-таки полями и т. д. Поскольку я все это знаю, это есть опосредствованное знаніе,—знаніе явно выходящее за предѣлы даннаго и потому при разсматриваемомъ состояніи знанія, когда все мое зрительное поле сплошь заполнено образомъ, на какомъ-то фонѣ, совершенно недостовѣрное [1]). Если меня схватятъ, лишатъ на время сознанія и затѣмъ пробудятъ, поставивъ лицомъ передъ этимъ портретомъ на фонѣ и не давая мнѣ возможности повернуть головы, то я и фактически не

[1]) Строго говоря, всякое знаніе, какъ было указано выше въ гл. I, выходитъ по своему содержанію за предѣлы „даннаго“ уже потому, что содержаніе понятій, въ которыхъ необходимо выражается всякое знаніе, не можетъ считаться „даннымъ“. Но эту сторону вопросу мы для простоты можемъ здѣсь игнорировать. Удобство изложенія вопроса требуетъ, чтобы при обсужденіи условій трансцендентнаго знанія мы разсуждали такъ, какъ будто мы исходимъ изъ противоположнаго ему чисто-имманентнаго знанія. Что рѣшеніе существа вопроса не страдаетъ отъ этой „вспомогательной фикціи“ — это уяснится само собою изъ дальнѣйшаго изложенія.

буду знать, гдѣ я нахожусь и что меня окружаетъ. Тѣмъ не менѣе, помимо того, что я вижу, я буду знать съ полной достовѣрностью еще нѣчто: этотъ фонъ, границъ котораго я не вижу, либо имѣетъ границы, т. е. въ свою очередь окруженъ чѣмъ-то инымъ, либо не имѣетъ границъ и тогда простирается въ безконечность; въ томъ и другомъ случаѣ мнѣ ясно, что міръ не кончается, не исчерпывается тѣмъ, что я вижу. Видимое или данное непосредственно сознается, какъ часть имѣющагося, хотя и не даннаго, безграничнаго цѣлаго. Противоположное немыслимо. Даже если бы вокругъ этого видимаго фона со всѣхъ сторонъ зіяла пустая бездна, она не была бы абсолютнымъ ничто; она была бы, по меньшей мѣрѣ, окрашеннымъ пространствомъ. Откуда я это знаю? Конечно, то, что лежитъ за предѣлами даннаго,само никогда не можетъ быть дано; и, слѣдовательно, здѣсь нельзя усмотрѣть непосредственнаго знанія въ смыслѣ „данности“. Но, съ другой стороны, это знаніе и не опосредствованное; я не дохожу до него никакимъ умозаключеніемъ, а съ самаго начала его имѣю, и притомъ съ полной очевидностью, мѣриломъ которой является немыслимость противоположнаго. Идея пространственно-безконечнаго, неопредѣленнаго бытія, идея самой пространственной безграничности дана съ абсолютной достовѣрностью вмѣстѣ съ всякимъ ограниченнымъ образомъ, какъ его логическое условіе, ибо все ограниченное мыслимо только, какъ ограниченное чѣмъ-то инымъ, т. е. предполагаетъ безграничное. Всматриваясь непредвзято въ непосредственное, самоочевидное содержаніе моего сознанія, я вижу въ немъ не только „непосредственно данные образы“, но и безграничный, „не-данный“, мыслимый ихъ фонъ. Этотъ мыслимый безграничный фонъ отличается отъ всего остального „мыслимаго“,отъ всѣхъ частныхъ содержаній, которыми я могу его заполнить, тѣмъ, что онъ неотмыслимъ, т. е. не можетъ быть устраненъ. При всемъ моемъ (возможномъ) полномъ невѣдѣніи о томъ, что именно лежитъ за предѣлами видимаго мною портрета на красномъ фонѣ, я какъ бы нѣкоторымъ косвеннымъ воспріятіемъ съ абсолютной, непререкаемой достовѣрностью „вижу“—точнѣе говоря, не видя, „имѣю“—это безграничное бытіе за предѣлами непосредственно видимаго, имѣю его, въ качествѣ чего-

то вообще, содержаніе чего я не знаю, но присутствіе, наличность чего я знаю съ очевидностью. Такимъ образомъ, любое данное или совокупность данныхъ есть лишь часть пространственно безграничнаго цѣлаго, которое я непосредственно „имѣю“ и небытіе котораго немыслимо, несмотря на то, что оно мнѣ никогда не дано. Оно не дано и даже никогда не можетъ быть дано только потому, что оно непосредственно имѣется, какъ основа и фонъ всего „даннаго“ [1]).

Присмотримся теперь къ тому, какъ, т. е. въ какихъ направленіяхъ мы имѣемъ это „не-данное“ и каково его содержаніе.

Оставаясь пока въ предѣлахъ воспріятія пространственности, мы должны здѣсь констатировать, что эта пространственная безконечность не только окружаетъ со всѣхъ сторонъ теряющіяся въ ней очертанія картины даннаго, но и даетъ продолженіе этой картины вглубь. Психологическій вопросъ о воспріятіи третьяго измѣренія—глубины—насъ здѣсь не касается, или касается только своими чисто логическими сторонами; и въ этомъ отношеніи совершенно очевидно, что всякая попытка выведенія сознанія глубины изъ плоскостныхъ данныхъ заранѣе обречена на неудачу. Если бы даже было вѣрно, что всѣ конкретныя зрительныя данныя первоначально воспринимаются въ двухъ измѣреніяхъ и лишь затѣмъ, въ силу сложнаго процесса навыка, переносятся вглубь, т. е. распредѣляются по тремъ измѣреніямъ, то это значило бы только, что мы постепенно научаемся ориентироваться въ третьемъ измѣреніи и располагать въ немъ данныя, тогда какъ само сознаніе третьяго измѣренія ни откуда не могло бы взяться, если бы оно не имѣлось совершенно непосредственно, все равно, въ какой бы

---

[1]) Терминъ „имѣнія“, „обладанія“ часто употребляется въ современной гносеологической литературѣ для обозначенія отношенія познающаго къ познаваемому; но имъ пользуются обычно либо какъ синонимомъ понятія „данности“, либо въ смыслѣ, объемлющемъ это послѣднее понятіе. Терминологія, въ извѣстныхъ предѣлахъ, есть дѣло вкуса. Мы считаемъ только необходимымъ отмѣтить, что для насъ терминъ „имѣнія“, „обладанія“ означаетъ—въ противоположность указанной терминологіи—отношеніе непосредственной очевидности или наличности „неданнаго“ въ сознаніи, т. е. что совокупность непосредственно очевиднаго мы разграничиваемъ на „данное“ и „имѣющееся“.

моментъ нашей жизни мы ни опознали его и ни начинали использовать для пространственной оріентировки. Такимъ образомъ, ясно, что мы должны съ самаго начала имѣть содержанія, обладающія характеромъ объемности или глубинности [1]).

Логически для насъ существенно только то, что глубина, просторъ вглубь, есть особое, непосредственно имѣющееся „нѣчто“, не сводимое ни къ чему иному. И вотъ, въ силу этой „глубинности“ опыта, всякій окрашенный, непрозрачный элементъ зрительнаго поля данъ намъ, какъ содержаніе, за которымъ скрывается невидимое для насъ, но достовѣрно имѣющееся „что-то иное“. Такимъ образомъ, не только вокругъ данной намъ картины простирается безконечное невѣдомое, но оно имѣется и въ предѣлахъ нашего зрительнаго поля за нимъ, т. е. заслоненное даннымъ содержаніемъ. По нѣкоторымъ психологическимъ (вѣроятно, чисто практическимъ) основаніямъ это, скрытое въ глубинѣ или позади видимыхъ содержаній невѣдомое имѣетъ для человѣка совершенно исключительный интересъ. Почти всегда всякое обогащеніе знанія, всякое достиженіе новыхъ свѣдѣній о вещахъ разсматривается, какъ углубленіе, какъ проникновеніе во-внутрь вещей; такъ, мы говоримъ, что „углубляемся“ въ „прошлое“, или въ „душу“ человѣка, или вообще, что „углубляемъ“ наше знаніе, переходя отъ слѣдствій къ основаніямъ; на этой же аналогіи, очевидно, основанъ терминъ „открытіе“. А съ тѣхъ поръ, какъ возникло различеніе между феноменальнымъ и метафизическимъ знаніемъ, именно послѣднее представляется, какъ переходъ отъ поверхности вещей къ ихъ глубинѣ; да и самое слово „метафизика“, первоначально, какъ извѣстно, обозначавшее только сочиненія Аристотеля, помѣщенныя „вслѣдъ за физикой“, стало позднѣе означать знаніе о томъ, что лежитъ позади физическихъ явленій. „In's Innere der Natur dringt kein erschaffter Geist, glückselig wem sie nur die äussre Schaale weist!“—

[1]) Какъ это превосходно показываетъ Джемсъ, Principles of Psychology, II, стр. 134 и сл. Ясность анализа Джемса страдаетъ только отъ того, что всякое непосредственно имѣющееся содержаніе сознанія онъ безъ различія называетъ „ощущеніемъ“.

въ этой формулировкѣ Галлера (которую Гёте, какъ извѣстно, встрѣтилъ негодующей отповѣдью: „Natur hat weder Kern noch Schaale, alles ist sie mit einem Male“) ярко выражено символическое значеніе глубины или „нутра“, какъ представителя всего невѣдомаго и недоступнаго. Мы видимъ, однако, что, по меньшей мѣрѣ, въ своемъ буквальномъ смыслѣ скрытая глубина есть нѣчто, что̀ мы непосредственно имѣемъ, несмотря на недоступность (для непосредственнаго знанія) ея содержанія. Вмѣстѣ со всякимъ даннымъ, воспринимаемымъ въ пространствѣ вообще, мы сразу имѣемъ нѣчто, лежащее позади него и скрытое за нимъ. На этомъ примѣрѣ особенно хорошо видно, какъ можетъ непосредственно имѣться не-данное, скрытое, недоступное. Какъ трудны, спорны, сомнительны, напр., выводы діагностики—науки, которая по наружнымъ, „даннымъ“ признакамъ умозаключаетъ о явленіяхъ и процессахъ внутри человѣческаго тѣла! А между тѣмъ, нѣтъ ничего болѣе достовѣрнаго и самоочевиднаго, чѣмъ знаніе, что человѣческое тѣло за своими видимыми наружными покровами вообще скрываетъ въ себѣ какія-то реальности. И какъ бы трудно, иногда даже почти невозможно ни было въ нѣкоторыхъ случаяхъ узнать, что̀ именно скрывается въ глубинѣ—напр. изслѣдовать составъ центра земного шара, или процессы, совершающіеся внутри человѣческой головы, въ мозгѣ, во время умственной работы—это познаніе не рождаетъ для насъ изъ ничего новаго бытія, котораго мы были бы совершенно лишены до него, а только „раскрываетъ“, „обнаруживаетъ“ передъ нами то бытіе, которое въ скрытомъ видѣ, заслоненное отъ нашего взора, имѣлось у насъ и раньше. Обогащеніе знанія совершается черезъ заполненіе опредѣленностью области, которая въ неопредѣленной формы, въ качествѣ „чего-то неизвѣстнаго, здѣсь имѣющагося“, съ самаго начала была нашимъ достояніемъ.

3. Но самая возможность употребленія въ переносномъ, символическомъ смыслѣ понятія „глубины“ показываетъ, что ею, какъ и вообще наличностью пространственно-удаленнаго и „запредѣльнаго“, не исчерпывается вся область того, что, оставаясь неизвѣстнымъ, вмѣстѣ съ тѣмъ непосредственно „имѣется“ у насъ. Въ понятіи „лежащаго въ глубинѣ“,

„скрытаго внутри“ только съ особенной наглядностью обнаруживается это своеобразное сочетаніе близости, очевиднаго присутствія съ неизвѣстностью, непосредственной недоступностью. Помимо бытія, которое пространственно не „дано“ и вмѣстѣ съ тѣмъ непосредственно „имѣется“, мы имѣемъ совершенно аналогичное знаніе о бытіи, не данномъ во времени. Во времени намъ „дано“ въ строгомъ, точномъ смыслѣ только настоящее: „настоящее“, какъ показываетъ само его обозначеніе въ большинствѣ языковъ, есть предстоящее, присутствующее, praesens, le présent, Gegenwart; въ противоположность „прошедшему“—„ушедшему“, le passé, Vergangenheit, и будущему, какъ „грядущему“, l'avenir, т. е. „приближающемуся“ къ намъ; настоящимъ мы называемъ мигъ, въ который бытіе входитъ конкретно, какъ воспринимаемое, въ сознаніе, временную точку встрѣчи воспринимающаго съ воспринимаемымъ. Все, что воочію стоитъ передъ нашими глазами, существуетъ „теперь“, „сейчасъ“, „въ данный моментъ“. И если бы „даннымъ“ исчерпывалось все непосредственно намъ доступное, то мы имѣли бы только мигъ настоящаго, но не имѣли бы никакого понятія о прошедшемъ и будущемъ. А такъ какъ внѣ прошедшаго и будущаго нѣтъ вообще длительности и времени, такъ какъ само настоящее, въ качествѣ момента времени, мыслимо не иначе, какъ въ формѣ грани между прошедшимъ и будущимъ, то мы вообще не имѣли бы сознанія времени и бытія во времени—все равно, измѣняющагося во времени или неподвижно пребывающаго въ немъ. Между тѣмъ, какъ бы трудно ни было возстановить прошлое и предвосхитить будущее бытіе въ ихъ опредѣленности, т. е. знать въ точности, что именно было и будетъ, самое знаніе, что что-то вообще было и будетъ, что настоящимъ мигомъ не исчерпывается вся совокупность бытія, есть абсолютно самоочевидное знаніе, критеріемъ котораго также является немыслимость противоположнаго. Если, при указанныхъ выше условіяхъ, я внезапно поставленъ передъ портретомъ на красномъ фонѣ—не вѣдая, ни гдѣ я нахожусь, ни предшествовавшихъ явленій въ данномъ мѣстѣ—то я, конечно, не знаю, откуда взялся портретъ, принесенъ ли онъ только сюда или уже долгіе годы висѣлъ и будетъ еще долго висѣть здѣсь,

или даже—не есть ли онъ только оптическая иллюзія или галлюцинація, которая исчезнетъ реально въ моментъ, когда соотвѣтствующій образъ исчезнетъ изъ моего сознанія. Но я опять съ полной непосредственной достовѣрностью знаю нѣчто, что мнѣ никогда не было дано: этотъ образъ, стоящій предо мною въ данный мигъ, либо безгранично простирается на прошлое и будущее, т. е. вѣчно существовалъ и будетъ существовать, либо ограниченъ въ прошломъ или будущемъ или въ обоихъ направленіяхъ, т. е. нѣкогда возникъ и исчезнетъ, и тогда онъ возникъ не изъ абсолютнаго небытія и не обратится въ таковое, а смѣнилъ собою нѣчто иное, ему предшествовавшее и такъ же будетъ смѣненъ чѣмъ-то инымъ. Въ обоихъ случаяхъ содержаніемъ даннаго мига, или даннаго ограниченнаго промежутка времени, столь же мало исчерпывается все бытіе вообще, сколь мало оно исчерпывается даннымъ пространственнымъ полемъ: каждое данное мнѣ содержаніе ограниченнаго промежутка времени по обѣ стороны окружено безконечнымъ временемъ, которое заполнено чѣмъ-то, т. е. нѣкоторымъ неопредѣленнымъ бытіемъ. Какимъ бы образомъ я ни научался разбираться въ этомъ бытіи, т. е. доходить до его содержанія—возстановлять прошлое и предугадывать будущее,—знаніе, что прошлое и будущее бытіе вообще есть, имѣетъ для меня характеръ первичной, непосредственной самоочевидности. Содержаніе „даннаго“ мига мнѣ „дано“; но оно немыслимо иначе, чѣмъ какъ часть, моментъ безконечнаго невѣдомаго содержанія, простирающагося отъ него въ сторону прошлаго и будущаго, и, слѣдовательно, вмѣстѣ съ „даннымъ“ мигомъ я имѣю, какъ его самоочевидное условіе и основу, неданную мнѣ вѣчность.

Итакъ, все, что „дано“, дано только на фонѣ этихъ двухъ безконечностей—пространственной и временной. Все, что дано, есть здѣсь и теперь. Но вмѣстѣ со всякимъ „здѣсь“ и „теперь“ мы непосредственно „имѣемъ“ безконечное „тамъ“ и „тогда“. „Здѣсь“ и „теперь“ даны только, какъ часть, какъ незавершенный, подразумѣвающій и требующій продолженія отрѣзокъ этого абсолютнаго „тамъ“ и „тогда“,—какъ точка, опредѣленная координатами безконечной системы.

Эти двѣ безконечности—каковы бы ни были болѣе глубокія соотношенія между ними—обладаютъ еще однимъ общимъ признакомъ—непрерывностью. Всѣ разграниченія, которыя мы въ нихъ проводимъ, условны, какъ бы не проникаютъ въ ихъ подлинную глубь; какъ бы мы ни отдѣляли „это“ мѣсто отъ сосѣдняго, „этотъ мигъ“ отъ слѣдующаго, всѣ точки и миги слиты въ сплошное единство, непосредственно примыкаютъ другъ къ другу, нигдѣ нѣтъ ни малѣйшаго разрыва. Эта двойственная основа безконечна, слѣдовательно, не только экстенсивно, но и интенсивно, не только въ своемъ безгранично цѣломъ, но въ каждомъ ограниченномъ своемъ отрѣзкѣ. Всякое опредѣленное содержаніе, занимающее извѣстное мѣсто въ пространствѣ и времени, есть одновременно и часть безконечно-большаго цѣлаго, и безконечный комплексъ безконечно-малыхъ частицъ. Никакая совокупность „данныхъ“ опредѣленныхъ содержаній не исчерпываетъ собою всего непосредственно имѣющагося бытія не только потому, что за ея предѣлами имѣется еще безконечно многое, но и потому, что и въ ея собственныхъ предѣлахъ каждый мельчайшій отграниченный промежутокъ пространства и времени объемлетъ въ себѣ безконечно много неуловимаго содержанія. Все данное имѣетъ опредѣленную конечную величину; но всякая конечная величина есть и отрѣзокъ безконечно-большого цѣлаго, и сумма безконечно-малыхъ частей; поэтому вмѣстѣ съ каждой данной величиной и въ ней самой мы имѣемъ, какъ ея основу, неуловимую, не данную и вмѣстѣ съ тѣмъ непосредственно наличную безконечность въ этихъ двухъ направленіяхъ, самоочевидную возможность безграничнаго расширенія и суженія. Все данное есть въ этомъ смыслѣ произвольно фиксированный клочекъ, который мы какъ бы пытаемся,—но тщетно пытаемся—сдѣлать самодовлѣющимъ, т. е. обособить, отдѣлить отъ его непрерывной безконечной основы, все объемлющей и заполняющей собою. Въ силу этого любое данное указываетъ, какъ на свое условіе, на непосредственно имѣющуюся вмѣстѣ съ нимъ безконечно богатую, неисчерпываемую абсолютную полноту невѣдомаго содержанія.

4. Прежде, чѣмъ пойти дальше въ анализѣ природы

„имѣющагося“, мы должны учесть одно существенное возраженіе, которое—при господствующихъ привычкахъ мысли—здѣсь естественно представляется. Разборъ его будетъ содѣйствовать уясненію своеобразія этой новой, намѣчаемой нами, гносеологической категоріи.

Что наряду съ знаніемъ того, что „непосредственно дано“ мы имѣемъ вѣру въ нѣчто, лежащее за его предѣлами, — это настолько самоочевидно, что никѣмъ не можетъ быть отрицаемо. Но, можетъ быть, это есть именно только слѣпая вѣра? Что ручается намъ за ея истинность? Вѣдь и солипсизмъ и субъективный идеализмъ также не отрицаютъ, что за предѣлами непосредственно переживаемаго намъ мнится безконечная реальность, признавая послѣднюю, однако, лишь иллюзіей, субъективнымъ порожденіемъ сознанія. Въ чемъ гарантія, что эта „психологическая необходимость“ допускать что-то за предѣлами даннаго имѣетъ объективныя основанія? Мы уже видѣли, что опытная провѣрка здѣсь по существу невозможна: сколь бы часто отдѣльныя содержанія „имѣющагося“, „не-даннаго“, ни становились „данными“, ни входили въ сферу „даннаго“, въ этомъ своемъ переходѣ они уже теряютъ свой первоначальный характеръ; а „неданное“, какъ таковое, конечно, само не можетъ быть „дано“. Если многое, что сознавалось „тамъ“ и „тогда“, можетъ оказаться „здѣсь“ и „теперь“, то сами „тамъ“ и „тогда“, какъ таковыя, очевидно никогда не могутъ быть „здѣсь“ и „теперь“, т. е. обречены на вѣчную, недоступную для непосредственной близости, трансцендентность. Но мы уже указывали также, что критеріемъ достовѣрности „имѣющагося“ должна служить не его доступность „опытной“ провѣркѣ, а невозможность его отсутствія. Именно въ этомъ и заключается своеобразная непосредственность „имѣющагося“: оно очевидно въ силу невозможности противоположнаго, не будучи явно или актуально „дано“. Мы должны теперь съ полной ясностью развить содержаніе этого соображенія.

Прежде всего: почему непосредственно-данное, воочію присутствующее въ сознаніи, признается, въ качествѣ такового, абсолютно самоочевиднымъ, такъ что сомнѣніе въ немъ не только неосновательно, но и прямо нелѣпо? Отвѣтъ ясенъ:

потому, что противоположное немыслимо, ибо отрицаніе и сомнѣніе вообще мыслимы лишь въ отношеніи сложнаго, въ отношеніи связи понятій, и лишены всякаго смысла въ отношеніи непосредственнаго переживанія, какъ такового. Я могу сомнѣваться, напр., дѣйствительно ли данный реальный предметъ обладаетъ даннымъ цвѣтомъ, потому что здѣсь я имѣю нѣчто, что я подвожу подъ систему понятій—подъ понятія реальнаго предмета и опредѣленнаго его свойства; но я не могу сомнѣваться, напр., въ зеленомъ, какъ таковомъ, т. е. какъ оно непосредственно дано мнѣ и переживается мною. Отрицаніе и сомнѣніе въ отношеніи простой наличности или данности невозможно, повторяемъ, не въ томъ смыслѣ, что оно неосновательно, а въ томъ, что оно просто безсмысленно, т. е. есть пустая, неосуществимая логическая претензія. Но то же самое примѣнимо и къ описанной нами неопредѣленной наличности потенціально-даннаго или „имѣющагося“. Болѣе того, само „данное“ не допускаетъ отрицанія не поскольку оно есть опредѣленное, „такое-то“ данное, а поскольку оно, подобно „имѣющемуся“, есть простая наличность. Зеленое, стоящее предо мной, абсолютно достовѣрно не въ качествѣ зеленаго,—въ этомъ качествѣ, какъ мы выше видѣли, оно въ строгомъ смыслѣ совсѣмъ не дано мнѣ непосредственно,—а лишь въ качествѣ наличности, какъ таковой. Если я говорю, указывая на что-либо: „это—зеленое“, то тутъ можетъ быть мѣсто для сомнѣній; я могу сомнѣваться не только въ правильности словеснаго обозначенія, но и въ правильности самого логическаго отнесенія содержанія моего переживанія именно къ такой опредѣленности (напр. оттѣнокъ цвѣта между зеленымъ и синимъ можетъ быть съ большимъ или меньшимъ правомъ отнесенъ къ тому или другому цвѣту). Но если я просто констатирую, не фиксируя логически, переживаніе, какъ таковое: „вотъ это!“, то здѣсь я имѣю абсолютный предѣлъ всякаго сомнѣнія. Между такой неопредѣленной данностью и описанной нами невѣдомой наличностью остается, слѣдовательно, одно только различіе: первая есть нѣчто „такое-то“, нѣкоторая положительная и явная „данность“, вторая есть невѣдомое или абсолютное нѣчто, противоположное всякому „такому“ или „этому“; или, какъ мы

это раньше формулировали, первое дано, послѣднее имѣется, не будучи дано. Нельзя ли, признавая первое, отвергнуть или отрицать послѣднее? Достаточно попытаться сдѣлать это, чтобы увидѣть, что въ отношеніи этого „имѣющагося“ отрицаніе имѣетъ столь же мало смысла, какъ и въ отношеніи даннаго. Допустимъ на мгновеніе такое отрицаніе и попытаемся его выразить. Мы скажемъ тогда: за предѣлами стоящей передъ нами картины даннаго нѣтъ ничего. Допустимъ полную истинность этого положенія и отдадимъ себѣ только отчетъ въ томъ, что оно говоритъ. Если мы разумѣемъ пространственные предѣлы, то этимъ сказано, что картина даннаго со всѣхъ сторонъ окружена зіящей пустотой; если же дѣло идетъ о временныхъ предѣлахъ, то мы хотимъ сказать, что до и послѣ даннаго момента не было и не будетъ ничего, т. е. что данный, заполненный содержаніемъ мигъ окруженъ въ прошломъ и будущемъ пустой вѣчностью, въ которой ничего не бываетъ и не совершается. Пусть такъ; но не ясно ли, что и въ этомъ радикальномъ скептицизмѣ безконечная невѣдомая основа даннаго совсѣмъ не отрицается? Мы говоримъ: „за этими предѣлами не существуетъ ничего“, а должны мыслить какую-то безграничную бездну или пустынную вѣчность, т. е. во всякомъ случаѣ нѣчто положительное. Ясно, что сама попытка отрицать эту безконечную основу даннаго неосуществима; какъ только мы пытаемся точно формулировать отрицаніе, его остріе направляется на что-то иное, но никакъ не на саму эту основу, отъ которой оно, такъ сказать, неизбѣжно безсильно отскакиваетъ.

Здѣсь мы, однако, предвидимъ новое возраженіе. Пусть—скажутъ намъ—„невозможно“ отрицать эту основу; но эта „невозможность“ есть лишь невозможность представленія иного, а никакъ не логическая немыслимость. Безграничное пространство и время, и тѣмъ самымъ безграничное пространственно-временное бытіе, могутъ быть необходимыми (напр. прирожденными) представленіями, оставаясь однако „субъективными формами“ нашего сознанія. Ничто не мѣшаетъ намъ утверждать, что, хотя мы не въ силахъ отказаться отъ этихъ представленій, остается все же мыслимымъ, что имъ не соотвѣтствуетъ никакая реальность.

Намъ нѣтъ надобности, для отвода этого возраженія, углубляться въ вопросъ о различіи между „представленіемъ“ и „мышленіемъ“. Намъ достаточно для этого исходить изъ самоочевиднаго положенія: „мыслить“ что-либо несуществующимъ значитъ отрицать это „что-либо“ (или, по крайней мѣрѣ, допускать возможность его отрицанія). Слѣдовательно, несуществующимъ мыслимо лишь то, что логически доступно отрицанію, т.-е. въ отношеніи чего отрицаніе сохраняетъ свой логическій смыслъ. Но легко убѣдиться—внѣ всякой ссылки на наглядное представленіе, — что запредѣльное бытіе, т.-е. сама запредѣльность, какъ таковая, несовмѣстима съ отрицаніемъ. Вѣдь сама функція отрицанія, и ея послѣдній итогъ — предѣльное понятіе „ничто“ или „отсутствія“—становится впервые возможнымъ лишь въ силу того, что сознаніе, кромѣ даннаго или присутствующаго, имѣетъ просторъ и для иного; изъятіе, исключеніе всякаго содержанія предполагаетъ все же нѣчто, изъ чего можно вынуть или удалить это содержаніе. Если бы сознаніе дѣйствительно исчерпывалось непосредственно-даннымъ, явно присутствующимъ, то было бы непостижимо, откуда у насъ взялась та мысль, которую мы выражаемъ словами „нѣтъ“ или „ничто“; мы были бы, такъ сказать, обречены на вѣчное „да“—не въ его опознанномъ смыслѣ, который возможенъ лишь въ соотношеніи съ „нѣтъ“, а въ его непосредственности,—на простое безсильное, покорное принятіе, имѣніе того, что фактически намъ дано. Подобно тому, какъ въ практическомъ отношеніи къ средѣ отверженіе фактически наличнаго, недовольство имъ возможны только въ силу стремленія къ чему-то иному, такъ и въ теоретическомъ отношеніи къ бытію отрицаніе предполагаетъ представленіе объ „иномъ“, т.-е. потенціальное обладаніе инымъ. Отрицаніе можетъ быть либо отрицаніемъ одной опредѣленности въ отношеніи другой—„*А* не есть *В*“,—и тогда оно, конечно, предполагаетъ доступность сознанію обоихъ членовъ отношенія, либо же отрицаніемъ безусловнымъ, сужденіемъ отсутствія: „*А* нѣтъ“, и тогда оно предполагаетъ также субстратъ или основу, относительно которой отрицается *А*. „*А* нѣтъ“ значитъ: „въ составѣ бытія *А* не встрѣчается“; слѣдовательно, отрицая бытіе *А*, мы самымъ

смысломъ отрицанія предполагаемъ то бытіе, изъ состава котораго мы исключаемъ *A* или которое мы отрицаемъ въ отношеніи *A*. Но это бытіе, конечно, не равнозначно сферѣ „непосредственно-даннаго", а выходитъ за ея предѣлы: когда мы говоримъ „*A* не существуетъ", мы разумѣемъ изъятіе этого *A* изъ всего состава мыслимаго бытія, а отнюдь не изъ сферы даннаго. Такимъ образомъ, отрицательное сужденіе „*A* нѣтъ" равнозначно сужденію „*x* (неопредѣленное бытіе въ его цѣломъ) не есть *A*". Итакъ, *x*, неопредѣленная, непосредственно имѣющаяся „запредѣльность" есть условіе отрицанія чего бы то ни было; и отсюда ясна неприложимость отрицанія къ самому этому *x* [1]). Слѣдовательно, въ сужденіи „ничто за предѣлами непосредственно даннаго не существуетъ"—сужденіи, къ которому сводится попытка отрицанія запредѣльнаго или сомнѣнія въ немъ—подъ ничто мы должны разумѣть лишь то, что мы вообще можемъ разумѣть подъ этимъ терминомъ: именно нѣчто, лишенное всѣхъ опредѣленныхъ содержаній; но тогда отрицать наличность самого этого „нѣчто" значитъ отрицать само отрицаніе; замыселъ такого отрицанія подобенъ, напр., желанію выбросить изъ окна на дворъ... самъ дворъ. Это зналъ уже Демокритъ, когда высказалъ свое глубокомысленное и для исторіи науки столь важное сужденіе: „μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι".

Но именно это положеніе Демокрита, выражающее то, до чего мы теперь дошли, требуетъ дальнѣйшаго поясненія содержащейся въ немъ мысли. Взятое въ буквальномъ смыслѣ, оно какъ будто заключаетъ противорѣчіе. Какимъ образомъ ничто можетъ все же быть? Въ какомъ смыслѣ тому, что лишено всякаго опредѣленнаго содержанія, мы можемъ еще приписать бытіе? Если ничто есть нѣчто, лишенное всѣхъ содержаній, то это сужденіе обратимо: это нѣчто есть именно ничто. Очевидно, дѣло идетъ здѣсь не о простомъ опредѣленіи этого понятія въ его обычномъ зна-

[1]) Съ геніальной проницательностью и простотой это соотношеніе высказалъ Николай Кузанскій: „Negativa... praesupponit esse et negat. Id igitur esse, quod praesupponit, ante negationem est... Esse igitur quod negatio praesupponit utique aeternum est; est enim ante non esse". Dialogus de possest, Opera, Parisiis 1514, v. I, fo. 182b.

ченіи, а объ его объясненіи, которое содержитъ исправленіе этого ходячаго, непродуманнаго значенія. Итогъ нашихъ размышленій сводится къ тому, что абсолютное „ничто“ немыслимо. Смыслъ глубокаго демокритова положенія въ томъ и заключается, что т. наз. „ничто“ есть не абсолютное небытіе, а „пустота“, т.-е. нѣчто, хотя въ одномъ смыслѣ лишенное „содержанія“, въ другомъ смыслѣ все же сохраняющее положительное значеніе, т.-е. имѣющее нѣкоторыя опредѣленія. Въ самомъ дѣлѣ, пустое пространство, будучи лишено всякаго „эмпирическаго“ содержанія, заключаетъ въ себѣ все многообразіе и полноту возможныхъ геометрическихъ опредѣленій; и аналогичныя опредѣленія, конечно, присущи и „пустому времени“. Отрицаніе, выражаемое въ понятіи „ничто“ или „отсутствія“ имѣетъ всегда не абсолютное, а относительное значеніе.

Но этого мало. Непосредственная очевидность говоритъ намъ, что это „нѣчто“, сознаваемое за предѣломъ даннаго, не можетъ быть тождественно съ „ничто“ даже въ этомъ относительномъ смыслѣ. Это непосредственно явствуетъ изъ непрерывности содержанія. Абсолютныя границы картины даннаго ни только сами никогда не даны намъ, но и немыслимы: всякая граница предполагаетъ нѣчто ограничивающее за ея предѣлами. Граница есть понятіе относительное; она есть рубежъ между однимъ содержаніемъ и другимъ, черта, которая не только раздѣляетъ, но и связываетъ. Переходъ же отъ бытія къ небытію, отъ содержанія къ отсутствію содержанія есть нѣчто немыслимое и внутренне противорѣчивое: переходъ и переходъ къ чему-то (т.-е. къ какому-либо положительному содержанію) суть понятія равнозначныя. Поэтому невозможно не только абсолютное ничто, но и абсолютная пустота—пустое вмѣстилище или форма (пространственная или временная), не имѣющая никакого содержанія, мѣсто, въ которомъ нѣтъ ничего. Если пространство и время суть формы, выражающія неизбѣжность самого перехода отъ даннаго содержанія къ не-данному, то этотъ переходъ долженъ быть переходомъ къ чему-либо, и, слѣдовательно, этой пустой „формой“ не можетъ исчерпываться „имѣющееся“ за предѣлами даннаго. Иначе говоря: пространство и время, будучи не абсолютнымъ „ничто“, а опредѣленнымъ логическимъ со-

держаніемъ, вмѣстѣ съ тѣмъ немыслимы иначе, какъ въ качествѣ „формы“ или „вмѣстилища“ для какого-то иного содержанія, т.-е. въ качествѣ формъ сущаго, по содержанію своему не исчерпывающагося одной только „пустой“ формой. Само собою разумѣется, что эта общая необходимость содержанія совершенно не затрагиваетъ физической проблемы сплошности или прерывности матеріи. Она только свидѣтельствуетъ, что мыслимая въ этомъ отношеніи „пустота“ есть совсѣмъ не логическое, а чисто физическое понятіе. Физическая пустота есть отсутствіе матеріи или вообще физическаго субстрата; логическая пустота должна была бы быть отсутствіемъ всякаго содержанія, всякаго бытія вообще въ пространственной формѣ, и именно послѣднее немыслимо. Для физика пустота означаетъ, напр., проницаемость, отсутствіе задержекъ для дѣйствія силъ и т. п., но она столь же мало есть отсутствіе всякой рельности, сколь мало, напр., „душевная пустота“ означаетъ отсутствіе всякой психической жизни вообще. Съ другой стороны, геометрическая отдѣлимость пространственной формы отъ ея содержанія есть независимость ея отъ каждаго даннаго содержанія, или совмѣстимость съ любымъ содержаніемъ, но не независимость отъ всякаго содержанія вообще. Геометрическое пространство есть не „пустое“ пространство, а пространство, законы котораго независимы отъ качественныхъ различій въ заполняющемъ его содержаніи. Но всякая пространственность есть конкретно внѣположность, разлитость чего-то, какого-либо положительнаго содержанія. То же самое примѣнимо и къ временному фону „даннаго“ содержанія. Откуда взялось древнее убѣжденіе „ex nihilo nihil fit“? Возникновеніе и уничтоженіе не имѣютъ смысла, если не берутся въ относительномъ смыслѣ. Здѣсь опять-таки дѣло идетъ не о сохраненіи матеріи, или энергіи, или вообще какого-либо опредѣленнаго содержанія. Уяснить, какія стороны или части конкретнаго бытія сохраняются и какія – смѣняются, есть дѣло естествознанія. Но если бы даже все на свѣтѣ измѣнялось, если бы, по слову Гераклита, все текло и ничто не пребывало, то все же одно смѣнялось бы другимъ, и было бы немыслимо вообразить абсолютное рожденіе перваго содержанія и абсолютное исчезновеніе послѣдняго. Вся-

кое возникновеніе и уничтоженіе есть во всякомъ случаѣ смѣна, и время во всей его безграничности всегда наполнено чѣмъ-то. И если, какъ мы видѣли, вмѣстѣ съ даннымъ мигомъ мы сразу имѣемъ безгранично простирающуюся въ обѣ стороны связь прошедшаго съ будущимъ, то этотъ мигъ долженъ быть окруженъ не только вѣчностью вообще (хотя бы пустой), какъ мы говорили выше, но именно заполненной вѣчностью, ибо въ силу непрерывности любое содержаніе немыслимо иначе, какъ въ порядкѣ смѣны иного содержанія. Либо оно было и будетъ вѣчно, либо оно началось и кончится, и это значитъ, что въ прошломъ и будущемъ оно граничитъ съ инымъ содержаніемъ.

Отсюда видно, что понятіе ничто, которое есть крайнее выраженіе отрицанія, относительно не только въ томъ смыслѣ, что есть не абсолютное небытіе, а лишь отсутствіе заполненности, пустота, которая тѣмъ самымъ предполагаетъ наличность опустошеннаго вмѣстилища всякаго содержанія, т.-е. всеобъемлющую пространственно-временную форму; оно относительно еще и въ томъ смыслѣ, что никогда не можетъ распространиться на всю безъ изъятія совокупность содержанія, заполняющаго эту форму. „Ничто“ имѣетъ смыслъ лишь въ составѣ сужденія, въ отношеніи къ какому-либо опредѣленному содержанію или комплексу содержаній: „ничто не вѣчно подъ луною“, „nil admirari“ и т. п.; оно изъемлетъ изъ цѣлаго круга содержаній какую-либо отдѣльную опредѣленную черту, оно отрицательно характеризуетъ нѣкоторое положительное содержаніе. Уже Платонъ показалъ, что сужденіе небытія сводится всегда къ сужденію различія [1]). Напротивъ, „ничто“, какъ таковое, т.-е. образующее, безъ ограничивающаго его отнесенія къ опредѣленному содержанію, смыслъ чистаго тетическаго (экзистенціальнаго) сужденія („ничто не существуетъ“) есть безсмысленный звукъ; и слова древняго Парменида, что „не-сущее непостижимо (ибо неосуществимо) и невыразимо“ и что „внѣ сущаго мысль не найти—она изрекается въ сущемъ“ сохраняютъ всю свою силу, какъ самоочевидная логическая истина. Отсутствіе содержанія можетъ быть лишь отсутствіемъ ка-

[1]) Sophistes, 256E—257C.

кого-либо опредѣленнаго содержанія, а не всякаго содержанія вообще. Если мы раньше различали между „нѣчто", какъ отсутствіемъ опредѣленнаго содержанія, и „ничто", какъ отсутствіемъ всякаго содержанія, то мы видимъ, что это различіе отпадаетъ—но не въ силу тождества обоихъ понятій, а въ силу невозможности послѣдняго изъ нихъ. „Ничто" есть только „нѣчто", характеризованное—въ нѣкоторомъ, всегда ограниченномъ направленіи—отрицательно, т.-е. опредѣляемое отсутствіемъ въ немъ нѣкоторыхъ содержаній (въ связи съ неизбѣжно мыслимымъ присутствіемъ иныхъ содержаній). Возможна только одна противоположность понятія „даннаго" содержанія—и это есть понятіе „неопредѣленнаго, невѣдомаго содержанія"—понятіе нѣчто, x. Вмѣстѣ съ каждымъ даннымъ намъ „этимъ" мы имѣемъ „нѣчто", и отрицать послѣднее или считать его иллюзіей и одной вѣрой, невозможно потому, что въ примѣненіи къ этому понятію отрицаніе лишено смысла. Отрицать что-либо значитъ мысленно замѣнять его чѣмъ-либо инымъ: я могу отрицать, что данный предметъ „бѣлаго" цвѣта, потому что въ моемъ распоряженіи есть другіе цвѣта спектра; я могу отрицать протяженность души, потому что я могу выразить ея сущность въ иномъ предикатѣ; и что бы я ни отрицалъ—я отрицаю всегда одну опредѣленность и тѣмъ самымъ утверждаю другую (или возможность многихъ другихъ). Поэтому отрицаніе имѣетъ смыслъ всегда лишь въ отношеніи опредѣленнаго частнаго содержанія и лишено всякаго смысла въ отношеніи совокупности всѣхъ мыслимыхъ содержаній, въ отношеніи понятія „нѣчто" или „бытіе вообще"[1]).

Итакъ, тѣмъ, что мнѣ въ каждый моментъ „дано", какъ конкретный, стоящій передъ мною ограниченный комплексъ образовъ, не исчерпывается непосредственно очевидное знаніе; оно включаетъ въ себя также, въ качествѣ неотъемле-

[1]) Относительность отрицательнаго сужденія, т. е. логическая равнозначность его положительному сужденію съ соотвѣтственно-инымъ содержаніемъ хорошо показана, независимо другъ отъ друга, двумя современными авторами: Н. О. Лосскимъ въ статьѣ „Психологическая и логическая сторона положительныхъ и отрицательныхъ сужденій" въ журналѣ „Логосъ" 1912, и A. Reinach'омъ (Zur Theorie der negativen Urteile, Münchener Philosophische Abhandlungen, Leipzig 1911).

маго, вѣчно ему присущаго содержанія, то, что мы назвали „имѣющимся“—безграничное въ пространственно-временномъ смыслѣ неопредѣленное бытіе вообще. Это содержаніе, какъ таковое, нельзя назвать „смутнымъ“ (какъ думалъ Лейбницъ, впервые намѣтившій эту область). „Смутнымъ“ мы называемъ отдѣльное содержаніе (все равно, идетъ ли рѣчь о конкретномъ образѣ, или отвлеченномъ понятіи), въ которомъ грани, опредѣляющія его внутреннее многообразіе и его отличіе отъ окружающаго его „иного“, не сполна познаны нами, короче говоря, смутность есть неопредѣленность того, что должно быть опредѣленнымъ и отчасти уже опредѣлено. Поэтому тѣ отдѣльныя содержанія, которыя мы мыслимъ въ составѣ этой общей неопредѣленной основы и пытаемся извлечь изъ ихъ неопредѣленности, конечно, въ большей или меньшей мѣрѣ „смутны“ для насъ. Но сама неопредѣленная основа, самый фактъ бытія, есть нѣчто, въ отношеніи чего понятіе „смутности“ лишено смысла. Напротивъ, это бытіе, какъ таковое, именно въ своемъ качествѣ „бытія вообще“, при надлежащемъ вниманіи къ нему абсолютно ясно и можетъ быть познано во всѣхъ конституирующихъ его чертахъ.

5. Мы можемъ теперь сдѣлать шагъ впередъ и значительно упростить наше разсужденіе. Выше мы намѣтили сферу „имѣющагося“, какъ неотъемлемый отъ сознанія, т. е. неотмыслимый безграничный пространственно-временной фонъ, со всѣхъ сторонъ извнѣ окружающій и изнутри наполняющій картину даннаго. Этотъ фонъ мы признали, такимъ образомъ, двойственнымъ, т. е. имѣющимъ два направленія или измѣренія—пространственное и временное. Однако, можно показать, что съ гносеологической точки зрѣнія, т. е. для изслѣдованія отношенія между „имѣющимся“ и „непосредственно-даннымъ“, эта двойственность излишня: одно измѣреніе—именно временное—объемлетъ всѣ направленія сферы „имѣющагося“, и всѣ отношенія между „даннымъ“ и „имѣющимся“ могутъ быть сведены на отношенія временныя и выражены въ нихъ. Дѣло идетъ здѣсь не о какомъ-либо „выведеніи“ пространственности. Намъ нѣтъ надобности „устранять“ пространственность и сводить ее, какъ таковую, къ чему-либо иному. Достаточно показать, что то, что для

насъ въ пространственности существенно—именно, пространственность, какъ особая форма потенціальнаго обладанія „неданнымъ"—подчинено также временнымъ отношеніямъ и можетъ быть выражено въ нихъ.

Это вполнѣ очевидно. Смыслъ этого утвержденія заключается въ томъ, что всякое „тамъ" съ точки зрѣнія познающаго сознанія можетъ быть переведено на „тогда", всякая пространственная удаленность и запредѣльность выразима, какъ удаленность и запредѣльность временная (но не наоборотъ). Если въ моментъ, когда я пишу эти строки, Парижъ удаленъ отъ меня, такъ что никакое осуществимое въ данный моментъ воспріятіе не можетъ его достигнуть и охватить, то я говорю, что Парижъ существуетъ тамъ, гдѣ я его не воспринимаю; данному „здѣсь" я противопоставляю „имѣющееся" за его предѣлами, лишь потенціально мнѣ доступное „тамъ". Но вѣдь то же самое соотношеніе я могу выразить и такъ, что Парижъ существуетъ тогда, когда я его не воспринимаю (именно теперь, въ настоящій моментъ). И когда я увижу снова Парижъ, то вмѣстѣ съ пространственной удаленностью исчезнетъ и временная: онъ войдетъ одновременно и въ сферу моего „здѣсь", и въ сферу моего „теперь". Иначе говоря, его пространственная удаленность отъ меня въ настоящій моментъ гносеологически равносильна его отсутствію въ моихъ воспріятіяхъ во временномъ промежуткѣ между воспріятіями.

Два момента должны быть отмѣчены въ этой сводимости пространственной запредѣльности къ временной. Во-первыхъ,—и это самое существенное—пространственная запредѣльность можетъ быть сведена къ особому измѣренію времени: именно, наряду съ непосредственно-недоступнымъ мнѣ „прошедшимъ" и „будущимъ", я имѣю еще одно измѣреніе времени, которое лишь отчасти, но отнюдь не сплошь объемлется моимъ воспріятіемъ, т. е. въ которомъ также есть запредѣльное: это есть настоящее, соотношеніе одновременности. Лишь малая часть „настоящаго" мнѣ дана; за его предѣлами я мыслю или „имѣю" непосредственно недоступную мнѣ по содержанію, безконечную сферу всего того, что „есть" одновременно съ этимъ даннымъ мигомъ, и въ эту сферу входитъ именно все, пространственно удален-

ное отъ меня [1]). Во-вторыхъ, знаніе объ этомъ запредѣльномъ единовременно сущемъ, поскольку рѣчь идетъ не о простомъ „имѣніи“ самой неопредѣленной основы бытія за предѣлами воспринятаго, а о какомъ-либо опредѣленномъ ея содержаніи, опирается на знаніе, осуществляемое въ направленіи прошлаго и будущаго. Единовременно сущее запредѣльное въ своихъ содержаніяхъ, конечно, не дано мнѣ непосредственно. Каковы бы ни были тѣ умозаключенія, на основаніи которыхъ мы познаемъ эти содержанія, во всякомъ случаѣ ясно, что опорными точками здѣсь служатъ нѣкоторыя воспріятія, которыя или были актуально осуществлены въ прошломъ, или мыслятся возможными въ будущемъ, или соединяютъ въ себѣ оба эти признака—осуществленность въ прошломъ съ осуществимостью въ будущемъ. Существованіе недоступнаго мнѣ въ настоящій моментъ Парижа я знаю, съ одной стороны, потому, что я самъ прежде видѣлъ его; мысленно углубляясь въ это прошлое, затѣмъ мысленно же пройдя обратно промежутокъ времени между этимъ прошлымъ и настоящимъ и будучи убѣжденъ, что городъ Парижъ непрерывно существовалъ въ продолженіе всего этого промежутка, я тѣмъ подтверждаю свое допущеніе существованія Парижа въ настоящій моментъ, когда онъ мнѣ не данъ (и если бы за этотъ промежутокъ времени случилось что-либо, нарушившее это длительное существованіе, напр. землетрясеніе, разрушившее городъ, то мое допущеніе оказалось бы ложнымъ). Или же (предполагая опять-таки это непрерывное существованіе во времени) я уношусь

[1]) Конечно, въ извѣстномъ условномъ смыслѣ можно сказать вмѣстѣ съ Когеномъ (Logik der reinen Erkenntniss, стр. 168), что единовременность есть не модусъ времени, а измѣреніе, выходящее за предѣлы времени, именно поскольку подъ временемъ мы будемъ разумѣть чистую смѣну. Этимъ, однако, отнюдь не устраняется тѣснѣйшая связь между отношеніями единовременности и послѣдовательности; и если цѣнность опредѣленія зависитъ отъ его научной плодотворности, то мы не только вправѣ, но и обязаны остановиться на такомъ опредѣленіи времени, при которомъ въ его составъ входитъ и отношеніе единовременности, какъ это уясняется тотчасъ же ниже. Ср. Гуссерля, различающаго три „горизонта“ времени: „das Vorhin“, „das Nachher“ и „die Gleichzeitigkeit“ (Ideen zu einer reinen Phänomenologie etc. Jahrbuch für Phänomenologie, 1913, стр. 164—165).

мысленно въ будущее, когда я смогу снова увидать Парижъ, напр. представляю себѣ, что я могу, проѣхавъ по желѣзной дорогѣ опредѣленное число часовъ или дней, увидать Парижъ; отсчитывая затѣмъ обратно время отъ этого будущаго до настоящаго, я возвращаюсь къ настоящему моменту и утверждаю существованіе въ немъ Парижа. Или, наконецъ, оба измѣренія—черезъ прошлое и черезъ будущее—одинаково участвуютъ въ этомъ опредѣленіи содержанія недоступнаго мнѣ настоящаго. Если дѣло идетъ не о длительномъ непрерывномъ существованіи, а о событіи, которое въ данный моментъ произошло вдали отъ меня и которое, слѣдовательно, я не могъ воспринять въ прошломъ и не смогу также воспринять въ будущемъ, то знаніе въ данный же моментъ объ этомъ событіи (оставляя въ сторонѣ явленія телепатіи и всякаго рода непосредственное усмотрѣніе) возможно лишь въ той формѣ, что я исхожу изъ опредѣленнаго момента прошлаго, когда я непосредственно воспринималъ причину этого явленія, отсчитываю опредѣленный промежутокъ времени, необходимый для осуществленія разсматриваемаго событія, и на этомъ основаніи утверждаю, что событіе произошло въ данный моментъ: такъ инженеръ, зажегшій шнуръ мины, знаетъ моментъ, когда вдали отъ него произойдетъ взрывъ; иного способа знать о томъ, что въ данный моментъ совершается вдали отъ меня, не существуетъ. Одновременность двухъ пространственно удаленныхъ явленій никогда не дана непосредственно: если одно изъ нихъ я непосредственно воспринимаю, то другое я знаю либо въ моментъ его совершенія, на основаніи изложеннаго вычисленія опредѣленнаго промежутка времени отъ воспринятаго же прошлаго, либо же только заднимъ числомъ, напр. получивъ извѣстіе о происшедшемъ явленіи и отсчитавъ назадъ, въ прошлое, соотвѣтствующій промежутокъ времени отъ момента полученія извѣстія. Всегда опредѣленіе момента времени для пространственно удаленнаго бытія совершается черезъ двойное опредѣленіе чисто временнаго измѣренія (отъ прошлаго къ настоящему и обратно, или отъ настоящаго къ прошлому и обратно, или отъ настоящаго къ будущему и обратно, или, наконецъ, отъ настоящаго къ будущему, и, по истеченіи этого времени, т. е. по наступленіи этого будущаго, отъ

этого новаго настоящаго къ прошлому) [1]). Такимъ образомъ, опредѣленіе того, что именно совершается или есть въ настоящемъ, поскольку рѣчь идетъ о пространственно удаленномъ отъ меня, логически всегда зависитъ отъ опредѣленія того, что было и будетъ; проникновеніе въ эти удаленныя

[1]) Главная философская цѣнность современной физической теоріи, извѣстной подъ именемъ „принципа относительности“, заключается именно въ разъясненіи этого положенія, что единовременность пространственно удаленныхъ другъ отъ друга явленій не дана непосредственно, а есть результатъ сложнаго опредѣленія времени, въ составъ котораго входятъ всѣ посылки, на которое опирается опредѣленіе времени. Отсюда сами собой уясняются и другіе философскіе выводы этой теоріи: 1) неключительная трудность опредѣленія единовременности для движущихся въ отношеніи другъ друга системъ; 2) неизбѣжность порочнаго круга, если, при систематическомъ измѣреніи самого времени, мы уже должны исходить изъ признанія единовременности какихъ-либо пространственно-отдаленныхъ моментовъ; 3) необходимая соотносительность въ измѣреніи пространства и времени и 4) зависимость осуществимаго ихъ измѣренія отъ быстрѣйшаго, доступнаго намъ физическаго движенія, именно распространенія свѣта. Всѣ эти выводы совершенно независимы отъ правильности „принципа относительности“, какъ физической теоріи, т. е. поскольку онъ опирается на извѣстные опыты Майкельсона и др., которые эмпирически показали несостоятельность старой механической теоріи. Что „принципъ относительности“, будучи кореннымъ переворотомъ въ физико-механической картинѣ міра (по сравненію съ которымъ, по словамъ Планка, неэвклидова геометрія есть „дѣтская игрушка“, и который сравнимъ только съ коперниканскимъ переворотомъ), вмѣстѣ съ тѣмъ не означаетъ никакого философскаго переворота въ самихъ понятіяхъ пространства и времени, ибо касается лишь ихъ измѣренія и самъ опирается на понятіе абсолютнаго времени—это хорошо показано въ работахъ Gercke („Ueber den Sinn der absoluten Bewegung der Körper“ Sitzungsber. d. Bayr. Akad. d. Wissensch. Math.-physik. Klasse 1912) и Frischeisen-Köhler'a („Das Zeitproblem“ въ Jahrbücher der Philosophie, 1913). Съ другой стороны, „принципъ относительности“, исходя изъ естественныхъ задачъ математическаго измѣренія, выражаетъ связь между пространственнымъ и временнымъ измѣреніемъ, главнымъ образомъ, въ формѣ зависимости опредѣленій времени отъ пространственныхъ опредѣленій (это особенно ярко выступаетъ въ извѣстномъ докладѣ Минковскаго, гдѣ „время“ объявляется четвертымъ измѣреніемъ „пространства“, однозначность же пространственныхъ опредѣленій признается „непоколебимой“), тогда какъ съ философской точки зрѣнія именно движеніе времени есть непосредственная основа, на которую опирается всякое опредѣленіе единовременныхъ пространственныхъ отношеній.

содержанія настоящаго возможно лишь черезъ проникновеніе въ прошлое и будущее. Поскольку рѣчь идетъ не о пространственно удаленномъ, а о содержаніяхъ настоящаго момента, недоступныхъ мнѣ по своей скрытости, но находящихся здѣсь же, т. е. въ глубинѣ самого поля воспріятія, правда, возможно прямое проникновеніе, на основаніи извѣстныхъ законовъ сосуществованія, т. е. безъ мысленнаго движенія въ прошлое и будущее; какъ напр., когда, по видимому мною дыму, я умозаключаю, что здѣсь же въ настоящій моментъ есть (невидимый по своей скрытости) огонь. Но и здѣсь послѣдняя провѣрка этого допущенія будетъ заключаться въ томъ, что я черезъ нѣкоторое время увижу самъ огонь (потому ли, что я перемѣню зрительное поле, напр. подойду поближе, или потому, что огонь сильнѣе разгорится) или же слѣды его (напр. пожарище), и это усмотрѣнное мною содержаніе (или, въ послѣднемъ случаѣ, его причину) отнесу обратно въ прошлое къ моменту усмотрѣнія дыма. Такимъ образомъ, провѣрка всякаго опредѣленія непосредственно не даннаго, всякаго заполненія сферы „имѣющагося“ опредѣленнымъ содержаніемъ—въ какихъ бы направленіяхъ и измѣреніяхъ это „имѣющееся“ ни стояло само по себѣ, т. е. онтологически, къ сферѣ „даннаго“—есть отнесеніе опредѣленныхъ содержаній къ опредѣленнымъ моментамъ времени; и всякое опосредствованное знаніе единовременнаго есть лишь косвенный итогъ знанія о размѣщенности содержаній въ линіи времени, т. е. объ ихъ длительности и порядкѣ ихъ временной смѣны.

Что гносеологически пространственное соотношеніе между „имѣющимся“ и „даннымъ“ подчинено временному и объемлется имъ,—что, говоря словами Канта (впрочемъ, нѣсколько двусмысленными), пространство, какъ форма „внѣшняго опыта“, объемлется временемъ, какъ формой „всякаго опыта вообще“,—это легко объяснимо и безъ болѣе глубокаго анализа понятій пространства и времени, отъ котораго мы здѣсь должны отказаться. Вѣдь самъ процессъ „воспріятія“—точнѣе говоря, процессъ перехода какого-либо содержанія изъ сферы „имѣющагося“ въ сферу „даннаго“—есть временной процессъ; и въ какихъ бы направленіяхъ отъ насъ ни лежало недоступное намъ „запредѣльное“, всѣ эти

измѣренія преодолѣваются, въ конечномъ итогѣ, теченіемъ времени, которое одно лишь способно ввести содержанія „запредѣльнаго“ въ сферу воспринимаемаго или „даннаго“. Поэтому съ точки зрѣнія воспринимающаго сознанія и его отношенія къ непосредственно не даннымъ содержаніямъ всѣ удаленности объемлются удаленностью временной, всѣ пути отъ даннаго къ неданному измѣряются временемъ ихъ прохожденія. Это не значитъ, конечно, что единовременность вообще не есть самостоятельное измѣреніе, а цѣликомъ, какъ таковая, сводима къ измѣренію послѣдовательности. Напротивъ, мы имѣемъ здѣсь два самостоятельныхъ измѣренія времени, каждое изъ которыхъ столь же мало можетъ быть сведено на другое, сколь мало каждое изъ трехъ измѣреній пространства можетъ быть сведено на остальныя или „выведено“ изъ нихъ. Но подобно тому, какъ трехмѣрное пространственно можетъ быть проицировано на двумѣрное, такъ и двумѣрное время не только можетъ быть проицировано, но и неизбѣжно, по указаннымъ основаніямъ, проицируется на одномѣрное, т. е. на отношеніе послѣдовательности. Началомъ, нулевой точкой этой системы координатъ служитъ „настоящее“ въ узкомъ смыслѣ слова, какъ „предстоящее“, воочію присутствующее, сама „данность“; отъ нея ближайшимъ образомъ идетъ линія послѣдовательности, въ сторону прошлаго и будущаго. Но и мигъ настоящаго не ограниченъ узкими предѣлами „даннаго“; въ себѣ самомъ онъ содержитъ безграничность, и это есть линія единовременности. Но измѣреніе ея, т. е. проникновеніе въ ея содержаніе, будучи само процессомъ временнымъ, т. е. двигаясь по линіи временной послѣдовательности, неизбѣжно требуетъ проицированія единовременности на послѣдовательность, и лишь черезъ сочетаніе моментовъ смѣны и длительности въ линіи временной послѣдовательности, мы вскрываемъ содержаніе сосуществованія.

6. Такимъ образомъ, идеальная доступность намъ всего неданнаго, потенціальная наличность, присутствіе всего отсутствующаго коренится въ послѣднемъ итогѣ въ одномъ высшемъ условіи: въ обозримости для насъ самого времени. Поскольку „сознаніе“ есть совокупность „даннаго“, оно подчинено времени — оно есть потокъ смѣняющихся

образовъ (и всякихъ иныхъ переживаній, которыя, въ чемъ бы они не заключались, во всякомъ случаѣ протекаютъ во времени, т. е. подчинены ему). Но поскольку „даннымъ“ не исчерпывается все, доступное намъ,—поскольку мы потенціально владѣемъ всей безграничной совокупностью содержаній, запредѣльныхъ „данному“,—не сознаніе подчинено времени, а, напротивъ, время подчинено сознанію. Тотъ самоочевидный фактъ, что мы вообще имѣемъ идею времени, свидѣтельствуетъ, что мы возвышаемся надъ временемъ; а идеальная безграничность доступнаго намъ времени означаетъ, что въ насъ или у насъ есть что-то вообще внѣвременное. Мы сразу и съ полной непосредственностью объемлемъ время во всей его безграничности, т. е. мы непосредственно погружены въ вѣчность, живемъ въ ней, и „съ точки зрѣнія вѣчности“ оріентируемся во временныхъ соотношеніяхъ.

Совершенно ясно, что этотъ моментъ „внѣвременности“ или „вѣчности“ неотмыслимъ и образуетъ первую самоочевидную основу сознаванія чего бы то ни было. Мы уже видѣли, что все „данное“ дано только въ связи съ неданнымъ, на фонѣ имѣющагося, и невозможно внѣ отношенія къ этому своему продолженію. Поэтому требованіе признавать непосредственно очевиднымъ только потокъ актуально-данныхъ, имманентныхъ переживаній внѣ связи ихъ съ чѣмъ-либо „трансцендентнымъ“ содержитъ внутреннее противорѣчіе. Вѣдь возможность обозрѣть въ цѣломъ даже самъ этотъ потокъ имманентно данныхъ содержаній, т. е. констатировать его, предполагаетъ способность знать трансцендентное. Въ отношеніяхъ настоящаго мига прошлое этого потока уже есть нѣчто неданное, т. е. трансцендентное. Если бы намъ было доступно только имманентно-данное, то мы были бы, такъ сказать, съ головой погружены въ настоящій мигъ, не имѣли бы никакого понятія о жизни сознанія, которая, протекая во времени, требуетъ для своего обозрѣнія возвышенія надъ временемъ. Крайній идеализмъ и солипсизмъ, послѣдовательно продуманный, неизбѣжно долженъ быть солипсизмомъ момента [1]). Но такой солипсизмъ момента вну-

[1]) Выраженіе Л. Е. Габриловича въ статьѣ „О крайнемъ солипсизмѣ“ Вопр. Фил. и Псих. т. 112, мысли которой близко соприкасаются съ соображеніями настоящей главы. Ср. также Л. М. Лопа-

тренне противорѣчивъ: ибо понятіе момента есть не что иное, какъ понятіе грани, отдѣляющей два протяженія времени— прошедшее и будущее—и немыслимо внѣ понятія времени, какъ цѣлостнаго потока. Такимъ образомъ, само понятіе „имманентно-даннаго" немыслимо иначе, какъ въ отношеніи къ трансцендентному: „настоящій моментъ" и его актуально-воспринятое содержаніе столь же мало возможны внѣ отношенія ко всему потоку времени и, слѣдовательно, къ объемлющей его вѣчности, сколь мало островъ мыслимъ внѣ отношенія къ окружающей его водѣ.

Отсюда объясняется и третье (наряду съ пространственнымъ и временнымъ), логически самое существенное выхожденіе за предѣлы непосредственно даннаго — выхожденіе, необходимо имѣющееся во всякомъ знаніи. Мы имѣемъ въ виду моментъ внѣвременности, присущей любому содержанію знанія. Мы видѣли выше (гл. I, 5), что всякое понятіе уже выходитъ за предѣлы имманентно-даннаго, и что даже въ сужденіи съ максимумомъ имманентности, напр. въ сужденіи: „здѣсь (непосредственно передъ моимъ взоромъ въ данный моментъ) что-то красное", въ самомъ понятіи „краснаго" содержится указаніе на запредѣльную моему воспріятію вѣчность. Это есть какъ бы третье измѣреніе „запредѣльности" или, лучше сказать, логически первое его измѣреніе, ибо внѣ его невозможно вообще никакое знаніе, а слѣдовательно и знаніе пространственнаго и временного запредѣльнаго. Откуда мы беремъ право на этотъ трансцензусъ? Отвѣтъ, конечно, ясенъ самъ собою: внѣвременность есть первичная, логически неустранимая черта сознанія — черта, внѣ которой невозможно было бы и обладаніе имманентнымъ, т. е. мигомъ настоящаго. Ибо если настоящее мыслимо лишь, какъ грань между прошедшимъ и будущимъ, т. е. предполагаетъ всю безконечность временного потока, то эта безконечность въ свою очередь немыслима иначе, какъ если она обозрѣвается, т. е. имѣется сразу. Это непосредственное обладаніе единствомъ всей безконечности времени и есть не что иное, какъ внѣвременность. Внѣвременность,

тина, „Ученіе о душѣ по даннымъ внутренняго опыта" въ сборникѣ „Духъ и матерія" подъ ред. Ѳ. Страхова и его же „Положительныя задачи философіи", т. II, стр. 295 и сл.

конечно, не тождественна безконечной длительности во времени; но она и не отдѣлена отъ временного потока такъ, чтобы она не имѣла никакой связи съ нимъ, никакого отношенія къ нему: она есть именно непосредственно, сразу имѣющееся у насъ единство бытія, единая основа всего временнóго. Это есть первичная основа всякой вообще трансцендентности: наряду съ непосредственно даннымъ, т. е. съ имманентно-переживаемымъ матеріаломъ настоящаго мига, мы столь же непосредственно имѣемъ вѣчность, какъ единство всего мыслимаго бытія въ цѣломъ. Это единство, съ одной стороны, входитъ, какъ таковое, въ составъ всякаго сознанія, и въ его лицѣ мы всегда и первичнымъ, неустранимымъ образомъ возвышаемся надъ уровнемъ непосредственно даннаго; и съ другой стороны, это единство, именно въ силу того, что оно возноситъ насъ надъ уровнемъ даннаго момента, открываетъ передъ нами весь безграничный просторъ запредѣльнаго данному моменту временного—а слѣдовательно, и пространственнаго—бытія.

7. Отсюда открывается возможность новаго уясненія вопроса объ отношеніи между „имманентнымъ“ и „трансцендентнымъ“, между „находящимся въ сознаніи“ и „бытіемъ внѣ и независимо отъ сознанія“. Что мы называемъ такимъ „подлиннымъ“, „независимымъ отъ насъ бытіемъ“? Какъ бы ни расходились мнѣнія по вопросу о его познаваемости или непознаваемости, возможности или невозможности, во всякомъ случаѣ, подъ понятіемъ бытія независимаго отъ насъ, „отъ сознанія“, всѣ одинаково разумѣютъ такое бытіе, которое, „дано“ ли оно намъ или нѣтъ, не исчерпывается этой данностью. Другими словами, бытіе подлинное есть то, которое продолжаетъ существовать тамъ и тогда, гдѣ и когда оно не воспринимается (причемъ въ виду уясненной нами сводимости всякаго „тамъ“ къ „тогда“ — отношеніе „тамъ, гдѣ“ можетъ быть опущено). Моя зубная боль (въ качествѣ чистаго переживанія) существуетъ только „въ моемъ сознаніи“, потому что въ моментъ, когда я перестаю ее чувствовать, она перестаетъ и существовать: ея бытіе и ея воспринимаемость есть одно и то же. Сѣверный полюсъ земли я считаю—все равно, по праву или нѣтъ—существующимъ „независимо отъ меня“, ибо я мыслю его существующимъ и тогда,

когда я его не воспринимаю. Столь же „реально“, „независимо отъ меня“, для меня существуютъ всѣ вообще вещи матеріальнаго міра; ибо я увѣренъ, что все это продолжаетъ существовать, когда я его не воспринимаю. Далѣе, то, что никогда фактически не было воспринято—атомы, центръ земли, физіологическіе процессы, совершающіеся въ моемъ мозгѣ въ то время, когда я обдумываю эту мысль — признается „самостоятельно существующимъ“ въ томъ же самомъ смыслѣ независимости отъ воспріятія. И наконецъ, въ этомъ же состоитъ и смыслъ „независимаго“ бытія всего внѣвременносущаго — независимости содержанія напр. геометрической истины отъ ея опознанія: ибо я мыслю ее имѣющей силу всегда, т. е. и тогда, когда я ее не сознаю. Мы видимъ: то, что называется „независимымъ отъ сознанія бытіемъ“ есть не что иное, какъ содержанія, которыя, въ смыслѣ нашей терминологіи, „имѣются“ у насъ, не будучи намъ даны. Или слово „независимое отъ насъ бытіе“ есть безсмысленный звукъ, или оно означаетъ всю сферу того, что выходитъ за предѣлы „даннаго“ и въ этомъ смыслѣ недоступно намъ и отсутствуетъ у насъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ, во всей этой недоступности и отдаленности, непосредственно у насъ имѣется. Итакъ, это бытіе, съ одной стороны, дѣйствительно „независимо отъ насъ“, ибо тотъ фактъ, что въ опредѣленный моментъ оно „воспринимается“ нами, „дано“ намъ, не только не исчерпываетъ его существа, но даже совершенно безразличенъ для него: порядокъ, въ какомъ то или иное содержаніе является нашему взору, есть нѣчто внѣшнее для самого бытія, какъ такового, и даже то, что никогда не воспринимается, можетъ тѣмъ не менѣе существовать. Съ другой стороны, это, совершенно „независимое отъ насъ“ бытіе вмѣстѣ съ тѣмъ есть наше достояніе: оно входитъ въ сферу того, что мы имѣемъ, и если оно не всегда можетъ быть воспринято, то потенціально оно всегда при насъ и у насъ; мысль наша охватываетъ все сущее и во всякое мгновеніе, можетъ уловить и, по крайней мѣрѣ, пытаться— съ бо́льшимъ или меньшимъ успѣхомъ—раскрыть для насъ и отдаленное прошлое и будущее, и пространственно самое далекое отъ насъ, и то, что по самому существу своему есть вѣчно, т. е. объемлетъ всю безграничность бытія.

Такимъ образомъ, подъ „трансцендентнымъ предметомъ" мы разумѣемъ бытіе, которое, будучи трансцендентно воспріятію и образуя для него „невѣдомое запредѣльное", вмѣстѣ съ тѣмъ имманентно внѣвременной (и, слѣдовательно, время-объемлющей) мысли и въ силу этой имманентности непосредственно предстоитъ ей, именно въ качествѣ запредѣльнаго всякому воспріятію и потому скрытаго содержанія безграничнаго бытія. Мы достигаемъ, такимъ образомъ, точки зрѣнія, которая преодолѣваетъ саму противоположность между имманентнымъ и трансцендентнымъ и тѣмъ самымъ открываетъ возможность объяснить оба понятія.

Мы должны теперь изслѣдовать, какъ, съ точки зрѣнія достигнутыхъ нами результатовъ, обрисовывается отношеніе между сознаніемъ и бытіемъ.

Глава IV.

Сознаніе и бытіе. Понятіе абсолютнаго бытія.

Οὗτος νοῦς καὶ νοητὸν ἅμα, ὥστε δύο ἅμα. εἰ δὲ δύο, δεῖ τὸ πρὸ τοῦ δύο λαβεῖν. εἰ οὖν μήτε νοῦς μήτε νοητὸν εἴη, τί ἂν εἴη; ἐξ οὗ ὁ νοῦς καὶ τὸ σὺν αὐτῷ νοητὸν φήσομεν.... ὑπερβεβηκὸς τοῦτο τὴν νοῦ φύσιν τίνι ἁλίσκοιτο ἐπιβολῇ ἀθρόᾳ; πρὸς ὃ δεῖ σημᾶναι, ὅπως οἷόν τε· τῷ ἐν ὁμοίῳ φήσομεν.

ἓν ἄρα οὕτω νοῦς καὶ τὸ νοητὸν καὶ τὸ ὂν καὶ πρῶτον ὂν τοῦτο.

Плотинъ, Ennead. III, 8, 9; V, 3, 5.

1. Размышленія предыдущей главы ближайшимъ образомъ приводятъ насъ къ слѣдующимъ результатамъ.

Рѣшеніе вопроса о трансцендентности и имманентности предмета знанія зависитъ отъ того, что мы будемъ разумѣть подъ сознаніемъ. Предметъ, какъ мы видѣли, въ одномъ смыслѣ имманентенъ, въ другомъ—трансцендентенъ. Слѣдовательно, возможны два совершенно различныхъ понятія сознанія, которыя должны быть строго различаемы и смѣшеніе которыхъ, очевидно, является источникомъ многихъ противорѣчій и безвыходныхъ трудностей въ теоріи знанія. Подъ сознаніемъ, во-первыхъ, мы можемъ разумѣть совокупность даннаго, комплексъ актуально переживаемаго, какъ такового, выдѣленный изъ его связи съ „имѣющимся“, запредѣльнымъ и взятый просто какъ самодовлѣющая, замкнутая реальность потока впечатлѣній. Въ этомъ смыслѣ все остальное—прошлое и будущее, какъ и пространственно удаленное—словомъ, все, въ данный моментъ „отсутствующее“, не вмѣщающееся въ потокъ впечатлѣній и воспріятій, находится „внѣ сознанія“; и поскольку мы мыслимъ о немъ, мы его противопоставляемъ, именно какъ отсутствующее, тому, что̀ дано, что̀ актуально наполняетъ наше сознаніе; это „отсутствующее“ можетъ, конечно, при извѣстныхъ условіяхъ „войти въ сознаніе“, т. е. быть воспринятымъ и актуально пережитымъ,

но пока оно отсутствуетъ, его именно нѣтъ въ сознаніи, оно лежитъ внѣ его, за его предѣлами. Правда, сама мысль о неданной реальности тоже входитъ въ составъ переживанія; но она входитъ въ него, именно въ качествѣ мысли, т. е. опредѣленнаго переживанія, напр. мелькнувшаго образа, пріятныхъ или непріятныхъ чувствъ, ему сопутствующихъ, какихъ-либо органическихъ ощущеній и т. п. Въ этомъ смыслѣ не только воспріятія, но и воспоминанія, образы фантазіи и пр. входятъ въ составъ „непосредственно даннаго“, но не по тому, къ чему они относятся, не по своимъ предметамъ, а по тому, что они суть, какъ переживанія даннаго момента. Если я представляю себѣ Наполеона, то самъ Наполеонъ, какъ реальная личность, находится, конечно, „внѣ моего сознанія“: онъ жилъ сто лѣтъ тому назадъ, мое сознаніе живетъ теперь; онъ имѣлъ длительную и безмѣрно богатую жизнь, для меня же теперь онъ живетъ лишь то мгновеніе, которое я посвящаю мысли о немъ; въ слѣдующее мгновеніе я занятъ чѣмъ-нибудь другимъ, и онъ уже не существуетъ для меня. То, что̀ мнѣ въ этомъ смыслѣ дано, есть не самъ Наполеонъ, а „образъ“ его, представившійся мнѣ сейчасъ, чувства, которыя я при этомъ пережилъ, и т. п. Точно такъ же напр. мысль о вѣчности, въ качествѣ мысли, можетъ быть мнѣ „дана“ и въ этомъ смыслѣ входитъ въ составъ моего сознанія наряду съ образами преходящихъ вещей; но дана мнѣ, конечно, не „сама вѣчность“, которая, очевидно, ни въ какое мгновеніе моей жизни вмѣститься не можетъ, а именно мысль о ней, впечатлѣніе, переживаемое въ этотъ моментъ, смутный образъ чего-то грандіознаго, безмѣрнаго, непоколебимаго и т. п. Если я искусственно выдѣлю всѣ эти образы, впечатлѣнія, чувства, разорву ихъ естественную, непосредственно навязывающуюся связь съ тѣмъ, что̀ они означаютъ, на что̀ они указуютъ внѣ самихъ себя, то я получу понятіе „сознанія“ въ отличіе отъ того, къ чему сознаніе относится, какъ къ реальности, лежащей за ея предѣлами. Сознаніе въ этомъ смыслѣ есть, слѣдовательно, потокъ актуальныхъ переживаній, какъ таковыхъ.

Съ другой стороны, подъ „сознаніемъ“ я могу разумѣть не только актуально переживаемое, какъ таковое, но и то, къ

чему оно относится, на что оно указываетъ внѣ себя. Все „данное“, какъ было указано, дано на почвѣ не даннаго, „имѣющагося“; картина „даннаго“ естественно связана съ своимъ продолженіемъ—съ неданнымъ безграничнымъ фономъ; содержаніе, актуально заполняющее сознаніе въ каждый данный моментъ, непрерывно слито съ тѣмъ, что находится за его предѣлами, и потому сразу и непосредственно воспринимается не какъ таковое, не какъ только имманентное содержаніе, а какъ знакъ отсутствующаго „иного“. Одновременно и непосредственно вмѣстѣ съ воспріятіемъ „даннаго“ мы имѣемъ не-данное, и эта связь такъ тѣсна, что нужна трудная работа анализа, чтобы отдѣлить, напр., образъ письменнаго стола, въ данный моментъ конкретно стоящій въ моемъ сознаніи, отъ не-даннаго мнѣ „стола“, какъ длительной реальной вещи, не вмѣщающейся ни въ какой образъ; ибо столъ, какъ непрерывную длительную реальность я потенціально имѣю непосредственно и въ тотъ же моментъ, когда мнѣ актуально данъ текучій „образъ стола“, измѣняющійся или исчезающій съ каждымъ поворотомъ головы. Поэтому столь же естественно, какъ первое понятіе сознанія, намъ навязывается и второе его понятіе, согласно которому въ составъ сознанія входитъ не только актуально данное, какъ таковое, но вмѣстѣ съ нимъ и всѣ содержанія, потенціально доступныя сознанію. Моя мысль свободно облетаетъ все міросозданіе, погружается въ отдаленное прошлое, гадаетъ о будущемъ; нѣтъ ничего на свѣтѣ, что было бы ей абсолютно недоступно. Не есть ли поэтому все на свѣтѣ также ея достояніе, не входитъ ли все мыслимое вообще въ составъ сознанія? Если въ одномъ смыслѣ, напр., то, что было до моего рожденія, очевидно лежитъ за предѣлами моего сознанія, которое, какъ реальный потокъ актуальныхъ впечатлѣній и переживаній, само возникло только съ момента моего рожденія, то, въ другомъ смыслѣ, я все же идеально „имѣю“ это прошлое, я могу его познать, и, слѣдовательно, мое сознаніе простирается и на него. Въ этомъ смыслѣ сознаніе объемлетъ все бытіе безъ изъятія, и границы его намѣчены быть не могутъ, ибо за предѣлами мыслимаго, очевидно, невозможно допустить, т. е. мыслить еще что-либо. Вообразить себѣ бытіе, которое находилось бы „внѣ“ созна-

нія въ этомъ послѣднемъ смыслѣ, очевидно, невозможно—не потому, что внѣ его мы уже ничего больше не можемъ познать (въ этомъ случаѣ еще было бы все же мыслимо за его предѣлами какое-то невѣдомое бытіе)—а потому, что въ примѣненіи къ этому сознанію слово „внѣ“ вообще лишено всякаго смысла.

Поэтому, подъ бытіемъ „внѣ сознанія“ или „независимымъ отъ насъ“ мы можемъ разумѣть только бытіе, которое, входя въ составъ сознанія во второмъ смыслѣ, находится за предѣлами сознанія въ первомъ смыслѣ—реальность, которая у насъ „имѣется“, не совпадая съ потокомъ актуально переживаемаго и не объемлемая имъ. Сознаніе „большое“ и „малое“—какъ мы могли бы ихъ назвать—суть какъ бы два круга, изъ которыхъ меньшій помѣщается внутри большаго. При этомъ содержанія меньшаго круга, вмѣщаясь въ него, т. е. будучи имманентными ему, въ качествѣ актуальныхъ переживаній,—въ качествѣ содержаній знанія необходимо мыслятся вошедшими въ него изъ „большого круга“ и уходящими назадъ въ послѣдній [1]); и помимо этихъ содержаній, въ составѣ большого круга

[1]) Могло бы показаться, что, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыя изъ содержаній „малаго сознанія“ должны мыслиться внѣ отношенія къ „большому кругу“, т. е. какъ содержанія, бытіе которыхъ исчерпывается ихъ имманентной наличностью въ „нашемъ сознаніи“: напр., галлюцинаціи, а также—согласно распространенному мнѣнію—содержанія ощущеній и т. п. Но выше (въ гл. I) уже было показано, что никакое опредѣленное содержаніе знанія не можетъ быть въ этомъ смыслѣ имманентнымъ, такъ какъ означаетъ отнесеніе имманентнаго матеріала къ внѣвременнымъ опредѣленностямъ и связямъ, по самому существу своему не могущимъ вмѣститься въ временное переживаніе. Если мы въ извѣстномъ смыслѣ, конечно, принуждены отрицать „объективную реальность“ за нѣкоторыми содержаніями, различая въ этомъ смыслѣ „кажущееся“ отъ „реальнаго“, напр. „звонъ въ ушахъ“ отъ звонка въ дверь и т. п., то этимъ мы лишь изъемлемъ такое содержаніе изъ состава того, что мы зовемъ „внѣшней дѣйствительностью“; на ряду съ этимъ тотъ же „звонъ въ ушахъ“, во-первыхъ, въ качествѣ звука вообще, т. е. своеобразной опредѣленности, занимаетъ опредѣленное мѣсто въ объективной системѣ внѣвременныхъ опредѣленностей, и, во-вторыхъ, есть объективно-реальный фактъ той системы дѣйствительности, которая объемлетъ и психическое бытіе (такъ „звонъ въ ушахъ есть, конечно, реальный фактъ, весьма существенный, напр. для

мыслится еще безграничная полнота всѣхъ остальныхъ содержаній, не проступающихъ изъ него въ „малый кругъ“. Такимъ образомъ, съ одной стороны, мы отнюдь не замкнуты предѣлами „малаго круга“, потокомъ актуально воспринимаемаго, какъ таковымъ; напротивъ, черезъ него мы всегда направлены на то, что лежитъ за его предѣлами, на независимую отъ нашего („малаго“) сознанія реальность и въ большей или меньшей степени способны познавать ее. Въ этомъ заключается правда реализма (трансцендентнаго объективизма). Но, съ другой стороны, эта „реальность“, будучи независимой отъ смѣны актуальныхъ „воспріятій“, вмѣстѣ съ тѣмъ объемлется „большимъ кругомъ“, входитъ въ составъ нашего сознанія (именно „большого“); и не только познаваемость, ни даже и мыслимость чего-либо, выходящаго за предѣлы сознанія въ этомъ послѣднемъ смыслѣ, есть нѣчто внутренне-противорѣчивое. Въ этомъ заключается правда объективнаго идеализма (имманентнаго объективизма).

2. Но на этомъ мы не можемъ остановиться. Изъ изложеннаго слѣдуетъ, что каждое изъ указанныхъ двухъ понятій сознанія само по себѣ недостаточно, и что лишь черезъ сочетаніе обоихъ возможно оріентироваться въ проблемѣ „трансцендентнаго“. Въ этомъ не было бы никакихъ трудностей, если бы каждое изъ этихъ понятій было мыслимо независимо отъ другого, т. е. если бы сознаніе въ цѣломъ складывалось какъ бы изъ двухъ относительно самостоятельныхъ слоевъ, такъ что уясненіе гносеологической проблемы сводилось бы къ простому различенію и суммированію этихъ слоевъ. Фактически, однако, дѣло обстоитъ сложнѣе. Сознаніе въ цѣломъ есть не механизмъ, а организмъ, не сумма указанныхъ двухъ своихъ частей, а столь неразрывное и внутренне-слитное ихъ единство, что каждая изъ этихъ частей предполагаетъ другую и немыслима внѣ отношенія къ ней. Мы стоимъ, такимъ образомъ, передъ задачей выработать единое понятіе сознанія, и уяснить роль, которую

опредѣленія здоровья человѣка и т. п.); и въ обоихъ этихъ смыслахъ его бытіе не исчерпывается его данностью, т. е. онъ тоже дошелъ до „малаго круга“ изъ области „большого“. Только въ качествѣ неопредѣлимаго переживанія, въ качествѣ „имманентнаго матеріала знанія“ его бытіе исчерпывается его наличностью въ „маломъ“ сознаніи.

въ немъ или въ отношеніи его играетъ моментъ трансцендентнаго.

Если мы обратимся, прежде всего, къ тому, что мы назвали „малымъ сознаніемъ“, т. е. къ сознанію, какъ потоку актуальныхъ переживаній, то ясно, что сознаніе въ этомъ смыслѣ не только за своими предѣлами предполагаетъ „трансцендентный фонъ“, но и несетъ его въ себѣ самомъ и неразрывно связано съ нимъ. Сравненіе съ двумя кругами, изъ которыхъ одинъ объемлетъ другой, въ этомъ отношеніи недостаточно. „Малое“ сознаніе—потокъ актуальныхъ переживаній—не только окружено фономъ „имѣющагося“, но и какъ бы изнутри пропитано имъ. Если мы выше различали эти два сознанія, какъ сознаніе, погруженное во время и протекающее въ немъ, съ одной стороны, и сознаніе, объемлющее время и возвышающееся надъ нимъ, съ другой,— то мы должны сказать, что сознаніе въ первомъ смыслѣ вообще немыслимо, какъ обособленная сфера. Само понятіе потока содержитъ въ себѣ указаніе на объемлющее его единство; иначе потокъ разбился бы на отдѣльныя капли, вмѣсто „сознанія“ мы имѣли бы лишь его мгновенныя состоянія; и даже это сравненіе неточно: такъ какъ потокъ въ данномъ случаѣ есть по самому существу своему неразрывное единство, то отдѣльныя „капли“ его мыслимы только въ немъ, какъ части непрерывнаго единства, а не внѣ его. Внѣ сознанія времени, т. е. внѣ возвышенія надъ временемъ, нѣтъ вообще сознанія, даже „мгновеннаго“. Сознаніе, какъ временной потокъ, неотдѣлимо отъ своего „русла“— отъ внѣвременной своей основы: оно есть по самому существу своему потокъ, объемлющій самъ себя; движеніе не только сочетается въ немъ съ объемлющимъ его единствомъ и постоянствомъ—но оно и возможно только, какъ движеніе въ единомъ, на почвѣ высшаго единства. Чтобы иллюстрировать это отношеніе проникнутости „малой сферы“ „большою“, можно было бы сравнить его съ отношеніемъ отграниченной части пространства къ пространству въ цѣломъ. Подобно тому, какъ всякая геометрическая фигура мыслима только на почвѣ пространства вообще, и не только внѣшнимъ образомъ окружена пространствомъ, но и цѣликомъ погружена въ него, и въ себѣ самой, т. е. даже въ

своей ограниченной сферѣ, заключаетъ тотъ синтезъ, который лежитъ въ основѣ пространственности, какъ таковой—такъ и „малое сознаніе", сознаніе, какъ потокъ актуальныхъ переживаній, въ себѣ самомъ заключаетъ ту сверхвременную основу, въ силу которой становится доступной и необходимой и запредѣльная ему сфера. Это не значитъ, что намѣченное нами различіе между сферой имманентныхъ образовъ и сферой, объемлющей также то трансцендентное, на что эти образы указываютъ, теряетъ всякое значеніе; напротивъ, потокъ актуальныхъ переживаній, и безграничная область объективнаго бытія, косвенно доступная намъ черезъ этотъ потокъ, суть явственно разныя области. Но въ качествѣ такихъ реально различныхъ, логически отдѣлимыхъ областей, относящихся другъ къ другу, какъ часть къ цѣлому, это суть области уже въ предѣлахъ самого всеобъемлющаго бытія, на почвѣ самой универсальной внѣвременной основы. Сознаніе, какъ потокъ актуальныхъ переживаній, есть, такъ сказать, особая область бытія, которую мы можемъ противопоставить бытію самихъ предметовъ. Это есть вполнѣ правомѣрное психологическое понятіе: если мы уже съ самаго начала стоимъ въ сферѣ самого бытія, то въ ней мы можемъ выдѣлить текучій комплексъ актуальныхъ данныхъ отъ того, что существуетъ внѣ этихъ данныхъ. Лишь въ психологіи, наукѣ, изучающей процессы сознанія, какъ реальные предметы въ ряду другихъ предметовъ, т. е. какъ часть системы бытія—мы можемъ выдѣлить потокъ переживаній отъ всего, что въ сознаніи имѣетъ отношеніе къ запредѣльному. Но съ точки зрѣнія непосредственнаго знанія это есть производная абстракція, предполагающая то, отъ чего мы здѣсь абстрагируемся; сознаніе для себя самого никогда не можетъ быть простой совокупностью переживаній, а въ каждомъ малѣйшемъ своемъ содержаніи заключаетъ отношеніе направленности на запредѣльное. Поэтому, исходя изъ этого понятія сознанія, невозможно объяснить его отношеніе къ самому „большому кругу"; всякая попытка взять его исходной точкой въ теоріи знанія ведетъ къ ложному кругу, къ достаточно уже выяснившейся въ современной гносеологіи порочности „психологизма".

Гносеологически допустимо только такое понятіе созна-

нія, которое въ себѣ уже содержитъ отношеніе къ трансцендентному: сознаніе въ этомъ смыслѣ есть потокъ актуальныхъ переживаній, объединенный сверхвременнымъ единствомъ и тѣмъ самымъ уже содержащій въ себѣ самомъ отношеніе къ своему запредѣльному. Сознаніе по существу есть „интенціональность“, переживаніе, состоящее не въ какой-либо простой наличности извѣстныхъ отграниченныхъ состояній, а въ направленности на иное, запредѣльное. Различіе между сознаніемъ, какъ совокупностью актуальныхъ переживаній, и внѣ его стоящимъ предметнымъ бытіемъ уже производно и опирается на единственно возможное первичное понятіе сознанія, какъ направленности. Сознаніе въ этомъ смыслѣ есть не „кругъ“—все равно, „малый“ или „большой“,—а скорѣе сравнимо съ пучкомъ лучей, который, исходя изъ одной точки, расширяется въ безграничность, и, ничего не замыкая въ себѣ, потенціально все захватываетъ.

Но съ уясненіемъ этого понятія сознанія вмѣстѣ съ „малымъ“ сознаніемъ преобразуется и то понятіе которое мы выше назвали „большимъ сознаніемъ“. Съ одной стороны, сознаніе, какъ потокъ актуальныхъ переживаній, само, какъ мы видѣли, содержитъ въ себѣ направленность на запредѣльное, отношеніе къ нему, такъ что это „запредѣльное“—сфера „большого сознанія“—соучаствуетъ, въ качествѣ особаго момента, въ составѣ уже уяснившагося намъ понятія сознанія, какъ потока, направленнаго на запредѣльное. Съ этой точки зрѣнія „большое сознаніе“, въ качествѣ сознанія, становится какъ бы излишнимъ, ибо запредѣльное дано, въ извѣстномъ смыслѣ присутствуетъ уже для „малаго сознанія“,—при надлежащемъ уясненіи природы послѣдняго, и только въ этой формѣ оно вообще присутствуетъ въ нашемъ сознаніи. Ибо, если бы мы допустили, что „запредѣльное“ дано сверхъ того еще въ иной, актуальной формѣ и въ этомъ смыслѣ образуетъ содержаніе „большого сознанія“, то мы запутались бы въ томъ самомъ противорѣчіи, которое мы усмотрѣли въ ученіи о „сознаніи вообще“ и его отношеніи къ индивидуальному сознанію: именно, было бы необъяснимо, затѣмъ намъ нужно (и какъ возможно) еще „направляться“ на то самое, что уже дано намъ актуально. Поэтому мы не имѣемъ никакого основанія удвоять сознаніе, и въ качествѣ

единственнаго „сознанія“ должны брать именно потокъ актуальныхъ переживаній, отнесенный къ сверхвременному единству и направленный на него. Съ другой стороны, это понятіе сознанія само по себѣ недостаточно для разъясненія цѣлостнаго гносеологическаго комплекса. Вѣдь, какъ намъ уже приходилось указывать (гл. II, 4), сама „направленность“ сознанія требуетъ объясненія, ибо логически предполагаетъ наличность, доступность намъ—внѣ и независимо отъ акта направленности—того, на что сознаніе направлено. Для того, чтобы сама эта направленность была возможна, мы должны имѣть ту сферу, на которую сознаніе направлено, уже не въ формѣ направленности на нее, а совершенно непосредственно, какъ нѣчто, имѣющееся у насъ и при насъ въ абсолютной формѣ, независимо отъ всякаго акта усмотрѣнія, устремленія, направленности. Слѣдовательно, то, что мы называли „большимъ сознаніемъ“, все же должно отличаться отъ сознанія „малаго“,—но не своимъ объемомъ, не тѣмъ, что оно вообще включаетъ въ себѣ нѣчто, чего нѣтъ въ „маломъ“ сознаніи (ибо и послѣднее, какъ мы видѣли, немыслимо внѣ отношенія къ запредѣльному и въ этомъ смыслѣ включаетъ его въ себя), а своей формой, своей качественной или модальной природой. Мы должны имѣть запредѣльное не въ формѣ цѣли, къ которой мы стремимся, а въ формѣ прочнаго, уже готоваго, устойчиваго обладанія — иначе у насъ не было бы и стремленія къ нему, ибо не къ чему было бы стремиться. Если сознаніе есть пучокъ лучей, направляющихся въ безконечность и потенціально охватывающихъ его, то это движеніе безграничнаго расширенія, хотя и содержитъ въ себѣ отношеніе къ безграничному пространству — или, вѣрнѣе, именно потому, что содержитъ это отношеніе — не тождественно съ самимъ пространствомъ, а предполагаетъ его, какъ свое условіе. Мы должны, такимъ образомъ, имѣть сверхвременное единство не только какъ моментъ трансцендентнаго въ нашемъ сознаніи, но и какъ абсолютно имманентную наличность, которая, однако, не была бы погружена въ потокъ актуальныхъ данныхъ сознанія, а возвышалась надъ нимъ.

3. Суть дѣла сводится къ тому, что понятіе „сознанія“—въ томъ единственномъ смыслѣ, въ которомъ оно не заклю-

чаетъ противорѣчія — есть необходимо понятіе члена отношенія. Въ этомъ состоитъ послѣдній источникъ недостаточности всѣхъ монистическихъ теорій знанія, кладущихъ въ основу единства понятіе сознанія: ибо, когда то, къ чему сознаніе относится, какъ къ своему противочлену, включается въ составъ самого сознанія, то этимъ уничтожается и самъ противочленъ, а вмѣстѣ съ нимъ и соотносительное ему понятіе сознанія. Логическая структура такихъ понятій (понятій „члена отношенія“) отличается вообще тѣмъ, что они, съ одной стороны, немыслимы внѣ отношенія къ своему противочлену и въ этомъ смыслѣ включаютъ его въ свое „содержаніе“, но, съ другой стороны, не исчерпываютъ его, а характеризуютъ лишь односторонне, т. е. предполагаютъ внѣ себя какъ другой членъ отношенія, такъ и само отношеніе въ цѣломъ. Такъ, понятіе „отца“ предполагаетъ понятіе „дѣтей“ и отношенія къ дѣтямъ, въ той формѣ, что, съ одной стороны, отношеніе „отцовства“ есть признакъ въ содержаніи самого этого понятія, и, съ другой стороны, все отношеніе въ цѣломъ, какъ и его противочленъ („дѣти“) не исчерпываетъ своего значенія тѣмъ, что оно есть признакъ понятія „отца“, а наоборотъ, послѣднее понятіе возможно только, какъ производное отъ общаго отношенія „отцовства“, объемлющаго какъ „отца“, такъ и „дѣтей“. Обычно монистическія теоріи знанія признаютъ понятіе „сознанія“ не однимъ членомъ соотношенія, а всѣмъ отношеніемъ въ цѣломъ, т. е. связью двухъ членовъ („сознающаго“ и „сознаваемаго“). Но мы видѣли, что при такомъ пониманіи либо „сознаваемое“ теряетъ свой характеръ трансцендентности, т. е. независимости отъ отношенія къ сознающему, либо же эта трансцендентность (поскольку она признается) становится необъяснимой; это значитъ, что „сознаваемое“ есть „противочленъ“ не только „сознающему“, но и самому „сознанію“, т. е. что именно понятіе „сознанія“ есть понятіе члена отношенія. Сознаніе есть потокъ актуальныхъ переживаній, въ себѣ самомъ несущій отношеніе къ своему потустороннему, устремленность на „сознаваемое“. Сознаваемое, въ качествѣ сознаваемаго, конечно, входитъ въ составъ сознанія, подобно тому, напр., какъ наличность дѣтей и обладаніе ими входитъ къ составъ жизни „отца“; но подобно тому, какъ

отцовство возможно лишь, если отецъ имѣетъ внѣ себя дѣтей, какъ самостоятельныя существа, имѣющія свою собственную жизнь внѣ личности и жизни самого „отца“, такъ и обладаніе сознаваемымъ предполагаетъ, что сознаваемое не исчерпывается своимъ отношеніемъ къ сознанію. Но когда мы имѣемъ дѣло съ такими понятіями, разъясненіе ихъ требуетъ восхожденія отъ каждаго изъ двухъ членовъ отношенія къ природѣ самого объемлющаго ихъ отношенія, какъ цѣлаго. Другими словами, отношеніе, а съ нимъ и каждый изъ его членовъ, только тогда понято, когда мы постигнемъ его природу, какъ абсолютное начало, логически предшествующее бытію обоихъ его членовъ въ отдѣльности: отношеніе между двумя членами предполагаетъ ту основу, въ которой еще нѣтъ дѣленія на два члена, но на почвѣ которой необходимо должно возникнуть это дѣленіе.

Поэтому понятіе сознанія не можетъ быть высшимъ понятіемъ, послѣдней основой теоріи знанія. Сознаніе, какъ направленность, какъ членъ отношенія, предполагаетъ за своими предѣлами что-то иное, внѣ отношенія къ которому оно было бы само невозможно; слѣдовательно, это „иное“ должно имѣться у насъ само по себѣ, а не черезъ посредство сознанія. Мы видѣли, что основа предметности есть сфера „имѣющагося“, та вѣчность, которую мы непосредственно имѣемъ. Но мы видимъ теперь, что наша первоначальная формулировка, въ силу которой эта сфера имѣющагося есть не что иное, какъ часть или моментъ сознанія — именно какъ содержаніе „большого сознанія“ — недостаточна. Въ качествѣ „содержанія“ сознанія (правда, специфическаго, именно „трансцендентнаго“ содержанія) эта сфера принадлежитъ къ потоку сознанія, какъ его противочленъ; если же мы ее, какъ таковую, назовемъ въ свою очередь содержаніемъ „большого сознанія“, то мы запутаемся въ противорѣчія, присущія „имманентному объективизму“, ибо сознаніе вообще не можетъ быть самодовлѣющимъ понятіемъ, а всегда предполагаетъ бытіе сознаваемаго внѣ себя. Слѣдовательно, то, что мы назвали „большимъ сознаніемъ“, совсѣмъ не есть сознаніе. Съ другой стороны, само собою разумѣется, что эта сфера, какъ таковая, не можетъ мыслиться удаленной отъ насъ, трансцендент-

ной намъ вообще: напротивъ, она есть ближайшее, тѣснѣйшимъ, неотъемлемымъ образомъ слитое съ нами наше достояніе. Если „предметъ“ необходимо мыслится трансцендентнымъ „сознанію“, если и его основа — сфера „имѣющагося“ — не совпадаетъ съ сознаніемъ и въ этомъ смыслѣ трансцендентна ему, то эта сфера — независимо отъ своего отношенія къ сознанію — вмѣстѣ съ тѣмъ для насъ абсолютно имманентна. Какъ это возможно? Казалось бы, здѣсь ставится совершенно неразрѣшимая и даже противорѣчивая задача. Нужно какъ будто подглядѣть, каково то, что есть независимо отъ нашего созерцанія его,—нужно что-то увидать, не глядя.

4. Загадка кажется неразрѣшимой, а между тѣмъ вся загадочность отношенія вытекаетъ только изъ одного глубоко укоренившагося предвзятаго мнѣнія—изъ допущенія, что наша жизнь, наше бытіе, все имманентное намъ есть сознаніе и входитъ въ составъ сознанія. Именно это допущеніе потребовало незаконныхъ расширеній понятія сознанія, которыя все же не привели къ цѣли, ибо, какъ бы ни расширять сознаніе, за его предѣлами всегда стоитъ то „иное“, къ которому оно относится, и которое, слѣдовательно должно быть намъ доступно само по себѣ, т. е. внѣ сознанія. Въ силу этого же укоренившагося предвзятаго мнѣнія, быть можетъ, покажется парадоксальнымъ то единственное рѣшеніе, которое навязывается здѣсь съ принудительной силой и есть не гипотеза, а простое констатированіе самоочевиднаго соотношенія. А именно, то сверхвременное единство въ которомъ мы усмотрѣли основу отношенія сознанія къ „предмету“, какъ таковое, дано намъ не въ формѣ сознанія, а въ формѣ **бытія**. Мы сознаемъ это единство, т. е. наше сознаніе можетъ направляться на него, только потому, что независимо отъ потока актуальныхъ переживаній, образующаго жизнь нашего сознанія, мы есмы сверхвременное единство, мы пребываемъ въ немъ и оно въ насъ. Первое, что есть, и что, слѣдовательно, непосредственно очевидно, есть не сознаніе, а само сверхвременное бытіе. Это бытіе есть, конечно, не „предметное“, „трансцендентное“ бытіе, бытіе, котораго мы должны достигать, до котораго мы должны косвеннымъ путемъ доходить: это есть абсолютное

бытіе, внѣ котораго нѣтъ ничего и которое есть не трансцедентное, а абсолютно имманентная основа всякой трансцедентности. Оно имманентно въ строжайшемъ, абсолютномъ смыслѣ слова, какъ любое „переживаніе“, актуально присутствующее у насъ и въ насъ, но, въ отличіе отъ имманентныхъ переживаній сознанія, которымъ противостоитъ трансцендентное и которыя мыслимы лишь въ отношеніи къ послѣднему, имманентность этого бытія есть основа, на почвѣ котораго, въ качествѣ производной двойственности, возникаетъ различіе между „имманентнымъ“ (въ узкомъ смыслѣ слова) „содержаніемъ сознанія“ и „трансцендентнымъ (предметнымъ) бытіемъ“. Это бытіе, слѣдовательно, не противостоитъ сознанію, какъ чуждая, посторонняя область, а, напротивъ, объемлетъ его въ себѣ: оно есть основа какъ потока актуальныхъ переживаній сознанія, такъ и всего, что необходимо мыслится за его предѣлами. Поэтому-то нѣтъ никакой надобности какимъ-то контрабандным путемъ, не глядя, тайкомъ увидать это бытіе, ибо нѣтъ вообще надобности—болѣе того, нѣтъ даже возможности—искать то, что вѣчнымъ и неотъемлемымъ образомъ есть при насъ и въ насъ.

Если мы выше различали „данное“ отъ „имѣющагося“ „актуальную“ наличность отъ „потенціальной“, то здѣсь, въ лицѣ „абсолютнаго бытія“ мы имѣемъ послѣднюю основу отношенія между тѣмъ и другимъ; ибо то и другое суть соотносительныя части этого абсолютнаго бытія.

„Актуально“ мнѣ „дано“ то, что не только вообще принадлежитъ къ абсолютному бытію, но вмѣстѣ съ тѣмъ вошло въ потокъ сознанія, т. е. что не только внѣвременно есть у меня, но и во времени переживается мною; „потенціально“ я „имѣю“ всю остальную сферу, объемлемую сверхвременнымъ бытіемъ; само же бытіе, какъ таковое, не „дано“ мнѣ, въ томъ смыслѣ, что входитъ въ потокъ сознанія, но и не только „потенціально имѣется“ у меня, въ томъ смыслѣ, что лежитъ за предѣлами этого потока и только образуетъ цѣль, къ которой я стремлюсь, или задній фонъ, на почвѣ котораго протекаетъ сознаніе, а въ строжайшемъ смыслѣ есть у меня и со мною: оно не только принадлежитъ мнѣ, но и принадлежитъ ко мнѣ, или, точнѣе говоря: я при-

надлежу къ нему. Ибо „я“ есть именно потокъ сознанія; и этотъ потокъ есть часть того всеобъемлющаго единства, которое есть въ абсолютной, первичной и самоочевидной формѣ.

Это понятіе абсолютнаго бытія, какъ непосредственно, т. е. черезъ себя самое, а не черезъ посредство сознанія, имманентной намъ сферы, кажется парадоксальнымъ лишь потому, что подъ понятіемъ бытія мы привыкли всегда мыслить предметное бытіе; предметное же бытіе, какъ это само собою ясно, можетъ быть намъ дано или присутствовать у насъ, лишь когда мы его сознаемъ. Предметное бытіе по самому своему опредѣленію есть именно противочленъ, внѣ себя предполагающій отношеніе къ нему перваго члена, именно направленное на него сознаніе; предметное бытіе есть именно бытіе, которое какъ бы ждетъ своего уясненія извнѣ, отъ кого-то другого, чѣмъ оно само, т. е. которое предполагаетъ внѣ себя взоръ, направленный на себя. У насъ, однако, дѣло идетъ не объ этомъ предметномъ бытіи, т. е. не о бытіи объекта, а о томъ бытіи, которое возвышается надъ противоположностью между субъектомъ и объектомъ и объемлетъ ее въ себѣ. Если мы называемъ его бытіемъ, т. е. отличаемъ отъ сознанія, то это—не въ томъ смыслѣ, чтобы оно имѣло сознаніе внѣ себя, а лишь въ томъ смыслѣ, что понятіе сознанія неадэкватно ему, будучи обозначеніемъ лишь одного изъ двухъ моментовъ, въ единствѣ которыхъ состоитъ сущность абсолютнаго бытія. Абсолютное бытіе есть, слѣдовательно, не бытіе для другого, а чистое бытіе-для-себя, но такое бытіе для себя, которое предшествуетъ раздвоенію на субъектъ и объектъ и есть абсолютно единое въ себѣ и для-себя-бытіе, жизнь, непосредственно сама себя переживающая. Поэтому оно необходимо имманентно себѣ самому, а тѣмъ самымъ и намъ—такъ какъ мы непосредственно въ немъ соучаствуемъ.

Чтобы лучше разъяснить вскрытое нами основное гносеологическое соотношеніе, попытаемся подойти къ нему еще съ другой стороны. За исходную точку размышленія мы беремъ декартово Cogito ergo sum. Посмотримъ, что содержится въ этой, установленной Декартомъ, первоосновѣ всякой достовѣрности. Что умозаключеніе отъ факта мысли

къ реальности какого-либо носителя мысли, къ „я", какъ „мыслящей субстанціи", не имѣетъ строгой очевидности — это ясно [1]). Наличность и природа „я" есть одинъ изъ самыхъ спорныхъ вопросовъ философіи. Слѣдовательно, при строгой формулировкѣ положеніе Декарта можетъ быть выражено только слѣдующимъ образомъ: Cogito ergo est cogitatio. Что содержится въ такомъ положеніи? Съ одной стороны, конечно, въ немъ указывается на неотмыслимость сознанія: я могу прилагать отрицаніе и сомнѣніе ко всякимъ содержаніямъ моей мысли, но только не къ мысли или сознанію, какъ таковому; сомнѣніе, будучи само „мыслью", тѣмъ самымъ къ самой мысли непримѣнимо — всякая попытка сомнѣваться въ наличности мысли въ самомъ фактѣ сомнѣнія утверждаетъ ее же. Мы имѣемъ здѣсь классическую формулу идеализма: абсолютно достовѣрно сознаніе, и только одно сознаніе. Однако, уже у Декарта этимъ не исчерпывается смыслъ этой формулы. „Cogito ergo cum" есть ключъ, съ помощью котораго намъ открывается доступъ къ самому бытію. Самодостовѣрность сознанія вмѣстѣ съ тѣмъ означаетъ его неустранимость, т. е. необходимость и достовѣрность его, какъ бытія. Но какъ возможенъ вообще такой подходъ къ бытію? Если бы мы сами стояли внѣ бытія, если бы „сознаніе" означало только сферу, противоположную бытію, то никакой анализъ и вообще никакія средства не могли бы намъ раскрыть и сдѣлать достовѣрнымъ бытіе. Напротивъ, великій, озаряющій смыслъ этой формулы заключается въ томъ, что въ лицѣ сознанія открылось бытіе, которое „дано" уже не косвенно, не черезъ посредство его сознаванія, а совершенно непосредственно — бытіе, которое мы „знаемъ" именно въ силу того, что мы сами есмы это бытіе. Если бы это бытіе было намъ доступно только косвенно, черезъ посредство сознанія же, то въ лучшемъ случаѣ мы могли бы только сказать: Cogito ergo cogito me esse (или cogitationem esse); и само сознаніе оказалось бы однимъ изъ мыслимыхъ содержаній, равноправнымъ всѣмъ другимъ. Здѣсь же, напротивъ, уясняется, что по крайней

[1]) См., напр., Вл. Соловьевъ, „Теоретическая философія", Сочин. т. VIII, стр. 165 и сл.

мѣрѣ въ одной малой сферѣ—въ лицѣ „нашего сознанія“—мы имѣемъ бытіе не только сознаваемое, но и подлинно сущее—бытіе, которое не противостоитъ намъ, а есть въ насъ и съ нами. Пусть, согласно идеалистическому замыслу этой формулы, „есть“ только „мое сознаніе“; но во всякомъ случаѣ оно то есть, въ лицѣ его мы сами есмы бытіе, мы нашли точку, непосредственно соединяющую насъ съ бытіемъ, нѣчто абсолютно возвышающееся надъ всякимъ отрицаніемъ и сомнѣніемъ, ибо всякій актъ мысли возможенъ лишь на его почвѣ и принадлежитъ къ нему же. Такимъ образомъ, самъ идеализмъ есть реализмъ: хотя и сужая допускаемое имъ содержаніе бытія, онъ все же признаетъ безспорность, первичность самого бытія, какъ такового—именно въ лицѣ сознанія. Различіе между идеализмомъ (или „солипсизмомъ“) и т. назыв. „реализмомъ“ не въ томъ, что первый отрицаетъ бытіе, а второй его признаетъ—„отрицаніе бытія“ есть вообще словосочетаніе абсолютно безсмысленное; это различіе лишь въ томъ, что „идеализмъ“ признаетъ только бытіе сознанія, „реализмъ“ же — и бытіе внѣ сознанія. Этимъ самымъ признано, что противоположность между „идеализмомъ“ и „реализмомъ“ (въ обычномъ смыслѣ послѣдняго термина) не затрагиваетъ ихъ общей высшей предпосылки, т. е. что всякое гносеологическое направленіе, осознавшее себя до конца, есть абсолютный реализмъ: бытіе абсолютное, бытіе, какъ первая, неустранимая исходная точка всѣхъ теорій и всѣхъ сомнѣній, есть очевидность, которая, правда, легко можетъ не замѣчаться, но которая никогда ни однимъ человѣкомъ въ здравомъ умѣ не подвергалась и не могла подвергаться сомнѣнію. Въ самомъ дѣлѣ, попытаемся на мгновеніе усумниться въ очевидности бытія; допустимъ, что все, безъ малѣйшаго изъятія, дано намъ какъ только сознаваемое. Тогда и само сознаніе есть тоже „только сознаваемое“. Съ другой стороны, понятіе „сознаваемаго“ предполагаетъ, очевидно, понятіе сознанія. Мы получаемъ явный порочный кругъ: понятіе сознанія, а съ нимъ и понятіе сознаваемаго, становятся неосуществимыми. Смыслъ разсужденія Декарта, кульминирующаго въ формулѣ cogito ergo sum, въ томъ и заключается, что для абсолютнаго скептицизма, т. е. для идеа-

лизма à outrance, отрицающаго всякое бытіе, само понятіе гносеологическаго субъекта становится неосуществимымъ. Поскольку подъ „я“, подъ носителемъ сознанія мы будемъ разумѣть чистый гносеологическій субъектъ или—что то же—само сознаніе, какъ таковое, мы видимъ, что въ его лицѣ мы необходимо и самоочевидно имѣемъ точку, въ которой бытіе и сознаваемость есть одно и то же—другими словами, точку, въ которой бытіе дано намъ не въ косвенной формѣ содержанія сознанія, а именно въ своей непосредственности, какъ бытіе. Но разъ уясненъ этотъ выводъ, то главное уже достигнуто: отъ понятія предметнаго бытія—бытія, какъ момента, противостоящаго сознанію и удаленному отъ него, мы дошли до понятія абсолютнаго или первичнаго бытія, т. е. бытія, какъ внутренняго корня и носителя самого сознанія. Теперь остается лишь воспроизвести тѣ соображенія, въ силу которыхъ становится очевиднымъ, что сознаніе, какъ членъ отношенія, предполагаетъ нѣчто „иное“ внѣ себя,—чтобы не осталось сомнѣнія, что найденное абсолютное бытіе возвышается надъ сознаніемъ и имъ не исчерпывается и что оно, наоборотъ, объемлетъ подъ собою тѣ два необходимо связанныхъ члена, которые мы называемъ „сознаніемъ“ и его „предметомъ“ [1]).

5. Въ этой связи полезно также остановиться на точкѣ зрѣнія абсолютнаго скептицизма. А именно, идеализмъ, съ лежащей въ его основѣ формулой „est cogitatio“, совсѣмъ не есть послѣдняя, высшая ступень мыслимаго сомнѣнія. Возможно построеніе, которое сомнѣвается во всемъ вообще, безъ малѣйшаго изъятія, и смыслъ котораго заключается въ томъ, что всякому сужденію можетъ быть противопоставлено его отрицаніе. По сравненію съ такимъ скептицизмомъ формула идеализма уже сама кажется компромиссомъ, уступкой чувству вѣры: вѣдь уже исходная точка „cogito“, какъ и

[1]) Косвенное признаніе этого соотношенія мы находимъ у самого Декарта, въ его указаніи, что все конечное, а слѣдовательно и „мое сознаніе“ возможно только на почвѣ безконечнаго и его предполагаетъ,—указаніе, которое образуетъ одно изъ доказательствъ бытія Бога въ „Метафизическихъ размышленіяхъ“. Ср. приложеніе: „Къ исторіи онтологическаго дохазательства“.

выводъ изъ нея, взятыя, въ качествѣ опознанныхъ истинъ, предполагаютъ довѣріе къ разуму вообще, вѣру, что связи, представляющіяся намъ самоочевидными, самоочевидны въ себѣ. Такой скептицизмъ находится, казалось бы, въ чрезвычайно благопріятномъ, совершенно исключительномъ положеніи: по сравненію съ нимъ всѣ теоріи безъ исключенія „догматичны", ибо онѣ требуютъ доказательства, котораго вмѣстѣ съ тѣмъ онѣ не могутъ представить, такъ какъ употребленіе любого доказательства предполагаетъ вѣру въ достовѣрность предпосылокъ (матеріальныхъ и формальныхъ) доказательства. Признаніе безспорности такого исключительно привилегированнаго положенія абсолютнаго скептицизма встрѣчается часто и у его противниковъ, именно поскольку утверждается, что непровѣримое довѣріе къ разуму вообще есть послѣднее условіе всякаго знанія [1]). Дѣло представляется такъ, какъ будто сомнѣніе есть простое воздержаніе отъ сужденія, всякое же утвержденіе есть опредѣленный шагъ, опредѣленное познавательное дѣйствіе; поэтому сомнѣніе ничего не предполагаетъ, утвержденіе же предполагаетъ — именно ту послѣднюю почву, внѣ которой у насъ вообще нѣтъ никакой точки опоры. При болѣе внимательномъ разсмотрѣніи, однако, обнаруживается, что притязаніе скептицизма на безспорность его правъ, и его требованіе, чтобы бремя доказательства лежало всегда на его противникахъ, совершенно незаконно, т. е. что сомнѣніе въ такой же мѣрѣ приложимо къ самому сомнѣнію, какъ и къ утвержденію: ибо „сомнѣніе" есть не что иное, какъ утвержденіе спорности. Вполнѣ послѣдовательный скептицизмъ долженъ былъ бы признавать (какъ это и встрѣчалось въ античной философіи) вмѣстѣ съ недостовѣрностью всего вообще, такъ же и недостовѣрность себя самого; ибо если я говорю: „все на свѣтѣ недостовѣрно", то это есть опредѣленное утвержденіе, которое, такъ таковое, то же недостовѣрно. Но и это послѣднее утвержденіе (о недостовѣрности самого скептицизма) въ свою очередь недосто-

[1]) Ср. напр., Volkelt, Erfahrung und Denken, стр. 181 и сл. Hartmann, Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie, стр. 126.

вѣрно, и т. д. до безконечности [1]). Могло бы показаться, что въ такомъ регрессѣ до безконечности и обнаруживается, такъ сказать, вся глубина недостовѣрности всякаго знанія и тѣмъ самымъ подтверждается неустранимость скептицизма. И, конечно, скептицизмъ, какъ настроеніе, такъ сказать, какъ душевная болѣзнь, разумѣется, неустранимъ никакими логическими средствами [2]). Но вмѣстѣ съ тѣмъ изъ неизбѣжности этого регресса ясно, что сомнѣніе, какъ осмысленное познавательное отношеніе, предполагаетъ тотъ идеалъ самодостовѣрной истины, во имя котораго оно только и возможно. Логически скептицизмъ есть не что иное, какъ утвержденіе, что ко всѣмъ содержаніямъ знанія, ко всему, что мы признаемъ достовѣрнымъ, примѣнимо непротиворѣчиво отрицаніе; такой скептицизмъ, воображающій себя полнымъ „воздержаніемъ“, есть, слѣдовательно, опредѣленная логическая теорія. И несостоятельность этой теоріи яснѣе всего обнаруживается съ точки зрѣнія установленнаго нами основного гносеологическаго соотношенія. Отрицая достовѣрность чего-либо, я тѣмъ самымъ утверждаю, что „отрицаемое“ содержаніе можетъ быть замѣнено противоположнымъ ему (ибо только въ этомъ и заключается смыслъ самого сомнѣнія); отрицаніе, слѣдовательно, примѣнимо только къ опредѣленнымъ содержаніямъ (къ содержаніямъ, подчиненнымъ законамъ тождества и противорѣчія), такъ какъ означаетъ, что нѣкоторое, разсматриваемое нами *A* можетъ быть замѣнено non-*A*. Слѣдовательно, то, что ничѣмъ не замѣнимо, что съ необходимостью мыслится внѣвременно-вѣчнымъ или—точнѣе—то, что есть сама внѣвременность, стоитъ выше всякаго отрицанія и сомнѣнія. Таково то абсолютное бытіе, въ которомъ мы выше усмотрѣли основу всякаго знанія. Попытка его отрицанія есть, какъ указано, безсмысленное начинаніе, обреченное оста-

---

[1]) Ср. аналогичное возраженіе противъ современной разновидности скептицизма—„прогматизма“—въ нашей статьѣ „Прогматизмъ, какъ гносеологическое ученіе“, Новыя идеи въ философіи, вып. 7, 1913, стр. 153 и сл.

[2]) Ср. Джемсъ, Principles of Psychology, II, стр. 284—285, о „questioning mania“ „Grübelsucht“ („Почему я стою здѣсь, гдѣ я стою?“ „Почему стаканъ есть стаканъ, и стулъ есть стулъ?“ и т. п.).

ваться простымъ „flatus vocis“. Для того, чтобы признать это, мнѣ нѣтъ надобности исходить изъ какого-либо „слѣпого“ довѣрія къ разуму; даже если бы мой разумъ во всемъ меня „обманывалъ“ — этотъ обманъ былъ бы, т. е. бытіе, будучи ложнымъ по своему содержанію, не переставало бы быть, иначе говоря, сохраняло бы свою неустранимость. „Довѣрять“ и „недовѣрять“ можно лишь тому, что можетъ насъ „обмануть“, т. е. что не носитъ въ себѣ самомъ своей самоочевидности. Абсолютно же самоочевидное стоитъ внѣ вопроса о „довѣріи“ и „недовѣріи“, ибо въ отношеніи къ нему эти понятія становятся звуками, лишенными всякаго смысла.

6. Легко видѣть, что эти соображенія стоятъ въ тѣснѣйшей связи съ проблемой т. наз. „онтологическаго доказательства“. Онтологическое доказательство исторически возникло и прославилось, въ качествѣ доказательства бытія Бога. Такое направленіе онтологическаго доказательства по существу отнюдь не случайно. Однако чисто логически это частное богословское примѣненіе онтологическаго доказательства легко можно отдѣлить отъ его общей логической природы. Уже у Спинозы онтологическій аргументъ, въ формѣ понятія „causa sui“, имѣетъ такой общій характеръ и лишь примѣняется позднѣе къ понятію Бога, черезъ уясненіе, что Богъ именно и есть causa sui; точно такъ же Кантъ въ своей критикѣ этого аргумента отмѣтилъ его общую логическую природу. Вопросъ идетъ о слѣдующемъ: мыслимо ли что-либо, понятіе чего включало бы въ себя существованіе, т.-е. существованіе чего было бы логически необходимымъ? Кантъ, какъ извѣстно, доказываетъ, что сужденіе о существованіи есть синтетическое сужденіе, сущность котораго сводится къ полаганію самого подлежащаго; логически же необходимое сужденіе есть сужденіе аналитическое, которое изъ содержанія подлежащаго выводитъ содержаніе сказуемаго, но ничего не говоритъ о бытіи или небытіи самого подлежащаго, т.-е. имѣетъ всегда условный смыслъ: „если есть S, то есть и P“. Поэтому нѣтъ и не можетъ быть такого понятія, несуществованіе котораго заключало бы въ себѣ противорѣчіе, т.-е. существованіе котораго было бы логически необходимымъ. Логически необхо-

димымъ можетъ вообще быть лишь признакъ въ отношеніи содержанія понятія; бытіе же не есть признакъ, ибо всякій признакъ и всякое содержаніе понятія совершенно независимы отъ бытія ихъ предмета.

Это разсужденіе, которое на первый взглядъ кажется совершенно неопровержимымъ, встрѣтило серьезное возраженіе у Гегеля [1]). Что въ отношеніи „конечныхъ" вещей, какъ напр. пресловутыхъ „ста талеровъ" мыслимость и бытіе, или понятіе и реальность его предмета есть не одно и то же, и что въ отношеніи ихъ бытіе невыводимо изъ понятія — это ясно само собой, ибо это лежитъ въ природѣ конечности, бытія во времени. Но весь вопросъ въ томъ, примѣнимо ли то же самое по всѣмъ вообще понятіямъ, т.-е. и къ понятіямъ такихъ предметовъ, которые по самому своему смыслу возвышаются надъ „конечнымъ". Основной вопросъ не разрѣшенъ, а обойденъ Кантомъ. Онтологическое доказательство утверждаетъ (исторически—въ отношеніи Бога) наличность такихъ объектовъ, въ отношеніи которыхъ „мыслимость" и „бытіе" именно неотдѣлимы другъ отъ друга, т.-е. которые возвышаются надъ этой противоположностью. Для опроверженія его слѣдовало бы доказать именно то, изъ чего Кантъ исходитъ, какъ изъ самоочевидной истины, именно что всякое логически необходимое сужденіе имѣетъ условный характеръ и ничего не говоритъ о бытіи.

Таковъ общій смыслъ возраженія Гегеля. Что этимъ возраженіемъ дѣйствительно отмѣченъ основной недостатокъ кантовой критики „онтологическаго доказательства",—кажется намъ безспорнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, оставимъ въ сторонѣ примѣненіе этого доказательства къ вопросу о бытіи Бога, ибо въ этомъ примѣненіи—для обычнаго религіознаго сознанія, мыслящаго Бога безконечно удаленнымъ отъ человѣческой мысли—особенно шокируетъ „самомнѣніе" этого доказательства. Но возьмемъ простое, такъ сказать, „прозаическое" понятіе бытія. Что подъ словомъ „бытіе" мы что-то разумѣемъ, и что въ этомъ смыслѣ бытіе есть „понятіе", не подлежитъ вѣдь сомнѣнію. Если я утверждаю, что

[1]) Encyclopädie der philos. Wissenschaften im Grundrisse, § 51 (изд. Rosenkranz 1870, стр. 76—78).

бытіе есть понятіе, изъ содержанія котораго необходимо слѣдуетъ, что бытіе есть, то я высказываю не только „аналитическое“ сужденіе, но, повидимому, даже чистую тавтологію. А между тѣмъ я имѣю здѣсь optima forma примѣненіе онтологическаго аргумента во всей его силѣ. Ибо я утверждаю, что моя мысль о бытіи (не о бытіи чего-либо, а о самомъ бытіи, какъ таковомъ) невозможна иначе, какъ при реальности объекта этой мысли: бытіе не можетъ быть только „воображаемымъ“ или „мыслимымъ“ бытіемъ, ибо всякая попытка мыслить бытіе несуществующимъ, отдѣлить въ немъ „мыслимое“ содержаніе отъ реальности предмета неосуществима. Мысль о бытіи означаетъ eo ipso реальность бытія, такъ какъ въ лицѣ бытія я именно имѣю нѣчто, что возвышается надъ противоположностью между „мыслимостью“ и „реальностью внѣ мысли“. Другой, столь же рѣшающій примѣръ безспорнаго онтологическаго доказательства есть разсмотрѣнная уже нами декартова формула cogito ergo sum (или cogito ergo est cogitatio). Представляется непонятнымъ, какъ можно признавать убѣдительность этой формулы и продолжать отрицать силу онтологическаго доказательства. Вѣдь въ лицѣ „моего сознанія“ мы имѣемъ опять-таки такое „содержаніе“, которое немыслимо иначе, какъ существующимъ: въ этомъ явномъ „онтологическомъ аргументѣ“ заключается весь смыслъ этой формулы. Что противъ этихъ двухъ примѣровъ онтологическаго доказательства нельзя возражать пріемомъ кантовой критики—ясно само собой; ибо было бы безсмысленно говорить, что „бытіе“ и „сознаніе“ суть только „понятія“, и что всѣ логическія необходимыя сужденія о нихъ имѣютъ гипотетическій характеръ и потому ничего не говорятъ о реальности самого подлежащаго сужденія. Напротивъ, въ лицѣ этихъ понятій мы имѣемъ именно такія понятія, которыя вмѣстѣ съ тѣмъ неотдѣлимы отъ мысли о существованіи ихъ предметовъ—точнѣе говоря, такія понятія, въ отношеніи которыхъ лишено смысла само различеніе между „только понятіемъ“ и „реальнымъ бытіемъ предмета“ [1]).

[1]) Здѣсь оставалось бы лишь сдѣлать одно возраженіе: изъ того, что я долженъ мыслить эти понятія существующими, еще не слѣдуетъ, что они на самомъ дѣлѣ существуютъ, а только, что они представляются

Этимъ мы, само собою разумѣется, не хотимъ сказать, что онтологическое доказательство въ его ходячей формѣ правильно, и что возраженія Канта противъ этой его формы лишены значенія. Напротивъ, очевидно само собой, что поскольку подъ онтологическимъ аргументомъ мы будемъ разумѣть попытку, „изъ одного только понятія вывести реальность его объекта“, т. е. попытку какимъ-то магическимъ способомъ превратить первоначально только гипотетически допущенное, „воображаемое“ содержаніе мысли въ аподиктически-достовѣрное бытіе его объекта, этотъ аргументъ очевидно несостоятеленъ, и въ этой мѣрѣ его критика у Канта имѣетъ безспорное значеніе. Что изъ содержанія мысли, отрѣшеннаго отъ всякаго отношенія къ бытію, никоимъ образомъ нельзя вылущить самого бытія—это очевидно, и поскольку человѣческая мысль когда-либо предавалась такому безплодному начинанію, рѣшительный протестъ противъ него необходимъ и правомѣренъ. Если подъ онтологическимъ аргументомъ разумѣть именно это начинаніе, то онъ еще болѣе безплоденъ, чѣмъ попытка создать гомункула въ ретортѣ. Но это оставляетъ совершенно неприкосновеннымъ тотъ фактъ, что мы имѣемъ такія содержанія мысли, реальность которыхъ заранѣе очевидна именно въ силу того, что эти содержанія вообще неотрѣшимы отъ связи съ

мнѣ существующими. (См. напр. Simmel, Hauptprobleme der Philosophie 1911, стр. 56 и сл.). Противорѣчивость такого возраженія при внимательномъ продумываніи его совершенно ясна, и неопровержимо показана Шуппе (Erkenntnisstheoretische Logik, 1878, стр. 637 — 644): бытіе „на самомъ дѣлѣ“ и необходимая мыслимость есть именно одно и то же; различіе между мыслимостью и реальностью имѣетъ смыслъ, лишь какъ различіе между гипотетическимъ сужденіемъ и категорическимъ утвержденіемъ реальности; и разъ доказано, что къ этимъ случаямъ это различіе не примѣнимо, тѣмъ самымъ доказана очевидность рельности этихъ содержаній. (Но если бы даже это возраженіе было основательно, то онтологическое доказательство было бы несостоятельно только въ томъ отношеніи, въ какомъ съ этой точки зрѣнія несостоятельно всякое вообще знаніе, ибо это возраженіе относится очевидно ко всякому замыслу знанія быть знаніемъ о самомъ предметѣ въ его бытіи. Такимъ образомъ, возраженіе это во всякомъ случаѣ не указываетъ никакого специфическаго недостатка онтологическаго доказательства, какъ такового).

бытіемъ, немыслимы, какъ „только воображаемыя“, „гипотетически принятыя“. Этимъ самымъ теряетъ силу и другое возраженіе Канта, именно, что противорѣчіе возможно лишь въ отношеніи между (гипотетически принимаемыми) понятіями подлежащаго и несказуемаго, но невозможно при простомъ отрицаніи самого подлежащаго. Отрицаніе, вѣдь, во всякомъ случаѣ, есть нѣкоторая мысль, т. е. имѣетъ опредѣленный смыслъ. Отчего же невозможны такія содержанія, которыя несовмѣстимы съ самимъ смысломъ отрицанія? Мы видѣли, напротивъ, что понятіе бытія именно и есть одно изъ такихъ содержаній: такъ какъ отрицаніе предполагаетъ бытіе, то оно къ нему самому непримѣнимо [1]).

Такимъ образомъ, то, что называется „онтологическимъ доказательствомъ“, есть не „выведеніе“ бытія изъ „только

[1]) Недостаточность разсужденія Канта обнаруживается, между прочимъ, и въ слѣдующемъ. Если мы встанемъ на точку зрѣнія различія между „синтетическими“ и „аналитическими“ сужденіями, то во всякомъ случаѣ это различіе можетъ быть ясно проведено только какъ различіе въ соотношеніяхъ между понятіями: если сказуемымъ служитъ понятіе, входящее, какъ признакъ, въ составъ содержанія подлежащаго, то мы имѣемъ „аналитическое“ сужденіе, въ противномъ же случаѣ — сужденіе „синтетическое“. Но вѣдь бытіе, какъ указываетъ Кантъ, совсѣмъ не есть „содержаніе понятія“ или „признакъ“: какимъ же образомъ высказываніе „бытія“ приравнивается къ синтетическому сужденію, которое къ содержанію подлежащаго присоединяетъ какое-либо новое содержаніе? Если „сто дѣйствительныхъ талеровъ“, въ качествѣ понятія, имѣютъ совершенно такое же содержаніе, какъ и „сто воображаемыхъ талеровъ“, какое мы имѣемъ право логически отождествить сужденіе „сто талеровъ существуютъ“ съ сужденіемъ, напр. „сто талеровъ были уплачены мнѣ такимъ-то“, т. е. съ сужденіемъ, въ которомъ къ содержанію подлежащаго присоединяется новое содержаніе? Съ другой стороны, если мы признаемъ, что „бытіе“ есть своеобразное понятіе, т. е. нѣкоторое опредѣленное содержаніе знанія, то уничтожается весь смыслъ критики онтологическаго аргумента: ибо тогда возможно такое понятіе, въ составѣ котораго присутствуетъ, какъ необходимый признакъ, понятіе „бытія“. Такимъ образомъ, Кантъ обязанъ былъ по меньшей мѣрѣ выдѣлить экзистенціальныя сужденія, въ качествѣ третьяго вида сужденій, наряду съ сужденіями, какъ утвержденіями аналитической или синтетической связи понятій. Опроверженіе онтологическаго доказательства при этомъ уже потеряло бы свою соблазнительную простоту. Ср. Otto Selz. Existenz als Gegenstandsbestimmung, въ Münchener philosophische Abhandlungen 1911.

сознаваемаго" содержанія мысли, а простое усмотрѣніе невозможности мыслить нѣкоторыя всеобъемлющія содержанія, какъ „только сознаваемыя". „Онтологическое доказательство" говоритъ, что бытіе не всегда есть что-то чуждое мысли и лишь извнѣ къ ней привступающее; что, напротивъ, есть такія точки, въ которыхъ мы непосредственно и неустранимымъ образомъ имѣемъ слитность, единство бытія и сознаваемости. Оно указываетъ на наличность содержаній, смыслъ которыхъ по существу выходитъ за предѣлы „мыслимаго содержанія" и въ которыхъ, наоборотъ, просвѣчиваетъ, такъ сказать, непосредственно проступаетъ въ насъ само бытіе. Таковы сами понятія бытія и сознанія, таково и понятіе Бога, поскольку Богъ мыслится, какъ первичная основа и носитель бытія и разума [1]).

Такимъ образомъ, правильно понятое онтологическое доказательство тождественно съ развитой выше мыслью, что не все доступное намъ и непосредственно имманентное намъ дано въ формѣ „сознаваемаго", а что мы имѣемъ также само бытіе именно въ формѣ бытія—не sub specie cognoscendi, a sub specie essendi. Ибо разъ мы имѣемъ содержанія, немыслимыя, какъ „только сознаваемыя", а именно мыслимыя только какъ сущія, то „сознаваемость" не есть универсальная, всеобъемлющая форма для всего, доступнаго намъ. Да и какъ могло бы быть иначе? Вѣдь разъ мы имѣемъ понятіе „бытія", какъ чего-то противоположнаго понятію „сознаваемости" и вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо требуемаго послѣднимъ, разъ мы имѣемъ хотя бы насъ самихъ, наше собственное я, не только въ формѣ содержанія сознанія, но и въ формѣ „бытія для себя", то намъ доступно бытіе именно какъ таковое. И о томъ же говоритъ, въ сущности, всякое экзистенціальное сужденіе; ибо ни одно такое сужденіе не только не могло бы быть достовѣрнымъ, но не могло бы имѣть смысла и вообще встрѣчаться въ нашей мысли, если бы „бытіе", какъ таковое, было чѣмъ-то намъ недоступнымъ. Ибо для того, чтобы сужденіе „*A* есть" было

[1]) И можно показать, что во всѣхъ онтологическихъ доказательствахъ бытія Бога имѣется въ виду именно это понятіе Бога. См. приложеніе: „Къ исторіи онтологическаго доказательства".

осуществимо, мы должны знать, что значитъ вообще „быть“; „бытіе вообще“ мы должны имѣть для возможности пользоваться имъ, какъ предикатомъ въ отношеніи любого подлежащаго; и это обладаніе или вообще неосуществимо, или же должно быть исконно намъ присущимъ. Здѣсь не можетъ помочь ссылка ни на какой „опытъ“, какъ на источникъ знанія о бытіи, ибо весь вопросъ въ томъ и заключается, какъ возможенъ самъ опытъ. Думается, что здѣсь нѣтъ болѣе мѣста для сомнѣній: мы можемъ сознавать и познавать бытіе, потому что мы сами не только сознаемъ, но и есмы, и раньше должны быть, а затѣмъ уже—сознавать. Primum esse, deinde cognoscere. Но это наше бытіе само немыслимо иначе, какъ въ видѣ соучастія – не познавательнаго, а именно онтическаго – въ самомъ бытіи. И потому наличность, присутствіе самого абсолютнаго бытія есть абсолютно первичная основа всякаго сознанія и познанія. „Предметъ“, какъ бытіе въ себѣ невѣдомаго, т. е. непознаннаго содержанія и есть не что иное, какъ это вѣчное присутствіе у насъ и съ нами самого бытія до его опознанія. Онъ независимъ отъ нашего сознанія, но онъ не далекъ и не недоступенъ намъ: мы имѣемъ и переживаемъ его, мы есмы это бытіе до и независимо отъ его опознанія; и наше сознаніе предмета, какъ x, возможно само лишь, какъ направленность сознанія на то, что въ формѣ бытія уже вѣчнымъ и неотъемлемымъ образомъ есть у насъ и съ нами.

7. Для окончательнаго разъясненія установленнаго нами понятія абсолютнаго бытія мы должны еще остановиться на его отношеніи къ понятіямъ „единства“ и „необходимости“. Выше, при разборѣ направленій въ теоріи предмета, мы указали, что какъ кантово понятіе „единства трансцендентальной апперцепціи“, такъ и намѣченное Кантомъ и развитое въ современной гносеологіи сведеніе предмета на моментъ „необходимости“ имѣютъ глубокій смыслъ, выходящій за предѣлы идеализма и имманентнаго объективизма и несовмѣстимый съ ними. Теперь этотъ смыслъ можетъ быть уясненъ. То „единство“, которое имѣетъ въ виду Кантъ, по самому существу своему есть не „единство сознанія“, не единство, какъ моментъ только субъективной сферы—иначе оно не могло бы лежать въ основѣ субъективности, предметности

знанія — а единство, объемлющее отношеніе сознанія къ предметному бытію. Что оно не есть единство „эмпирическаго“ сознанія, на это опредѣленно указываетъ самъ Кантъ. Но оно вообще не можетъ быть укоренено ни въ какомъ частномъ моментѣ цѣлостнаго гносеологическаго комплекса,— иначе оно не имѣло бы силы для всего комплекса въ цѣломъ. Единство это, лежащее въ основѣ отношенія сознанія къ предметному бытію, тѣмъ самымъ объемлетъ собою то и другое и есть высшая категорія, довлѣющая себѣ и не образующая качества какой-либо частной сферы. Въ немъ можно признать только единство самого абсолютнаго бытія, причемъ необходимо имѣть въ виду, что и въ этой связи „единство“ есть не черта, присоединяющаяся къ абсолютному бытію, а сама сущность послѣдняго. „Сверхвременное единство“ и „абсолютное бытіе“ есть именно одно и то же. Все, что такъ или иначе намъ доступно,—какъ содержанія мысли, такъ и самъ процессъ сознанія—опирается на это высшее единство и возможно только на его почвѣ, ибо это единство,—моментъ объединенности, синтезированности—есть условіе обозримости, т. е. сознаваемости чего бы то ни было. Что познаніе есть дѣятельность синтеза, объединенія, включенія имманентнаго матеріала въ систему сверхвременнаго всеединства - это съ полной ясностью показано Кантомъ; при этомъ великое „коперниканское“ значеніе его системы заключается въ томъ, что въ этомъ объединеніи онъ призналъ не воспроизведеніе, не идеальное повтореніе предметнаго бытія, а саму основу послѣдняго, такъ что условія возможности познанія суть тѣмъ самымъ условія возможности самого предмета знанія. Но это коренное единство знанія и его предмета онъ перенесъ въ субъективную сферу, что непримиримо со смысломъ его собственнаго открытія. Онъ былъ соблазненъ кажущейся неизбѣжностью дилеммы: предметы должны либо находиться „внѣ“ сознанія, и тогда быть ему недоступны, либо быть основанными на чемъ-либо „внутри“ сознанія, и тогда порождаться творчествомъ самого сознанія. Фактически однако „единство“, именно въ качествѣ единства, въ себѣ самомъ несетъ преодолѣніе этой противоположности между „внѣ“ и „внутри“. „Предметъ“, конечно, не существуетъ внѣ единства и въ этомъ смыслѣ не есть само-

довлѣющее бытіе, а рождается на почвѣ единства, т. е. какъ бы „порождается“ имъ; въ уясненіи этого обстоятельства заключается глубочайшая цѣнность „трансцендентальнаго идеализма“ въ отличіе отъ „наивнаго реализма“. Но это не значитъ, что предметы суть порожденіе единства сознанія, т. е. что единство вмѣстимо въ предѣлы сознанія; если бы единство было только имманентнымъ признакомъ въ предѣлахъ жизни сознанія, изъ него не могло бы вырасти понятіе трансцендентнаго объекта. Напротивъ, „единство“, въ качествѣ основы, на почвѣ котораго „трансцендентный объектъ“ возникаетъ и отдѣляется отъ имманентнаго потока сознанія, возвышается надъ противоположностью между имманентнымъ и трансцендентнымъ, т. е. тѣмъ самымъ, надъ противоположностью между сознаніемъ и предметнымъ бытіемъ; именно потому, что оно есть единство, т. е. что на его почвѣ впервые возникаетъ противоположность между „внутри“ и „внѣ“ и что оно есть условіе „внутренности“ самой „внѣшности“,— эта двойственность неприменима къ нему самому. Единство есть, слѣдовательно, абсолютное начало, невмѣщающееся ни въ какую часть гносеологическаго комплекса: оно есть выраженіе самой природы абсолютнаго, непосредственнаго бытія, какъ такового. Абсолютное, сверхвременное бытіе и всеединство суть тождественныя понятія. И поскольку сверхвременное единство есть лишь иное обозначеніе для вѣчности, къ нему относятся слова Плотина: „Вѣчность есть жизнь сущаго въ бытіи, въ его полной, непрерывной, безусловно неизмѣнной цѣлостности“ [1]).

То же самое примѣнимо и къ ученію о „необходимости“, какъ основѣ предметности. Это ученіе является однимъ изъ самыхъ плодотворныхъ наслѣдій кантовой философіи въ современной теоріи знанія. Но форма, въ которой она выражается, страдаетъ также унаслѣдованными отъ Канта недостатками. Намъ нѣтъ нужды повторять здѣсь вѣрную мысль этого ученія—что предметъ въ готовомъ видѣ не данъ намъ независимо отъ знанія о немъ, и что знаніе, слѣдовательно, должно имѣть имманентный критерій предмета, который данъ именно въ лицѣ момента „необходимости“. Мы видѣли однако,

[1]) Ennead. III, 7, 3.

что вмѣстѣ съ тѣмъ эта необходимость не можетъ ни быть естественной „психологической“ необходимостью, ни исчерпываться значеніемъ телеологической, нормативной необходимости. Точно такъ же и ученіе, которое пытается разрѣшить трудность черезъ удвоенія знанія или сознанія, черезъ признаніе „необходимыхъ истинъ въ себѣ“ или „чистаго, нормальнаго сознанія вообще“, не даетъ дѣйствительнаго разрѣшенія трудности. Все уясняется, если принять во вниманіе, что „необходимость“, равносильная „неустранимости“, есть также черта, выражающая сущность абсолютнаго бытія, какъ такового. До и независимо отъ всякаго знанія отдѣльныхъ содержаній мы имѣемъ, въ лицѣ абсолютнаго бытія, саму необходимость, какъ таковую. „Необходимость“ отдѣльнаго содержанія знанія есть не что иное, какъ связь его съ самимъ бытіемъ, принадлежность къ абсолютному бытію [1]). Такимъ образомъ, съ одной стороны, совершенно правильно, что необходимость есть не производный моментъ, не косвенный признакъ, по которому мы узнаемъ о реальномъ бытіи самого предмета, а моментъ конституирующій само бытіе предмета, т. е. впервые придающій мыслимому содержанію характеръ предмета. Съ другой стороны, это не значитъ, что „предметъ“ есть какъ бы только отраженіе имманентнаго свойства знанія, внутренній моментъ въ строеніи самого знанія: напротивъ, знаніе обладаетъ чертой необходимости именно потому, что оно есть уловленіе связи мыслимаго содержанія съ самимъ бытіемъ, т. е. уясненіе содержанія, какъ содержанія самого абсолютнаго бытія. Необходимость, какъ таковая, есть первичное, самодовлѣющее начало, тождественное съ абсолютнымъ бытіемъ: ибо подъ абсолютнымъ бытіемъ мы и разумѣемъ не что иное, какъ „causa sui“, какъ то „первое“, которое, будучи послѣднимъ основаніемъ всего остального, съ абсолютной самоочевидностью обосновано въ себѣ самомъ. Только при такомъ пониманіи „необходимости“ объясняется то загадочное для идеализма и имманентнаго объективизма соотношеніе, что необходимость, съ одной стороны, должна быть имма-

[1]) Ближе всего къ этой мысли подошелъ Шуппе, Erkenntnistheoretische Logik, стр. 193 и сл,

нентнымъ моментомъ знанія, т. е. должна быть непосредственно усмотрѣна и пережита въ сознаніи, и, съ другой стороны, имѣетъ трансцендентную значимость за предѣлами сознанія. Ибо необходимость содержанія знанія, т. е. необходимость содержанія для сознанія, есть отраженіе необходимости сверхвременнаго бытія, какъ такового. И такъ какъ это непосредственно имѣющееся у насъ, сущее въ насъ и при насъ бытіе есть основа какъ сознанія, такъ и запредѣльной сознанію сферы, то всякое „знаніе“, т. е. уловленіе въ бытіи опредѣленнаго содержанія, есть тѣмъ самымъ осознаніе трансцендентной необходимости или—что то же—предметности этого содержанія.

8. Мы можемъ теперь подвести итоги. Проблема предмета есть проблема имманентности трансцендентнаго: какъ возможно для насъ понятіе сущаго внѣ сознанія, знаніе того, что мыслится за предѣлами самого знанія и въ отношеніи къ чему сознаваемое впервые становится знаніемъ? Каждое изъ двухъ основныхъ направленій теоріи знанія—идеализмъ, въ его осуществленной формѣ, т. е. въ качествѣ имманентнаго объективизма, и трансцендентный объективизмъ—пытаются разрѣшить эту загадку на основаніи одного изъ двухъ соотносительныхъ моментовъ, ее образующихъ. Тѣмъ самымъ каждое изъ нихъ содержитъ извѣстную долю правды, и каждое вмѣстѣ съ тѣмъ недостаточно. Имманентный объективизмъ подчеркиваетъ, что трансцендентное необъяснимо иначе, какъ черезъ сведеніе его къ имманентности: „предметъ“ не можетъ быть объясненъ, если онъ въ абсолютномъ смыслѣ трансцендентенъ, если онъ не укорененъ въ чемъ-то имманентномъ намъ; другими словами, понятіе предмета должно быть уяснено, какъ моменъ, присущій нѣкоторой имманентной намъ сферѣ: предметъ есть „предметность“—не самодовлѣющая реальность, а производное отъ общей природы сознанія или знанія. Въ этомъ сведеніи предмета на „предметность“, въ этомъ уясненіи необходимости общей, всеобъемлющей сферы, въ природѣ которой должны быть черты, превращающія сознаваемое въ „предметъ“, заключается существенная правда идеализма (имманентнаго объективизма). Но, характеризуя эту сферу, какъ сознаніе, это направленіе впадаетъ въ неизбѣжное противорѣчіе: сознаніе есть по суще-

ству область имманентнаго, которая полагаетъ трансцендентное не внутри, а внѣ себя; поэтому здѣсь либо теряется подлинная трансцендентность предмета, либо сознаніе (поскольку оно мыслится объемлющимъ трансцендентное) перестаетъ совпадать съ подлиннымъ, „нашимъ“ сознаніемъ, и становится само проблематичнымъ понятіемъ. Полная ясность, полное удовлетвореніе потребности въ имманентномъ пониманіи предмета, не уничтожающемъ его трансцендентнаго характера, достигается здѣсь абсолютнымъ реализмомъ Усматривая всеобъемлющую сферу, производнымъ отъ которой является трансцендентный предметъ, въ абсолютномъ бытіи, которое сразу, съ полной непосредственностью и во всей своей безграничности имѣется у насъ, которое, будучи само не трансцендентнымъ сознанію, а включая его въ себя, вмѣстѣ съ тѣмъ выходитъ за его предѣлы—эта теорія открываетъ высшее начало, которое совмѣщаетъ въ себѣ имманентность съ трансцендентностью, т. е. содержитъ въ себѣ условія того и другого. Съ одной стороны, мы имѣемъ всю безграничность абсолютнаго бытія, ибо слиты съ нимъ и неотдѣлимы отъ него, какъ и оно—отъ насъ; съ другой стороны, оно не превращается въ силу этого въ чисто имманентное „содержаніе нашего сознанія“; напротивъ, сознаніе, какъ потокъ актуальныхъ переживаній, какъ совокупность „даннаго“, есть лишь малая часть этого бытія—именно актуальная часть непосредственно очевиднаго бытія; за его предѣлами мы имѣемъ бытіе, абсолютно достовѣрное въ качествѣ бытія вообще, но неприсутствующее актуально въ сознаніи и въ этомъ смыслѣ трансцендентное сознанію. Какимъ образомъ мы проникаемъ въ эту непосредственно имѣющуюся у насъ сферу трансцендентнаго, т. е. опредѣляемъ ее содержаніе и косвенно „раскрываемъ“ ее—это составитъ предметъ нашего дальнѣйшаго изслѣдованія. Но сама эта сфера, будучи непосредственно скрытой отъ насъ и трансцендентной сознанію, съ самоочевидностью имѣется у насъ, въ качествѣ второй, дополнительной части абсолютнаго бытія, неотъемлемо и неустранимо сущаго въ насъ и у насъ. Лишь въ отношеніи всеобъемлющаго, божественнаго сознанія мыслимо полное совпаденіе сознанія съ бытіемъ, или, что то же, полная актуальность бытія въ его содержаніи; человѣческое

же сознаніе окружено безграничной сферой темнаго бытія—бытія, содержаніе котораго не „дано“, не раскрыто, а лишь потенціально имѣется, какъ нѣчто подлежащее опредѣленію, т. е. какъ опредѣленность въ себѣ, которая лишь черезъ усилія познаванія должна превратиться въ опредѣленность для насъ.

Въ частности, только съ этой точки зрѣнія пріобрѣтаетъ полную ясность то ученіе о трансцендентности, какъ о „возможности быть воспринятымъ“, которое, какъ мы видѣли, не можетъ быть безъ противорѣчій развито на почвѣ имманентнаго объективизма. Мотивъ, по которому выставлено это ученіе, вполнѣ понятенъ и самъ по себѣ справедливъ: это есть мысль о недопустимости отдаленности, полной отрѣшенности бытія отъ сознанія, при которой „вхожденіе“ бытія въ сознаніе становится какимъ-то непостижимымъ „фокусомъ“ [1]). Но связь эта должна быть связью до и независимо отъ „воспріятія“—иначе бытіе совпадало бы только съ актуальнымъ воспріятіемъ, все „невоспринимаемое“ тѣмъ самымъ не существовало бы, и мы пришли бы къ чистому субъективному идеализму. Эта связь дана только въ понятіи абсолютнаго бытія: бытіе исконнымъ и неотъемлемымъ образомъ доступно сознанію въ томъ смыслѣ, что сознаніе его „имѣетъ“; мы непосредственно и съ самоочевидной достовѣрностью знаемъ, что какія-то (неопредѣленныя для насъ) содержанія сплошь заполняютъ всю безграничную сферу бытія, которое, какъ таковое, есть въ насъ и при насъ независимо отъ всякаго его „восприниманія“: это знаніе и есть та форма, въ которой „бытіе само по себѣ“ присутствуетъ у насъ. Но, съ другой стороны, содержанія этого бытія находятся „внѣ воспріятія“, они не „даны“, а только могутъ быть даны („восприняты“). И потому бытіе, конечно, равносильно „способности быть воспринятымъ“, но не въ томъ смыслѣ, что этимъ признакомъ исчерпывается его сущность, а лишь въ томъ, что бытіе равносильно той выходящей за предѣлы воспріятія сферы, на которую направлена дѣятельность воспринимания и отдѣльныя части которой выплываютъ изъ тьмы невѣдомаго въ узкую полосу освѣщеннаго, яснаго, воспри-

[1]) Шуппе, Erkenntnistheor. Logik, стр. 85.

нятаго бытія. Понятіемъ „абсолютнаго бытія“, какъ „имѣнія“, какъ „потенціально-наличныхъ содержаній“ впервые обосновывается, такимъ образомъ, понятіе „возможности быть воспринятымъ“. Эта „возможность“ означаетъ вѣдь способность перейти въ состояніе воспринятости изъ какого-то иного состоянія, и здѣсь впервые уясняется, что это есть за состояніе. И, съ другой стороны, то обстоятельство, что „невоспринятость“ есть не простое отрицаніе, а опредѣленное положительное состояніе, позволяетъ сохранить смыслъ и за понятіемъ такихъ частей бытія, которыя не входятъ или даже не могутъ войти изъ области „потенціальной обладаемости“ въ область „воспринятаго“ или „даннаго“. Всегда остается возможнымъ, что нѣкоторыя части бытія или еще никогда доселѣ не попадали въ эту освѣщенную полосу (какъ всѣ еще „неоткрытыя“ явленія), или, разъ пройдя черезъ нее, не могутъ быть вновь въ нее внесены (какъ прошлое) или, наконецъ, по самому существу своему не могутъ въ нее войти (какъ напр. атомы, геологическое прошлое земли и т. п.); и это обстоятельство, очевидно, ничуть не мѣшаетъ намъ не только признавать сущими эти, недоступныя воспріятію, части бытія (именно, въ качествѣ „имѣющихся“), но и косвеннымъ образомъ ихъ опредѣлять, т. е. узнавать ихъ содержанія.

Столь же очевидной съ установленной точки зрѣнія становится правда трансцендентнаго объективизма (имманентнаго реализма), какъ и недостаточность его, самого по себѣ. Въ противоположность имманентному объективизму, это направленіе подчеркиваетъ, что въ знаніи мы имѣемъ отношеніе сознанія къ трансцендентному, къ „самому предмету“ во всей его независимости отъ „нашего сознанія“. Это утвержденіе совершенно справедливо, но оно остается недоказаннымъ, болѣе того—смыслъ его необъяснимъ, если понятіе „трансцендентнаго предмета“ берется, какъ послѣднее, высшее понятіе теоріи знанія; въ этомъ случаѣ остается именно непостижимымъ, какимъ образомъ у насъ можетъ имѣться такое понятіе, т. е. такое содержаніе знанія, которое по своему смыслу логически предшествуетъ знанію и обосновываетъ послѣднее. Абсолютный реализмъ вноситъ и здѣсь ясность. Отдѣльный „предметъ“ знанія есть производное отъ

бытія вообще, и поэтому онъ трансцендентенъ сознанію, какъ временному потоку, ибо раздѣляетъ сверхвременность абсолютнаго бытія, и тѣмъ самымъ не „творится“ знаніемъ, не есть только моментъ въ строеніи знанія, а существуетъ въ себѣ и лишь улавливается въ знаніи. Но, съ другой стороны, этотъ „въ себѣ существующій“, трансцендентный сознанію предметъ не отрѣшенъ абсолютно отъ насъ, не есть что-то замкнутое въ себѣ: „предметъ“ есть всегда членъ въ системѣ абсолютнаго бытія, и это бытіе неотъемлемо имѣется при насъ до и независимо отъ знанія о его содержаніи. Если въ знаніи сознаніе улавливаетъ „самъ предметъ“ въ его содержаніи, то это возможно лишь потому, что и въ предшествующемъ этому „уловленію“ состояніи предметъ, какъ отрѣзокъ абсолютнаго бытія, былъ не отрѣшенъ отъ насъ, а—именно въ качествѣ „неизвѣстнаго предмета“—вѣчно и неотъемлемо находится при насъ, въ нашемъ обладаніи.

Такимъ образомъ, составъ непосредственно очевиднаго или самодостовѣрнаго слагается изъ двухъ элементовъ и мыслимъ лишь въ ихъ неразъединимой связи. Въ центрѣ его, какъ бы въ началѣ системы координатъ, измѣряющихъ его совокупное содержаніе, находится „данное“, то, что мы раньше назвали „имманентнымъ матеріальномъ знанія“—непосредственно и актуально присутствующее въ данный моментъ содержаніе. Эта ограниченная свѣтлая область немыслима, однако, иначе, какъ на почвѣ сверхвременнаго единства всеобъемляющаго бытія, какъ такового. Сознаніе есть потокъ актуальныхъ переживаній, содержащій въ себѣ самомъ устремленность на безграничную область всей остальной сферы этого бытія. Въ силу этого соотношенія абсолютное бытіе съ точки зрѣнія сознанія раздѣляется на „актуально данныя“ и „потенціально имѣющіяся“ содержанія: ограниченная область „даннаго“ окружена безграничнымъ фономъ „неизвѣстнаго“, „неопредѣленнаго“. Этотъ фонъ есть бытіе, какъ таковое, бытіе неизвѣстныхъ содержаній именно въ аспектѣ ихъ неизвѣстности. Это бытіе есть не пустая „форма“; это есть реальность, которая необходимо мыслится сплошь заполненной (неизвѣстными намъ, но въ себѣ самихъ опредѣленными) содержаніями и образуетъ необходимую и неотмыслимую „имѣющуюся“ или „потенціально

наличную" часть сознанія. Въ силу этой „имѣющейся" безграничной основы становится возможнымъ допущеніе опредѣленныхъ содержаній за предѣлами даннаго и необходимымъ—допущеніе за этими предѣлами неопредѣленныхъ содержаній, какихъ-то содержаній вообще, заполняющихъ сплошь всю безграничность временного фона въ его двухъ измѣреніяхъ. Въ каждое мгновеніе сознаніе актуально, съ полной конкретностью объемлетъ въ себѣ „данное", явно въ немъ присутствующую часть содержаній „настоящаго", и потенціально обладаетъ всей безграничностью прошлаго, будущаго и невосприятой части настоящаго, постигаемой черезъ ея связь съ прошлымъ и будущимъ. Мы не знаемъ непосредственно, что именно заполняетъ эту безграничность, но съ полной и непосредственной достовѣрностью знаемъ, что эта безграничность есть и что она чѣмъ-то заполнена, т. е., что область даннаго не исчерпываетъ всей полноты сущаго. Поэтому, какими бы способами сознаніе ни проникало въ эту неопредѣленную сферу, т. е. ни отыскивало въ ней опредѣленности, задача этихъ пріемовъ состоитъ только въ выборѣ между многими возможными или мыслимыми опредѣленностями, причемъ заранѣе извѣстно, что если не одинъ, то другія опредѣленности во всякомъ случаѣ должны заполнить сферу „имѣющагося". Безсмысленно ставить вопросъ: „существуетъ ли что-либо за предѣлами воспринимаемаго въ данный моментъ?", ибо утвердительный отвѣтъ на него самочевиденъ; вопросъ можетъ касаться лишь того, что именно есть за этими предѣлами. И во всѣхъ такихъ изслѣдованіяхъ того, что лежитъ за предѣлами имманентно даннаго, заранѣе очевидна вездѣсущность и сплошность бытія.

Этимъ объяснены обѣ загадки, таящіяся, какъ было указано (см. гл. I, 4), въ понятіи предмета знанія. Знаніе можетъ быть направлено на предметъ, т. е. на неизвѣстное бытіе, именно потому, что неизвѣстное, какъ таковое, намъ „извѣстно"—извѣстно не черезъ особое знаніе о немъ (что неизбѣжно приводило бы къ противорѣчію), а совершенно непосредственно, въ качествѣ самоочевиднаго и неустранимаго бытія вообще, которое мы ближайшимъ образомъ не „знаемъ", а есмы, т. е. съ которымъ мы слиты не черезъ

посредство сознанія, а въ самомъ нашемъ бытіи. Поскольку сознаніе направлено на это бытіе, т. е. стремится къ опредѣленію его содержанія, это бытіе предстаетъ передъ нами, какъ „предметъ“, т. е. какъ x. Ясно также, что, поскольку задача такого опредѣленія осуществлена, итогъ ея—знаніе—должно имѣть схему „x есть A“: найденное содержаніе будетъ содержаніемъ именно „предмета“, т. е. самого бытія. Ибо то обстоятельство, что раскрытое въ знаніи содержаніе мыслится, какъ содержаніе самого бытія, т. е. какъ опредѣленность, сущая независимо отъ ея познанности, именно и означаетъ, что мы непосредственно и вѣчно обладаемъ въ формѣ бытія тѣмъ, что въ формѣ содержанія знанія есть лишь результатъ особаго процесса познаванія. Символъ x есть выраженіе непосредственно-скрытой для знанія, но вмѣстѣ съ тѣмъ непосредственно имманентной намъ полноты бытія, и потому содержаніе знанія, очевидно, должно имѣть значеніе познаннаго содержанія самаго бытія.

Часть вторая.

Интуиція всеединства и отвлеченное знаніе.

Formae rerum non sunt distinctae, nisi ut sunt contracte. Ut sunt absolute, sunt indistincta, quae est verbum in divinis... Unum enim exemplar tantum est sufficiens et necessarium, in quo omnia sunt ut ordinata in ordine, omnes quantumcumquas distinctas rerum rationes adaequatissime complicans.

Николай Кузанскій, de docta norantia II, c. 9.

Глава V.

О сущности логической связи.

ἐν τῇ ἐπιστήμῃ.... ἐνεργείᾳ μὲν μέρος τὸ προχειρισθὲν οὗ χρεία καὶ τοῦτο προτέτακται, ἕπεται μέντοι καὶ τὰ ἄλλα δυνάμει λανθάνοντα, καὶ ἔστι πάντα ἐν τῷ μέρει.... ἔρημον δὲ τῶν ἄλλων θεωρημάτων οὐ δεῖ νομίζειν.

Плотинъ, Ennead. IV, 9, 5.

Въ предыдущихъ главахъ мы пытались разъяснить понятіе предмета, т. е. объяснить возможность обладанія „невѣдомымъ нѣчто", на которое мы направляемся въ знаніи и которому мы приписываемъ познанное содержаніе. На очереди стоитъ теперь вторая основная гносеологическая проблема — вопросъ о томъ, какъ возможно само познаніе, т. е. въ чемъ состоитъ то „проникновеніе" въ невѣдомое, то раскрытіе непосредственно скрытаго отъ насъ содержанія бытія, которымъ осуществляется знаніе о предметѣ. Въ намѣченной выше формулѣ знанія „x есть A" надлежитъ уяснить природу и условія перехода отъ x къ A, отъ неизвѣстнаго предмета къ знанію его содержанія.

Однако, обсужденіе этого вопроса мы пока должны отложить. Его рѣшеніе предполагаетъ знакомство съ нѣкоторыми общими свойствами содержаній знаній и ихъ связей. Въ частности, вопросъ о переходѣ отъ неизвѣстнаго предмета къ его содержанію требуетъ прежде всего уясненія логической природы и условій перехода въ знаніи вообще, т. е. изученія существа логическаго слѣдованія.

1. Какимъ образомъ и на какомъ основаніи мы переходимъ отъ одного, уже имѣющагося знанія къ другому, новому, лишь въ этомъ переходѣ осуществляемому знанію?

Пусть намъ дано, т. е. нами уже осуществлено нѣкоторое знаніе, содержаніе котораго мы схематически обозначаемъ, какъ *A*. Спрашивается, какъ отъ него мы можемъ перейти къ какому-либо новому, непосредственно еще не имѣющемуся у насъ знанію *B*? Этотъ вопросъ есть, такимъ образомъ, вопросъ о логической природѣ умозаключенія.

Для рѣшенія этого вопроса намъ нѣтъ надобности перебрать по отдѣльности всѣ возможныя формы умозаключенія и отъ нихъ подняться до ихъ общей природы. Теорія знанія не есть индуктивная наука; усмотрѣніе общаго въ неї можетъ и должно предшествовать уясненію частныхъ видовъ. Разсматривая природу опосредствованнаго знанія, такъ такового, т. е. сосредоточиваясь на самой его задачѣ, мы легко можемъ найти ближайшую общую логическую его формулу.

Въ самомъ дѣлѣ, въ чемъ бы ни заключалась логическая природа отдѣльныхъ умозаключеній—силлогизма, такъ наз. „непосредственнаго умозаключенія“, „несиллогистическихъ умозаключеній“ и т. п.—общая сущность опосредствованія въ знаніи ясна сама собою: она состоитъ въ переходѣ отъ одного содержанія къ другому и притомъ въ переходѣ обоснованномъ, т. е. требуемомъ самимъ первымъ содержаніемъ. Мы условились назвать исходную точку знанія *A*, а содержаніе, къ которому оно приходитъ въ результатѣ своего движенія, т. е. выводъ, — *B*. Тогда природа всякаго опосредствованнаго знанія состоитъ въ томъ, что, въ силу наличности *A* и его необходимой связи съ *B*, есть также и *B*. Формула опосредствованнаго знанія обрисовывается сама собой: *A* есть; изъ *A* вытекаетъ *B* (или: „если есть *A*, то есть и *B*“); слѣдовательно, есть *B*.

Ясно, что этой формулой объемлются всѣ безъ исключенія умозаключенія. Вѣдь она выражаетъ ихъ общую природу и сводится къ тому, что всякій выводъ предполагаетъ какъ исходную точку знанія („посылку“ или „посылки“, въ чемъ бы онѣ ни заключались) *A*, такъ и законъ перехода отъ нея къ выводу: если есть *A*, то необходимо должно быть *B*. Возьмемъ, напр., такъ наз. непосредственное умозаключеніе обращенія: изъ „всѣ *S* суть *P*“ мы умозаключаемъ, что „нѣкоторые *P* суть *S*“. Очевидно, выводъ опирается здѣсь какъ на посылку „всѣ *S* суть *P*“, такъ и на правило: „если

всѣ S суть P, то нѣкоторые P суть S". Столь же легко, конечно, подвести подъ эту формулу силлогизмъ, и всѣ вообще допускаемые нами виды умозаключенія. Всюду и вездѣ, въ чемъ бы ни заключалось спеціальное содержаніе посылокъ и частная форма перехода отъ нихъ къ выводу, умозаключеніе есть переходъ отъ основанія къ слѣдствію, т. е. опирается какъ на присутствіе основанія, такъ и на законъ, связующій основаніе со слѣдствіемъ.

Могло бы показаться, что, по крайней мѣрѣ, одинъ типъ умозаключенія противостоитъ этой формулѣ, въ качествѣ самостоятельной формы, именно умозаключеніе, которое совершается черезъ переходъ не отъ основанія къ слѣдствію, а наоборотъ — отъ слѣдствія къ основанію, именно отъ отсутствія слѣдствія къ отсутствію основанія. Логика обычно разсматриваетъ указанную нами формулу, какъ такъ наз. modus ponens условно-категорическаго умозаключенія и противопоставляетъ ему, въ качествѣ самостоятельнаго типа, modus tollens. Отнюдь не отрицая относительной, т. е. дидактической цѣлесообразности этого традиціоннаго дѣленія, мы ограничиваемся здѣсь тѣмъ самоочевиднымъ указаніемъ, что въ умозаключеніи, основанномъ на переходѣ отъ отсутствія слѣдствія къ отсутствію основанія, отсутствіе слѣдствія само играетъ роль основанія, а отсутствіе основанія — роль слѣдствія; такимъ образомъ, переходъ отъ основанія къ слѣдствію въ силу закона, объединяющаго ихъ между собой, есть подлинно универсальная форма движенія знанія[1]). Итакъ, о

[1]) Если я имѣю отдѣльную частную связь между содержаніемъ S и P, причемъ S есть основаніе P, то я могу, конечно, различать два способа перехода: отъ присутствія S къ присутствію P, и отъ отсутствія P къ отсутствію S. Но второе умозаключеніе, въ качествѣ перехода отъ non-P къ non-S, формально подходитъ подъ общій типъ перехода отъ A къ B: A (non-P) есть; если есть A (non-P), есть и B (non-S); слѣдовательно, B (non-S) есть. Гипотетическая посылка этого умозаключенія (если есть non-P, есть и non-S) въ отношеніи даннаго содержанія есть сама выводъ изъ первоначальной исходной посылки „если есть S, то есть и P"—выводъ, который въ свою очередь полученъ черезъ посредство общаго типа перехода отъ основанія къ слѣдствію: „изъ S слѣдуетъ P; если изъ S слѣдуетъ P, то изъ non-P слѣдуетъ non-S (принципъ т. наз. противопоставленія сказуемому, contrapositio); слѣдовательно, изъ non-P слѣдуетъ non-S". Ср. Coutu-

какомъ бы содержаніи знанія ни шла рѣчь, и какими бы частными видами опосредствованія мы ни пользовались въ отдѣльныхъ случаяхъ, переходъ къ новому содержанію всегда осуществляется въ указанной универсальной формѣ.

Мы должны теперь уяснить истинный смыслъ намѣченной нами формулы умозаключенія и изслѣдовать условія, въ силу которыхъ возможно умозаключеніе.

2. Содержаніе *A* (сужденіе „*A* есть“) должно служить посылкой вывода „*B* есть“; т. е. эти два содержанія такъ связаны между собой, что разъ признано или имѣетъ силу первое, непосредственно должно имѣть силу и второе. Таковъ самоочевидный смыслъ намѣченной формулы, выражающей общую природу логической связи между разными содержаніями. Но какъ возможна эта связь? Посылка, разсматриваемая сама по себѣ, имѣетъ, подобно всякому знанію, опредѣленное, замкнутое въ себѣ содержаніе; въ качествѣ такового, она говоритъ намъ только объ этомъ содержаніи, и ни о чемъ иномъ. Какимъ же образомъ это знаніе „*A* есть“ можетъ вмѣстѣ съ тѣмъ говорить, что „*B* есть“, т. е. вынуждать насъ къ признанію содержанія, которое лежитъ за его предѣлами и не заключено въ немъ самомъ? [1])

Поскольку исходную точку, т. е. основаніе умозаключенія мы усматриваемъ въ такомъ опредѣленномъ, замкнутомъ въ себѣ содержаніи, мы не имѣемъ здѣсь иного исхода, кромѣ признанія, что посылка приводитъ къ выводу не сама по себѣ, но лишь въ связи съ инымъ, дополнительнымъ знаніемъ, содержаніемъ котораго служитъ связь между этой посылкой и выводамъ. Посылка „*A* есть“ сама по себѣ говоритъ лишь за себя, утверждаетъ лишь заключенное въ ней самой содержаніе; но, сочетаясь съ особымъ знаніемъ „если есть *A*, есть и *B*“, она даетъ выводъ „*B* есть“. Въ такомъ

---

rat, Principes des mathématiques, 1905, стр. 11 и 14. Sigwart, Logik, B. I, 2 изд., стр. 425 прим.

[1]) Этотъ вопросъ имѣетъ, очевидно, тѣсную связь съ проблемой синтетическаго сужденія „*A* есть *B*“, съ которой намъ уже пришлось имѣть дѣло выше (гл. I, 2). Эту связь мы оставляемъ пока въ сторонѣ, чтобы потомъ вернуться къ ней, и изслѣдуемъ вопросъ здѣсь съ иной стороны, съ которой онъ еще не былъ въ указанномъ мѣстѣ затронутъ нами.

случаѣ, подлиннымъ основаніемъ вывода или, что то же, его посылками будетъ служить не одно сужденіе „*A* есть“, а оба сужденія „*A* есть“ и „если *A* есть, то есть и *B*“.

На первый взглядъ, ничто не мѣшаетъ намъ такъ толковать найденную нами формулу умозаключенія. При ближайшемъ разсмотрѣніи, однако, тотчасъ же обнаруживается, что это пониманіе ведетъ къ безвыходнымъ трудностямъ.

Прежде всего, если законъ перехода отъ *A* къ *B* мы будемъ разсматривать, какъ одну изъ посылокъ, т. е. найденную формулу умозаключенія будемъ толковать, какъ силлогизмъ съ двумя посылками—категорической и условной—то ясно, что этотъ силлогизмъ самъ также нуждается, помимо своихъ посылокъ, еще въ особомъ законѣ, связывающемъ его посылки съ выводомъ. Въ самомъ дѣлѣ, выводъ „*B* есть“ совсѣмъ не „данъ“, не содержится „аналитически“ въ посылкахъ „*A* есть; если *A* есть, то есть и *B*“; напротивъ, по сравненію съ ними онъ содержитъ именно совершенно новое знаніе, которое, правда „вытекаетъ“, синтетически „слѣдуетъ“ изъ посылокъ, но не заключено въ нихъ; это видно уже изъ того, что въ выводѣ содержаніе *B* появляется въ категорической формѣ, т. е. утверждается само по себѣ, тогда какъ въ посылкахъ (именно въ гипотетической посылкѣ) оно дано лишь въ условной формѣ, или утверждается не оно само, а лишь его связь съ *A*. Поэтому, если изъ посылокъ „*A* есть; изъ *A* слѣдуетъ *B*“ дѣйствительно вытекаетъ выводъ „*B* есть“ (какъ это несомнѣнно), то лишь на основаніи особаго закона, соединяющаго посылки съ выводами: „если *A* есть, и если изъ *A* вытекаетъ *B*, то и *B* есть“ [1]).

Такимъ образомъ, общая формула умозаключенія приметъ у насъ слѣдующій видъ:

---

[1]) Этотъ законъ современная математическая логика выдѣляетъ въ качествѣ „принципа дедукціи“ и строго отличаетъ отъ „принципа силлогизма“ („если изъ *A* слѣдуетъ *B*, и изъ *B*—*C*, то изъ *A* слѣдуетъ *C*“) именно тѣмъ, что лишь законъ дедукціи выражаетъ правомѣрность самого содержанія вывода („*B* есть“), тогда какъ принципъ силлогизма выражаетъ лишь условную связь слѣдствія съ основаніемъ. См. Couturat, Prinzipien der Logik въ Encyclopädie d. philos. Wissensch. B. I, 1912, стр. 144—145.

Если A есть, и если изъ A вытекаетъ B, то и B есть.
A есть, и изъ A вытекаетъ B.
Слѣдовательно, B есть.

Необходимость этой формулы очевидна. Но очевидно также, что, разъ признавъ ее, мы приведены къ регрессу до безконечности. Въ самомъ дѣлѣ, въ этой новой формулѣ повторяется трудность, присущая предыдущей: законъ сочетанія посылокъ въ свою очередь играетъ роль посылки, и потому, для полученія вывода, опять-таки требуется еще особый законъ сочетанія ея съ другой посылкой, который снова долженъ быть выраженъ въ видѣ гипотетической посылки дальнѣйшаго умозаключенія, и такъ далѣе до безконечности [1]). Само собою разумѣется, что формальная природа всѣхъ этихъ умозаключеній и ихъ принциповъ остается совершенно одинаковой; но они каждый разъ имѣютъ различное содержаніе. Принципъ предшествующаго умозаключенія становится гипотетической посылкой слѣдующаго умозаключенія, и порядокъ сочетанія посылокъ съ выводомъ становится принципомъ этого второго умозаключенія, т. е. гипотетической посылкой третьяго, и т. д. Коротко говоря, суть этого регресса до безконечности состоитъ въ слѣдующемъ:

---

[1]) Дѣло ясно само собой, и врядъ ли надобно приводить неуклюжія формулы этихъ новыхъ принциповъ и типовъ силлогизма. Но для тѣхъ, кто хотѣлъ бы провѣрить это, мы на всякій случай даемъ образчикъ дальнѣйшаго умозаключенія, предполагаемаго вышеприведеннымъ умозаключеніемъ. Принципъ этого послѣдняго, играющій въ новомъ умозаключеніи роль гипотетической посылки, очевидно, таковъ:

Если дѣйствуетъ правило: „если A есть, и если изъ A вытекаетъ B, то есть и B“, и если A есть, и изъ A вытекаетъ B, — то и B есть.

Категорическая посылка къ нему:

Правило: „если A есть, и если изъ A вытекаетъ B, то и B есть“ дѣйствуетъ; A есть, и изъ A вытекаетъ B.

Отсюда выводъ: B есть.

Это умозаключеніе, въ свою очередь, дѣйствительно лишь, если дѣйствуетъ новое правило, въ силу котораго изъ данныхъ гипотетической и категорической посылокъ необходимо слѣдуетъ выводъ. Формулировать это новое правило, и вытекающее изъ него новое умозаключеніе, а также дальнѣйшее правило, предполагаемое послѣднимъ, и т. д.—столь же легко логически, сколь трудно стилистически.

чтобы изъ непосредственнаго знанія (даннаго въ посылкѣ или посылкахъ) получить новое знаніе (выводъ), необходимо имѣть еще одно непосредственное знаніе о порядкѣ сочетанія посылки съ выводомъ; но это послѣднее знаніе должно быть въ свою очередь соединено съ предшествующимъ, что̀ предполагаетъ опять новое соединяющее звено и т. д. Это значитъ, что выведеніе опосредствованнаго знанія изъ непосредственнаго невозможно, такъ какъ требуетъ безконечнаго числа промежуточныхъ звеньевъ.

Наряду съ этой трудностью разсматриваемаго пониманія формулы опосредствованнаго знанія въ немъ открывается и другая, въ извѣстномъ смыслѣ прямо противоположная первой и вмѣстѣ съ тѣмъ тѣсно съ ней связанная. Сущность этого пониманія состоитъ, какъ мы знаемъ, въ томъ, что для перехода отъ имѣющагося знанія A къ опосредствованному знанію B, мы должны имѣть особое знаніе о правилѣ этого перехода въ лицѣ сужденія „если есть A, то есть и B“. Въ составъ непосредственнаго знанія должно входить не только знаніе A, но и знаніе о связи A съ B, или о зависимости B отъ A. Но какъ возможно это послѣднее знаніе до знанія о самомъ B, которое должно изъ него вытекать? Вѣдь для того, чтобы знать, что B зависитъ отъ A или вытекаетъ изъ него, казалось бы, надо уже имѣть само это B, какъ таковое.

Это затрудненіе, правда, не имѣетъ мѣста въ одномъ случаѣ опосредствованнаго знанія, именно когда категорическая посылка, а слѣдовательно, и выводъ заключаетъ въ себѣ знаніе какого-либо конкретнаго временного факта, тогда какъ гипотетическая посылка „если есть A, есть и B“, какъ это само собою разумѣется, содержитъ лишь указаніе на внѣвременно общую связь между A и B; въ этомъ случаѣ, очевидно, гипотетическая посылка не предвосхищаетъ вывода и, слѣдовательно, возможна до него. Такъ, если я разсуждаю: „*NN* выпилъ сулемы; сулема есть ядъ; слѣдовательно, *NN* отравленъ“, то законъ, соединяющій посылки съ выводомъ, и гласящій: „если *NN* выпилъ сулемы, и сулема есть ядъ, то онъ отравленъ“, очевидно, выражаетъ только общую, внѣвременную связь между двумя мыслимыми событіями, но отнюдь не дѣйствительность самого факта отравленія

NN, о чемъ говоритъ выводъ. Но оставимъ пока въ сторонѣ эту область знанія и остановимся на знаніи, которое въ посылкѣ и въ выводѣ говоритъ объ отвлеченно-общемъ. Вѣдь разсматриваемая нами формула умозаключенія по замыслу своему должна имѣть универсальное значеніе, т. е. распространяться на всякое опосредствованное знаніе. Между тѣмъ, любой примѣръ изъ области знанія объ отвлеченно-общемъ обнаруживаетъ наличность указанной трудности. Допустимъ, что я доказываю необходимость признанія субстанціальнаго бытія слѣдующимъ разсужденіемъ: необходимость качественнаго бытія самоочевидна; но качество предполагаетъ субстанцію, какъ носителя качества (т. е. если есть качество, есть и носитель его); слѣдовательно, есть и субстанціальное бытіе. Не ясно ли, что „гипотетическая" посылка здѣсь предполагаетъ уже категорическій выводъ или тождественна съ нимъ? Откуда взялось бы у меня понятіе „носителя качества", входящее въ составъ этой посылки, если бы это понятіе не было мнѣ какъ-либо „дано", и что означаетъ эта „данность", какъ не необходимость разсматриваемаго понятія—необходимость, которая именно и образуетъ содержаніе вывода? Кто отрицаетъ субстанціальное бытіе, тотъ признаетъ неосновательной саму гипотетическую посылку, а кто признаетъ послѣднюю, тотъ уже не нуждается въ особомъ выводѣ, ибо въ самой этой посылкѣ уже имѣетъ его. Или возьмемъ геометрическое положеніе: „изъ природы треугольника вытекаетъ, что сумма угловъ его равняется двумъ прямымъ", и будемъ считать его достовѣрнымъ для насъ знаніемъ. Не ясно ли, что это положеніе, которое выражаетъ необходимую связь между двумя содержаніями *A* и *B* (между понятіемъ „треугольника" и понятіемъ „равенства его угловъ двумъ прямымъ"), уже въ себѣ самомъ заключаетъ утвержденіе необходимости второго понятія, такъ что выводъ „слѣдовательно, сумма угловъ треугольника равна двумъ прямымъ" (т. е., по нашей схемѣ, выводъ „*B* есть") не даетъ уже ничего новаго, а лишь повторяетъ часть содержанія гипотетической посылки?

Намъ, конечно, возразятъ, что для дѣйствительности вывода необходима не только гипотетическая посылка, но и категорическая: такъ, если бы такой фигуры, какъ треуголь-

никъ, вообще не существовало, то указанное гипотетическое сужденіе не давало бы права на категорическое признаніе равенства суммы его угловъ двумъ прямымъ. Это, конечно, совершенно справедливо. Но дѣло въ томъ, что отношеніе гипотетической посылки къ категорической совершенно таково же, какъ ея отношеніе къ выводу. Если разсматриваемое гипотетическое сужденіе вообще возможно, т. е. имѣетъ смыслъ и признается истиннымъ, то это именно и значитъ, что мы имѣемъ право на входящія въ него понятія, т. е., что содержаніе *A* (такъ же, какъ содержаніе *B*) мы обязаны признавать; такъ что признаніе истиннымъ указаннаго геометрическаго положенія о связи между треугольникомъ и величиной суммы его угловъ уже предполагаетъ сужденіе „треугольникъ (какъ математическая фигура) есть понятіе правильное“ (т. е., по нашей схемѣ,— сужденіе: „*A* есть“). Если бы дѣло шло о реальномъ, конкретномъ бытіи, напр. о реальномъ существованіи гдѣ-либо или когда-либо треугольника, какъ фигуры, воплощенной въ какомъ-либо тѣлесномъ предметѣ, то, конечно, отнюдь нельзя было бы утверждать, что указанная общая геометрическая истина его предполагаетъ. Но въ области знанія объ отвлеченно-общемъ (въ области абстрактнаго или раціональнаго знанія), напротивъ, совершенно очевидно, что гипотетическее сужденіе „если есть *A*, есть и *B*“ (или „изъ *A* вытекаетъ *B*“), уже въ себѣ самомъ заключаетъ какъ посылку „*A* есть“, такъ и выводъ „*B* есть“. Такимъ образомъ, опосредствованное знаніе (знаніе „*B* есть“) либо невозможно, если оно дѣйствительно требуетъ независимаго отъ него промежуточнаго звена („если *A* есть, есть и *B*“), либо ненужно, если оно совпадаетъ съ этимъ — по условію, непосредственно извѣстнымъ—промежуточнымъ звеномъ. Или, иначе говоря, умозаключеніе по формулѣ „*A* есть; изъ *A* вытекаетъ *B*; слѣдовательно, *B* есть“ невозможно либо потому, что выводъ совсѣмъ не вытекаетъ изъ посылокъ, т. е. не обоснованъ въ нихъ самихъ, либо же потому, что посылка „изъ *A* вытекаетъ *B*“ уже сама предполагаетъ этотъ выводъ (какъ и категорическую посылку).

Сопоставленіе обѣихъ указанныхъ трудностей цѣнно для насъ въ томъ отношеніи, что каждая изъ нихъ въ извѣст-

номъ смыслѣ противоположна другой и что поэтому онѣ какъ бы взаимно нейтрализуютъ другъ друга. Въ самомъ дѣлѣ, смыслъ первой изъ намѣченныхъ нами апорій формулы опосредствованнаго знанія заключался въ томъ, что выводъ имѣетъ категорическій характеръ, въ посылкѣ же содержаніе вывода фигурируетъ въ гипотетической формѣ, и что именно поэтому необходимо посредствующее звено, устанавливающее связь между гипотетическимъ и категорическимъ знаніемъ содержанія вывода; и такъ какъ это посредствующее звено носитъ само гипотетическій характеръ, то оно не можетъ удовлетворить своей цѣли, откуда вытекаетъ необходимость безконечнаго числа такихъ звеньевъ. Смыслъ же второй апоріи, напротивъ, заключается въ единствѣ и неотдѣлимости категорическихъ частей умозаключенія отъ его гипотетической части, въ невозможности раздѣлить ходъ опосредствованія на отдѣльныя, независимыя другъ отъ друга части. Съ одной стороны, такимъ образомъ, движеніе опосредствованія какъ бы растягивается въ длину до безконечности, обнаруживаетъ безконечно большое число промежуточныхъ этаповъ, съ другой стороны оно вливается въ единый непосредственный актъ мысли и вообще перестаетъ быть опосредствованнымъ знаніемъ.

Этимъ открывается путь къ преодолѣнію указанныхъ трудностей. Обѣ эти трудности проистекаютъ, очевидно, изъ одного источника: изъ допущенія, что движеніе опосредствованнаго знанія слагается изъ обособленныхъ, замкнутыхъ въ себѣ отдѣльныхъ частей. Именно при этомъ допущеніи оказывается, что, съ одной стороны, для возможности перехода между отдѣльными частями необходимо безконечное число промежуточныхъ звеньевъ и, съ другой стороны, отдѣльныя части, изъ сложенія которыхъ составлялся, по допущенію, ходъ опосредствованнаго знанія, немыслимы, ибо одна изъ нихъ предполагаетъ другія. Если отказаться отъ этого допущенія, то обѣ апоріи сразу отпадаютъ.

3. Прежде всего, какъ мы должны формулировать разсмотрѣнную только-что природу умозаключенія въ области знанія объ отвлеченно-общемъ, для того, чтобы избѣгнуть указанной второй апоріи? Если гипотетическое сужденіе („если A есть, то есть и B“) въ области знанія объ отвле-

ченно-общемъ уже заключаетъ въ себѣ какъ категорическую посылку („A есть“), такъ и (категорическій же) выводъ „B есть“, то ясно, что по своей логической природѣ это сужденіе не можетъ быть опредѣлено, какъ гипотетическое, а имѣетъ категорическій смыслъ. Оно означаетъ: „изъ A (какъ сущаго или признаннаго содержанія) вытекаетъ B“ И въ самомъ дѣлѣ, въ области знанія объ отвлеченно-общемъ не существуетъ никакого различія между гипотетической и категорической формой. Истина „если A есть, есть и B“ означаетъ не что иное, какъ утвержденіе (т. е. категорическое признаніе) связи между A и B — связи, которая не могла бы имѣть силы, если бы сами содержанія A и B, въ качествѣ общихъ содержаній, не имѣли бы силы. Другими словами, разсматриваемое сужденіе именно и означаетъ, что содержаніе A связано съ содержаніемъ B. Такимъ образомъ здѣсь переходъ отъ содержанія A къ содержанію B данъ непосредственно, т. е. отнюдь не требуетъ сочетанія двухъ отдѣльныхъ знаній „A есть“ и „если есть A, есть и B“. Лишь въ примѣненіи къ знанію о конкретно-индивидуальномъ бытіи это непосредственное знаніе „изъ A вытекаетъ B“ принимаетъ гипотетическій характеръ: для полученія вывода, что B есть, какъ конкретный, воплощенный гдѣ-либо и когда-либо фактъ дѣйствительности, оно нуждается въ дополненіи другой посылкой „A есть“ (также въ томъ смыслѣ, что общее содержаніе A дѣйствительно воплощено въ конкретной дѣйствительности). Напротивъ, внѣ отношенія къ знанію о конкретно-индивидуальномъ бытіи, сужденіе „изъ A вытекаетъ B“ есть не одинъ изъ моментовъ умозаключенія о бытіи B, а сразу и непосредственно выражаетъ само это умозаключеніе въ его цѣломъ. Разложеніе этого умозаключенія на указанныя три отдѣльныя части, въ качествѣ описанія отдѣльныхъ, замкнутыхъ въ себѣ моментовъ, сложеніемъ которыхъ впервые логически обосновывается само умозаключеніе [1]), здѣсь, въ разсматриваемой области, лишено, какъ мы видимъ, всякаго смысла и явно несостоятельно.

Изъ сказаннаго, казалось бы, непосредственно слѣдуетъ,

[1]) Другой положительный смыслъ этого разложенія будетъ указанъ тотчасъ же ниже.

что, напротивъ, въ области знанія о конкретно-индивидуальномъ умозаключеніе отъ факта A къ факту B необходимо должно слагаться изъ двухъ разнородныхъ и обособленныхъ частей—категорическаго знанія о наличности самого A и общаго (и въ этомъ смыслѣ гипотетическаго) знанія о связи между содержаніемъ A и содержаніемъ B, и что именно лишь изъ сочетанія этихъ двухъ частей логически возникаетъ, опять-таки въ качествѣ особаго знанія, выводъ „B есть“. Съ другой стороны, однако, мы видѣли, что такое пониманіе невозможно, ибо оно ведетъ къ регрессу до безконечности. Здѣсь мы имѣемъ дѣло съ первой изъ указанныхъ трудностей разсмотрѣнной формулы умозаключенія, и должны найти путь къ ея преодолѣнію. Корень этой трудности, какъ было указано, заключается въ томъ, что выводъ вѣчно остается необоснованнымъ въ посылкахъ, ибо содержаніе его должно быть дано въ категорической формѣ, тогда какъ въ посылкѣ оно участвуетъ лишь въ гипотетической формѣ. Слѣдовательно, преодолѣніе трудности и здѣсь должно заключаться въ преодолѣніи гипотетической формы того знанія, которое устанавливаетъ связь между исходнымъ знаніемъ „A есть“ и выводомъ „B есть“. Какъ это возможно?

Мы оставляемъ здѣсь въ сторонѣ вопросъ о существѣ (т. е. онтологической природѣ) связи между отвлеченно-общимъ (идеальнымъ) и конкретно-индивидуальнымъ (реальнымъ) [1]). Мы имѣемъ право на это потому, что разсматриваемая нами проблема касается не связи между какими-либо матеріальными содержаніями знанія (индивидуальнымъ и общимъ), а связи между содержаніемъ знанія, уже заключающемъ въ себѣ единство того и другого, и закономъ, допускающимъ переходъ отъ этого содержанія къ другому, однородному съ нимъ. Въ самомъ дѣлѣ, мы условились, что въ посылкѣ „A есть“ заключено все матеріальное содержаніе знанія, дающее право на выводъ „B есть“ (т. е. все, что содержится въ т. наз. „посылкахъ“ умозаключенія), тогда какъ посылка „если есть A, есть и B“ выражаетъ лишь формальный законъ перехода отъ A къ B. Такъ (возвращаясь къ упомянутому

[1]) Обсужденію этого вопроса посвящена третья часть нашего изслѣдованія.

выше примѣру) знаніе, заключенное въ двухъ сужденіяхъ „NN выпилъ сулемы“ и „сулема есть ядъ“, образуетъ, взятое совмѣстно, посылку „*A* есть“; посылка же „если есть *A*, есть и *B*“ выражаетъ формулу перехода отъ этого знанія къ выводу и гласитъ: „если NN выпилъ сулемы, и сулема есть ядъ, то онъ отравленъ“. Такимъ образомъ, соединеніе отвлеченно-общаго и конкретно-индивидуальнаго матеріальнаго знанія уже дано въ посылкѣ „*A* есть“; и у насъ здѣсь рѣчь идетъ лишь о формально-логической связи этой категорической посылки съ гипотетическимъ знаніемъ, выражающимъ законъ перехода отъ нея къ выводу.

Нетрудно видѣть, что и здѣсь гипотетическая форма закона перехода въ сущности совершенно не выражаетъ истинной логической природы перехода отъ *A* къ *B* (и именно поэтому оказывается, какъ мы видѣли, безсильной привести къ выводу). Вѣдь переходъ совершается отъ категорическаго знанія „*A* есть“ къ категорическому же знанію „*B* есть“, а выраженъ онъ у насъ въ формѣ связи гипотетической, т. е. связи между мыслимымъ (или только возможнымъ) содержаніемъ *A* съ тоже лишь мыслимымъ содержаніемъ *B*. Истинная природа перехода состоитъ не въ томъ, что изъ мыслимаго *A* слѣдуетъ тоже лишь мыслимое *B*, а въ томъ, что изъ уже осуществленнаго (признаннаго, какъ фактъ) содержанія *A* вытекаетъ также осуществленный фактъ *B*. Когда мы разсуждаемъ: „NN выпилъ сулемы, и сулема есть ядъ; слѣдовательно, NN отравленъ“, то мы имѣемъ здѣсь не гипотетическій, а категорическій переходъ отъ посылокъ къ выводу, и только въ силу категоричности перехода мы имѣемъ и категорическій выводъ. Но въ такомъ случаѣ здѣсь, въ области знанія о конкретно-индивидуальномъ, дѣло обстоитъ совершенно такъ же, какъ и въ области знанія объ отвлеченно-общемъ: категорическій переходъ отъ *A* къ *B*, т. е. переходъ отъ одного категорическаго знанія къ другому есть не одинъ изъ моментовъ умозаключенія, который, присоединяясь къ другому моменту (посылкѣ „*A* есть“), даетъ выводъ, въ качествѣ третьяго, столь же обособленнаго, момента умозаключенія, а выражаетъ собою непосредственно всю цѣлостную природу умозаключенія, ибо объемлетъ въ себѣ и посылку („*A* есть“) и выводъ („*B* есть“). Истинная

природа умозаключенія и здѣсь, слѣдовательно, выражается въ единой формѣ: „изъ сущаго *A* вытекаетъ сущее *B*“.

Мы должны, слѣдовательно, признать, что движеніе опосредствованнаго знанія не можетъ быть сложено изъ отдѣльныхъ обособимыхъ частей, т. е. изъ ряда готовыхъ, законченныхъ въ себѣ содержаній знанія. Смыслъ разсматриваемой нами формулы умозаключенія совсѣмъ не тотъ, который ей обычно приписывается. Она никакъ не можетъ означать, что выводъ есть результатъ сложенія двухъ раздѣльныхъ знаній „*A* есть“ и „если *A* есть, то есть и *B*“. Она, напротивъ, означаетъ лишь результатъ позднѣйшаго, такъ сказать, заднимъ числомъ произведеннаго разложенія единаго въ себѣ движенія знанія отъ *A* къ *B*. Истинная природа вывода („*B* есть“) состоитъ не въ томъ, что онъ есть итогъ сложенія двухъ упомянутыхъ сужденій, а въ томъ, что онъ есть выдѣлимая часть единаго знанія „*A* есть *B*“, и что эта часть выдѣляется непосредственно вмѣстѣ съ выдѣленіемъ двухъ предшествующихъ ей частей „*A* есть“ и „если есть *A*, есть и *B*“ въ составѣ единаго знанія „*A* есть *B*“. Иначе говоря, сужденіе „если есть *A*, есть и *B*“ есть дѣйствительно только законъ перехода отъ *A* къ *B*, а не посылка этого умозаключенія: это значитъ, что оно есть не условіе этого перехода, логически ему предшествующее, а абстрактно формулированная природа самого перехода. Не въ силу сужденія „если есть *A*, есть и *B*“ мы пріобрѣтаемъ право переходить отъ *A* къ *B*, а напротивъ, въ силу логической неизбѣжности перехода отъ *A* къ *B* мы имѣемъ право формулировать этотъ законъ, т. е. найти въ переходѣ эту сторону, абстрактно выдѣлимую отъ посылки и вывода, но логически не предшествующую выводу. Умозаключеніе можетъ быть разложено на его отдѣльные моменты, но не можетъ быть сложено изъ нихъ.

Такимъ образомъ, умозаключеніе для того, чтобы быть возможнымъ, должно быть логическимъ единствомъ; и подлиннымъ основаніемъ вывода служатъ въ немъ не какія-либо его части, а именно оно само въ цѣломъ, т. е. его логическое единство. Типъ такого непосредственнаго, какъ бы сразу, цѣликомъ даннаго перехода отъ одного содержанія къ другому, хорошо извѣстенъ: онъ есть не что иное, какъ

сужденіе. Въ логически необходимомъ синтетическомъ сужденіи „A есть B“ (или „S есть P“) мы имѣемъ очевидный примѣръ того единства или той непосредственности опосредствованія, въ которыхъ мы усмотрѣли основу всякаго опосредствованнаго знанія. Въ самомъ дѣлѣ, съ одной стороны, сужденіе выражаетъ нѣкоторое опредѣленное содержаніе знанія, т. е. по существу обладаетъ единствомъ. То, что мы хотимъ сказать въ сужденіи „A есть B“ есть не наличность A, и не наличность B, и не гипотетическая возможность на основаніи A признавать B, а сразу и непосредственно связь между A и B, т. е. содержаніе AB. Когда я говорю, что „ртуть есть металлъ“, то высказываемое мною знаніе есть знаніе „металличности ртути“, т. е. опредѣленное единое содержаніе, цѣлостная связь двухъ сопринадлежныхъ моментовъ. Уже Кантъ отмѣтилъ неудовлетворительность ученія, разсматривающаго сужденіе, какъ соединеніе двухъ отдѣльныхъ понятій: въ этомъ ученіи упускается изъ виду и остается необъясненнымъ именно единство сужденія, внѣ котораго сочетаніе понятій было бы невозможнымъ. Съ другой стороны, однако, въ этомъ цѣлостномъ и единомъ содержаніи AB высказывается переходъ отъ A къ B, т. е. заключается опосредствованное знаніе о B; сужденіе A есть B есть вмѣстѣ съ тѣмъ умозаключеніе о B на основаніи A; говоря „A есть B“, мы изъ A выводимъ B, или отъ A переходимъ къ B; и это движеніе мысли, этотъ переходъ отъ одного къ другому, отъ перваго знанія ко второму столь же существенны для природы сужденія, какъ и то, что оно имѣетъ нѣкоторое единое, т. е. непосредственно извѣстное содержаніе.

Въ единствѣ сужденія „A есть B“, въ которомъ проявляется непосредственность опосредствованія, обнаруживается, такимъ образомъ, непрерывность логическаго слѣдованія или движенія знанія. Обнаруженныя нами трудности обычнаго пониманія умозаключенія, какъ мы видѣли, опредѣлены допущеніемъ, что движеніе знанія слагается изъ отдѣльныхъ частей, т. е. представленіемъ о дискретности перехода отъ одного знанія къ другому. Эти трудности вполнѣ аналогичны противорѣчіямъ въ понятіи движенія какъ они вскрыты въ знаменитыхъ „доказательствахъ“ Зе-

нона. Невозможно перейти отъ точки *A* къ точкѣ *B*, какъ бы мало ни было разстояніе между ними; ибо, разъ необходимъ переходъ, онъ можетъ состоять лишь въ рядѣ промежуточныхъ положеній, между которыми снова необходимъ переходъ, и т. д. до безконечности. Фиксируя послѣдовательныя положенія летящей стрѣлы, мы получаемъ рядъ точекъ, въ которыхъ стрѣла находится хотя бы мельчайшую долю времени; но разъ она находится въ какой-либо точкѣ, то въ это мгновеніе она въ ней покоится, и нужно опять особое основаніе для перехода въ слѣдующую точку. Разрѣшеніе этихъ противорѣчій заключается, какъ извѣстно, въ признаніи непрерывности или сплошности движенія, т. е. въ отрицаніи самой возможности сложенія движенія изъ отдѣльныхъ дискретныхъ частей. Движеніе, какъ таковое, идетъ не скачками, отъ одного мѣста покоя къ другому, а есть неразложимо-цѣльный, непрерывный переходъ. То же самое разрѣшеніе должна имѣть и наша проблема. Поскольку мы разлагаемъ движеніе знанія на отдѣльные моменты и мыслимъ его впервые слагающимся изъ этихъ моментовъ, оно становится неосуществимымъ. Лишь признавъ, что движеніе знанія непрерывно, т. е. не слагается изъ опредѣленныхъ, логически предшествующихъ ему, содержаній (какъ бы изъ отдѣльныхъ покоющихся состояній знанія) можно понять, какъ осуществляется логическій переходъ. Логика, для которой сужденіе есть сочетаніе отдѣльныхъ, обособленныхъ понятій, а умозаключеніе—такое же внѣшнее сочетаніе отдѣльныхъ сужденій,—такая механическая логика оперируетъ съ фикціями и смѣшиваетъ позднѣйшіе продукты абстракціи съ живымъ творческимъ началомъ знанія; изъ отдѣльныхъ частей, на которыя разлагается уже пройденный путь знанія, она мечтаетъ сложить знаніе въ его жизненномъ движеніи, не понимая, что это движеніе, подобно развитію организма, идетъ изъ единаго центра, внѣ связи съ которымъ отдѣльные органы суть неподвижныя и несоединимыя части. Всѣ упреки въ безплодіи и формализмѣ, которые неустанно раздаются по адресу т. наз. „формальной“ логики, имѣютъ своимъ источникомъ именно сознаніе этого несоотвѣтствія между живымъ синтетическимъ единствомъ подлиннаго знанія, и всѣми попытками возсоздать его изъ механическаго

сложенія отдѣльныхъ частей. „Dann hat er die Teile in der Hand, fehlt, leider, nur das geistige Band!“

4. Однако, полученнымъ выводомъ мы отнюдь не можемъ удовлетвориться. Если умозаключеніе или логическое слѣдованіе должно мыслиться, какъ единство, логически предшествующее связуемымъ имъ членамъ, то долженъ быть поставленъ вопросъ о природѣ и условіяхъ этого единства. И тутъ уясняется, что сведеніе умозаключенія къ типу знанія, который мы имѣемъ въ сужденіи, еще не даетъ подлиннаго рѣшенія вопроса.

Въ самомъ дѣлѣ, пусть, какъ было указано, элементы сужденія не могутъ логически предшествовать его единству. Но съ другой стороны столь же ясно, что единство это, въ качествѣ единства сужденія, т. е. готоваго, законченнаго знанія, не можетъ въ свою очередь логически предшествовать своимъ элементамъ. Если содержанія A и B мыслимы только, какъ члены отношенія „A есть B“, такъ что само это отношеніе не можетъ вытекать изъ нихъ или быть производнымъ ихъ сочетаніемъ, то, съ другой стороны, оно не можетъ и предшествовать имъ: вѣдь, отношеніе есть отношеніе между терминами и, слѣдовательно, предполагаетъ ихъ: отношеніе между нулями не даетъ никакого содержанія. На это, правда, можно было бы отвѣтить, что подъ отношеніемъ $A—B$ слѣдуетъ именно разумѣть не отношеніе, отвлеченное отъ его членовъ и имъ противополагаемое, а именно цѣлостное, внутренне-неразрывное совмѣстное бытіе A и B въ ихъ связи между собою, и что въ этомъ смыслѣ отношеніе не нуждается для своего осуществленія ни въ чемъ иномъ, отличномъ отъ себя самого. Однако, въ такомъ отвѣтѣ былъ бы утраченъ самый смыслъ, въ которомъ, въ этомъ анализѣ хода знанія, берется понятіе единства. Мы ничего не достигнемъ, замѣнивъ отдѣльныя содержанія A и B формально тождественнымъ съ ними готовымъ содержаніемъ AB. Если бы намъ съ самаго начала и непосредственно были даны готовыя опредѣленности въ ихъ связи между собой, то проблемы опосредствованнаго знанія вообще не существовало бы. Если бы переходъ отъ A къ B былъ возможенъ только на почвѣ самого готоваго отношенія $A—B$, то онъ былъ бы логически ненуженъ или—что то же—вмѣстѣ съ тѣмъ ло-

гически невозможенъ: ибо нѣтъ нужды и вмѣстѣ съ тѣмъ нѣтъ возможности переходить туда, гдѣ уже находишься, искать то, что уже имѣешь. Вся проблема опосредствованнаго знанія сводится къ вопросу, какъ отъ *A* перейти къ *B*, котораго еще не имѣешь; мы видѣли, что этотъ переходъ невозможенъ, если *A* мыслится обособленно отъ *B*; но очевидно, онъ столь же невозможенъ, если *A* уже съ самаго начала включаетъ въ себя *B*. Отношеніе *A*—*B* не можетъ служить основаніемъ для перехода отъ *A* къ *B*, потому что оно уже включаетъ въ себѣ то *B*, которое, по условіямъ задачи, должно быть отсутствующимъ. Рѣшеніе проблемы возможно лишь въ томъ случаѣ, если *A* содержитъ въ себѣ указаніе на *B*, моментъ, въ силу котораго необходимъ переходъ къ *B*, и который вмѣстѣ съ тѣмъ не тождественъ съ готовымъ отношеніемъ *A*—*B*. Напротивъ, превращеніемъ логическаго слѣдованія, перехода отъ одного къ другому, въ нѣчто цѣликомъ и сразу данное, какъ бы сжатіемъ послѣдовательнаго движенія въ одну точку, столь же мало можно объяснить это слѣдованіе, какъ таковое, какъ и раздробленіемъ его на рядъ отрѣшенныхъ другъ отъ друга отрѣзковъ. Непосредственность опосредствованія должна быть понята такъ, чтобы моментъ опосредствованія, перехода къ еще неизвѣстному, въ ней былъ дѣйствительно сохраненъ.

Такимъ образомъ, подлинное основаніе опосредствованнаго знанія, т. е. подлинная исходная точка для развитія знанія должна обладать такими свойствами, чтобы, съ одной стороны, быть дѣйствительнымъ началомъ, т. е. заключать въ себѣ моменты, дѣйствительно достаточные для перехода къ дальнѣйшему, и, съ другой стороны, быть только началомъ, т. е. вести къ дальнѣйшему, а не содержать его въ себѣ. Ни отдѣльная опредѣленность *A*, ни опредѣленность въ ея готовой связи съ другой опредѣленностью, слѣдующей изъ нея (*A*—*B*), не удовлетворяетъ этимъ условіямъ: въ первомъ случаѣ остается невыполненнымъ, какъ мы видѣли, первое условіе, во второмъ—второе.

Въ чемъ заключается, въ конечномъ итогѣ, основная трудность факта логическаго перехода отъ *A* къ *B*? Она заключается въ томъ, что всякая логическая опредѣленность

есть, такъ сказать, нѣчто законченное, неподвижное, въ себѣ замкнутое. Эта неподвижность и замкнутость препятствуетъ объясненію перехода, движенія отъ одного къ другому. Если основаніе для B мы хотимъ усмотрѣть въ A, то это оказывается невозможнымъ, ибо A есть только A и не можетъ быть не-A, т. е. не можетъ содержать въ себѣ чего-либо, въ чемъ можно было бы усмотрѣть B; и никакія промежуточныя звенья здѣсь помочь не могутъ, ибо связь ихъ самихъ съ A и B раздѣляетъ всю трудность связи между A и B. Если мы, напротивъ, признаемъ, что B почерпается нами не изъ изолированнаго A, а изъ AB, то мы не имѣемъ искомаго переходa отъ A къ B, ибо B, вопреки условіямъ задачи, уже дано съ самаго начала. Такимъ образомъ, либо слѣдствіе дѣйствительно есть новое знаніе, и тогда его нѣтъ еще въ основаніи и потому нельзя изъ него добыть, либо оно уже лежитъ въ основаніи, и тогда оно не есть слѣдствіе, въ смыслѣ новаго знанія. Ясно, что пока объясненіе ведется въ терминахъ готовыхъ опредѣленностей (A, B, или ихъ готоваго же единства AB), оно остается безрезультатнымъ. Условія задачи сами указываютъ путь къ ея разрѣшенію: они требуютъ, чтобы основаніемъ знанія B мы считали не изолированное A, и не готовое единство AB, а нѣчто среднее между ними—нѣчто, что было бы богаче отдѣльнаго A, т. е. заключало бы въ себѣ указаніе на B, и вмѣстѣ съ тѣмъ не заключало бы въ себѣ готоваго B. Основаніе должно заключать въ себѣ зародышъ, зерно слѣдствія, путь къ нему, не заключая готоваго слѣдствія. Уже выше (гл. I, 3), въ иной связи, мы видѣли, что сужденіе „A есть B“, т. е. переходъ отъ A къ B, мыслимо только въ формѣ „Ax есть B“. Теперь мы видимъ, что Ax, для того, чтобы вести къ B, должно заключать въ себѣ потенціальное начало B; обозначимъ его, какъ b, и мы получимъ формулу „Ab есть B“. Къ B, къ новому знанію, мы приходимъ не изъ самого A (ибо A не заключаетъ въ себѣ B), и не изъ AB (ибо тогда не къ чему было бы приходить), а изъ такого начала Ab, которое, наряду съ уже готовымъ знаніемъ A, содержитъ въ себѣ потенціальный источникъ b, развивающійся или развертывающійся въ B. Въ той исходной точкѣ, которую мы обозначимъ символомъ Ab, мы имѣемъ нѣчто,

что стоитъ надъ противоположностью между B и non-B: оно не включаетъ въ себѣ само B, подобно связи AB, но и не есть просто non-B, подобно чистому, изолированному A, а есть, напротивъ, начало для B, не будучи готовымъ B. Очевидно, постулируя необходимость такого начала, такого потенціальнаго основанія, мы высказываемъ не „гипотезу“, не болѣе или менѣе произвольную догадку о чемъ-то неданномъ, предполагаемомъ, а лишь формулируемъ, выражаемъ въ особомъ понятіи самоочевидную природу опосредствованности или логической связи, какъ таковой. Природа эта заключается въ движеніи отъ одного къ другому, или въ возникновеніи одного изъ другого, и это движеніе или возникновеніе, какъ нѣчто третье между неподвижнымъ пребываніемъ въ старомъ и самопроизвольнымъ рожденіемъ изъ ничего, выражено нами, какъ развитіе B изъ его источника Ab.

Вдумываясь въ смыслъ того, что скрывается за символомъ Ab, легко уяснить себѣ, что оно должно стоять и къ первой опредѣленности A въ отношеніи, аналогичномъ его отношенію къ B. Въ самомъ дѣлѣ, b не извнѣ присоединено къ A—иначе въ отношеніи его мы имѣли снова прежнюю трудность перехода отъ одного къ другому,—а какъ бы съ самаго начала должно принадлежать къ нему, составлять съ нимъ исконное единство. Съ другой стороны, однако, A, какъ таковое, т. е. какъ отдѣльная опредѣленность, не можетъ содержать въ себѣ ничего, кромѣ самого себя. Такимъ образомъ, то, что мы обозначили символомъ Ab, должно предшествовать не только второй опредѣленности B, но и первой опредѣленности A. Оно есть не готовая опредѣленность A+потенціальный источникъ b, а нѣкоторое исконное единство, изъ котораго можетъ быть выдѣлена отдѣльная опредѣленность A и вслѣдъ за нею связанная съ ней вторая опредѣленность B. Обозначимъ это первоначальное единство, какъ ab. Тогда мы можемъ сказать: связь между опредѣленностями A и B основана на томъ, что обѣ онѣ опираются на единство ab, въ которомъ онѣ заложены потенціально и изъ котораго онѣ возникаютъ, сохраняя свою первоначальную связь. При этомъ, если, согласно условіямъ задачи, между A и B существуетъ односторонняя связь основанія и слѣдствія, такъ что только отъ A можно перейти къ B, но не наоборотъ,

то это выдѣленіе обѣихъ опредѣленностей должно совершаться въ опредѣленномъ порядкѣ: сперва должно выдѣлиться A, и только на основаніи его можетъ быть далѣе выдѣлено B. Такимъ образомъ, единство ab сначала раскрывается какъ Ab, т. е. въ немъ усматривается опредѣленность A съ остаткомъ b, который въ свою очередь раскрывается въ B. Или, точнѣе говоря, такъ какъ первое сужденіе „ab есть A“ есть условіе, внѣ котораго мы не можемъ получить сужденія „ab есть B“, то второе сужденіе получается изъ основы ab черезъ вычетъ изъ нея первой опредѣленности. Ходъ знанія можетъ быть изображенъ слѣдующимъ образомъ: ab есть A; ($ab - A = Ab$) есть B. Эта формулировка удовлетворяетъ всѣмъ требованіямъ, вытекающимъ изъ природы опосредствованнаго знанія: съ одной стороны, выдѣленіе первой опредѣленности A есть необходимое условіе для достиженія второй, B, и въ этомъ смыслѣ движеніе знанія есть дѣйствительно переходъ отъ A къ B, т. е. A есть основаніе для B; съ другой стороны, движущая сила самого перехода лежитъ не въ самой опредѣленности A, а въ томъ единомъ началѣ, которое объемлетъ въ себѣ потенціально A и B; поэтому основаніе A, въ качествѣ ab, т. е. разсматриваемое въ неразрывной связи съ этимъ началомъ, какъ бы на почвѣ этого начала, дѣйствительно ведетъ къ B, т. е. содержитъ въ себѣ нѣчто большее, чѣмъ саму замкнутую опредѣленность A,—именно начало b, развивающееся въ B.

5. Истинный смыслъ найденной нами и символически выраженной природы опосредствованія или логической связи мы попытаемся прежде всего уяснить на конкретномъ примѣрѣ. Пусть намъ дано умозаключеніе „ртуть есть жидкость; всѣ жидкости упруги; слѣд., ртуть упруга“ [1]). Какимъ образомъ его посылки логически связаны съ выводомъ и „приводятъ“ къ нему? Что выводъ не заключенъ аналитически въ посылкахъ—это ясно само собой; ибо онъ содержитъ нѣвое сужденіе по сравненію съ ними или—что то уже—утверждаетъ необходимость новаго понятія „упругости ртути“, о которомъ, какъ таковомъ, нѣтъ рѣчи въ посылкахъ. Если мы скажемъ, что посылки даютъ выводъ не сами

[1]) Примѣръ заимствованъ изъ „Логики“ проф. А. И. Введенскаго.

по себѣ, а на основаніи закона силлогизма (напр., закона: „предикатъ предиката есть предикатъ субъекта), то мы либо не дадимъ никакого объясненія—ибо весь вопросъ въ томъ, откуда берется этотъ законъ,—либо же, поскольку этотъ „законъ" мы объявимъ особой посылкой, запутаемся въ упомянутыя выше противорѣчія. Единственный выходъ можетъ состоять лишь въ признаніи, что посылки и выводъ совмѣстно заключены въ логическомъ единствѣ, именно въ сужденіи „ртуть, въ качествѣ жидкости, упруга", т. е., что посылки, какъ таковыя, логически не предшествуютъ этому единству, а, наоборотъ, опираются на него или коренятся въ немъ. Однако, имѣя готовое сужденіе „ртуть, въ качествѣ жидкости, упруга", мы въ немъ, очевидно, имѣемъ также и готовый уже выводъ. Если же намъ нужно найти то начало, которое является источникомъ вывода, т. е. ведетъ къ нему или его впервые созидаетъ, то это начало, очевидно, не можетъ заключаться въ упомянутомъ готовомъ, выраженномъ въ связи понятій, сужденіи. Оно можетъ заключаться лишь въ единствѣ, предшествующемъ его разложенію на понятія. Поставимъ, отрѣшившись отъ всѣхъ логическихъ теорій, вопросъ: въ чемъ, въ концѣ концовъ, заложено подлинное основаніе „упругости ртути"? Отвѣтъ, конечно, ясенъ: оно коренится въ природѣ самой ртути, какъ единствѣ многообразныхъ опредѣленій. Имѣя въ виду эту природу, такъ сказать, мысленно созерцая ее, мы въ ней, какъ единствѣ, одновременно открываемъ и то, что она есть жидкость, и то, что жидкость упруга, и что, наконецъ, и сама ртуть упруга. Иначе говоря: высказывая первое сужденіе „ртуть есть жидкость", мы не исчерпываемъ имъ всю полноту содержаній предмета, а лишь односторонне характеризуемъ предметъ, такъ что мыслимъ невысказанный явно остатокъ содержанія, находящійся въ непосредственномъ единствѣ съ уже высказаннымъ. Въ самомъ дѣлѣ, раскрывая то, что непосредственно связано съ моментомъ „жидкости", мы усматриваемъ единство, т. е. внутреннюю связь опредѣленій „ртутности", „жидкости" и „упругости",—что и выражено въ сужденіи „ртуть, въ качествѣ жидкости, упруга". Такимъ образомъ, доказательство „упругости ртути" заключается въ томъ, что мы на почвѣ непосредственнаго предметнаго

единства „ртути“, какъ единства многообразныхъ опредѣленій, усматриваемъ связь этихъ опредѣленій. При этомъ опредѣленіе, выраженное въ сужденіи „ртуть упруга“, можетъ быть усмотрѣно лишь чрезъ посредство опредѣленій, заключенныхъ въ сужденіяхъ „ртуть есть жидкость“ и „жидкое упруго“; и въ этомъ смыслѣ, т. е. на почвѣ еще не раскрытаго въ понятіяхъ единства предмета, которое въ уже готовомъ умозаключеніи принимаетъ характеръ сужденія „ртуть, будучи жидкостью, упруга“, посылки дѣйствительно „даютъ“ выводъ или обосновываютъ его [1]).

Суть дѣла заключается, такимъ образомъ, въ слѣдующемъ.

Знаніе, поскольку оно выражено въ уже готовыхъ опредѣленныхъ содержаніяхъ *A*, *B*, *C*..., даетъ только какъ бы окоченѣвшіе, неподвижные продукты или отложенія, изъ которыхъ необъяснимо развитіе знанія, переходъ отъ одного содержанія къ другому. Жизнь знанія, которая есть органическая связность его содержаній, возможна только, если у него есть живая творческая глубина, изъ которой берутся отдѣльныя содержанія и въ которой дано ихъ исконное единство, въ качествѣ условія перехода, т. е. связи между ними. Въ лицѣ непосредственной синтетической связи между разными содержаніями обнаруживается такая черта знанія, которая необъяснима изъ природы знанія, какъ совокупности отдѣльныхъ опредѣленностей и которая поэтому предполагаетъ основу знанія, предшествующую ея выраженію въ понятіяхъ. Что основа знанія есть не отдѣльное, замкнутое въ себѣ понятіе, а сужденіе, какъ непосредственная связь или единство многообразнаго содержанія,—это уже давно—принципіально со времени Канта—уяснилось логикѣ, и этотъ, довольно уже распространенный взглядъ, кладущій

[1]) Само собою разумѣется, что психологическій ходъ доказательства можетъ быть неадэкватнымъ этому логическому смыслу доказательству. Такъ, человѣкъ можетъ дѣйствительно „сдѣлать выводъ“ изъ двухъ отдѣльно сообщенныхъ ему посылокъ силлогизма; и въ этомъ смыслѣ ему можетъ казаться, что подлинная сила, принуждающая къ выводу, заключена въ самихъ посылкахъ, какъ таковыхъ. Это убѣжденіе опирается, однако, на неуясненность той основы, въ связи съ которой только и имѣютъ смыслъ сами посылки и внѣ которой они поэтому не могли бы быть основаніемъ вывода.

въ основу логики сужденіе, in nuce содержитъ все необходимое для объясненія природы логическаго слѣдованія. Но только in nuce: ибо пока природа сужденія выражена сама въ формѣ связи понятій, она какъ будто предполагаетъ отдѣльныя опредѣленности, и само возникновеніе понятій остается попрежнему необъясненнымъ. Мы должны слѣдовательно различать между сужденіемъ, поскольку оно уже есть связь понятій „*A* есть *B*“, и основой его, предшествующей образованію понятій и выразимой въ первичномъ единствѣ *ab*. Развитіе знанія изъ этого единства совершается въ той формѣ, что каждая выдѣленная опредѣленность, будучи, въ качествѣ готовой опредѣленности, замкнутой въ себѣ, вмѣстѣ съ тѣмъ мыслится на почвѣ этого единства и потому непосредственно связана съ тѣмъ, что выходитъ за ея предѣлы. Мы имѣемъ какъ бы поверхностный слой опредѣленностей *A*, *B*, *C* и т. д., причемъ связь между ними, немыслимая на уровнѣ самого этого верхняго слоя, возможна и необходима въ силу прикрѣпленности этихъ опредѣленностей къ единой общей почвѣ. Нить, связующая отдѣльныя опредѣленности *A*, *B*, *C*, лежитъ сама не въ ихъ плоскости, а проходитъ черезъ глубину того исконнаго единства, изъ котораго онѣ произрасталотъ и въ которомъ укрѣплены, подобно тому, какъ листья дерева соединены между собою не на поверхности (гдѣ они, напротивъ, отрѣшены другъ отъ друга), а лишь черезъ ихъ общую связь съ единымъ стволомъ и корнемъ. Поэтому знаніе, выражаемое, какъ связь опредѣленностей, какъ *A—B—C*, возможно только на почвѣ иного, металогическаго знанія, на почвѣ исконнаго единства *abc*..., предшествующаго возникновенію отдѣльныхъ опредѣленностей. Каждое понятіе осуществляетъ свой смыслъ лишь въ своемъ отношеніи къ другому понятію, каждое сужденіе въ силу своего собственнаго содержанія приводитъ къ новому сужденію. Нельзя познать, выявить одного содержанія, безъ того, чтобы въ немъ уже не имѣть потенціально того, что лежитъ за его предѣлами, т. е. того, что связываетъ его съ инымъ содержаніемъ [1]).

[1]) Этимъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, уясняется производный или только относительный характеръ изложеннаго выше (гл. I) различія между тетическимъ и синтетическихъ сужденіемъ. Будучи различіемъ между первымъ шагомъ знанія (имѣющимъ содержаніе „*A* есть“, которое све-

Всякое доказательство есть, такимъ образомъ, обнаруженіе взаимной связи содержаній знанія черезъ раскрытіе въ понятіяхъ многообразія, непосредственно усматриваемаго, какъ единства. Иначе говоря, умозаключеніе есть развертываніе, разложеніе въ систему понятій и ихъ взаимныхъ связей того, что непосредственно должно быть дано въ формѣ единства, предшествующаго системѣ содержаній, выраженныхъ въ понятіяхъ.

Но итогъ, къ которому мы пришли, имѣетъ значеніе не только для объясненія опосредствованности въ знаніи, т. е. связи между разными содержаніями или перехода отъ одного къ другому. Вмѣстѣ съ уясненіемъ значенія и возможности связи между опредѣленностями, уясняется и значеніе отдѣльной опредѣленности, какъ таковой: ясно, что и тетическое сужденіе „*A* есть“ въ такой же мѣрѣ почерпается изъ исконно-единой, непрерывной основы *ab* или *ax*, какъ и синтетическое сужденіе, выражающее связь между опредѣленностями *A* и *B*. Оба момента знанія—дѣленіе его на рядъ отдѣльныхъ опредѣленностей, и наличность непосредственной связи между послѣдними, такъ сказать, моментъ анализа и моментъ синтеза въ знаніи—суть неразрывные соотносительные моменты и потому вытекаютъ одновременно изъ одного

дено нами къ сужденію „*x* есть *A*“) и вторымъ его шагомъ (имѣющимъ содержаніе „*A* есть *B*“), оно возможно только на почвѣ единаго непрерывнаго движенія отъ *x* черезъ *A* къ *B*. Если бы мы придали этому дѣленію абсолютное значеніе, т. е. стали бы разсматривать тетическое сужденіе „*x* есть *A*“ и синтетическое сужденіе „*A* есть *B*“, какъ два обособленныхъ, замкнутыхъ въ себѣ и независимыхъ другъ отъ друга содержанія, то мы вернулись бы именно къ тѣмъ трудностямъ, которыя были усмотрѣны нами въ обычномъ пониманіи перехода въ знаніи. Напротивъ, мы признали, что изъ сужденія „*A* есть“ должно непосредственно слѣдовать дальнѣйшее сужденіе „*A* есть *B*“ или, иными словами, что первое сужденіе имѣетъ значеніе лишь момента въ составѣ второго. Поскольку мы имѣемъ право отмѣчать отдѣльно моменты въ движеніи знанія, мы можемъ отличать уясненіе первой опредѣленности отъ перехода черезъ нее ко второй, т. е. тетическое сужденіе отъ синтетическаго. Но мы должны при этомъ помнить, что каждое изъ этихъ сужденій немыслимо внѣ связи съ другимъ, т. е. что оба они суть необособимые, сопринадлежные моменты непрерывнаго синтетическаго движенія знанія.

источника. Уясненіе связи между *A* и *B* означаетъ тѣмъ самымъ уясненіе природы самихъ *A* и *B*, взятыхъ въ отдѣльности. Ибо, если эта связь возможна только на почвѣ исконнаго единства *ab*, то отсюда слѣдуетъ, что и отдѣльныя опредѣленности *A* и *B* мыслимы только на этой же почвѣ. А это значитъ, что всякая отдѣльная опредѣленность мыслится всегда въ непосредственной связи съ тѣмъ, что выходитъ за ея предѣлы, что всякое *A* есть для насъ обособляемая, но по существу до конца необособимая часть комплекса *ab*, одностороннее закрѣпленіе и выдѣленіе части того, что мы имѣемъ, какъ основу знанія, и что хотимъ выразить въ этой опредѣленности. Именно потому, что *A* выражаетъ то, что оно должно выразить, только односторонне и неполно, что выдѣленіе его всегда даетъ остатокъ, первая опредѣленность есть основаніе или, точнѣе, поводъ для перехода къ слѣдующей. И то же примѣнимо ко всякому состоянію знанія, ко всякому этапу въ процессѣ выдѣленія опредѣленностей: не только *A*, но и *A* въ связи съ *B*, т. е. знаніе *AB*, и не только оно, но и слѣдующее за нимъ знаніе *ABC*, и т. д. до безконечности не выражаютъ адэкватно того, что хотятъ выразить, и потому влекутъ къ все болѣе полнымъ, т. е. многообразнымъ и богатымъ выраженіямъ. Всякое готовое содержаніе знанія, хотя бы оно выражало не только отдѣльное, такъ сказать, первичное содержаніе *A*, но и многообразный комплексъ содержаній *ABCDEF*..., въ качествѣ выдѣленнаго содержанія есть особая опредѣленность, символически выразимая однимъ простымъ знакомъ *A*; и потому всякое такое знаніе предполагаетъ за своими предѣлами нѣчто иное, остатокъ, требующій особаго выявленія. Всякое содержаніе знанія имѣетъ, такимъ образомъ, истинный смыслъ какъ бы не въ себѣ самомъ, а только за своими предѣлами; выражая часть, неотдѣлимую отъ цѣлаго, въ составъ котораго она входитъ, оно есть лишь односторонній замѣститель этого невыразимаго цѣлаго и теряетъ смыслъ, когда упускается изъ виду эта относительность, частность его значенія.

Въ этой связанности всякаго частнаго содержанія съ единствомъ, въ которомъ оно укоренено, заключается та природа знанія, которая выражается въ т. наз. законѣ достаточ-

наго основанія. Законъ достаточнаго основанія требуетъ, чтобы всякое отдѣльное содержаніе мыслилось въ связи съ другими содержаніями; онъ указываетъ, что лишь въ связи содержаній—иначе говоря, лишь на почвѣ единства мыслимаго—находитъ свое оправданіе всякое отдѣльное содержаніе; мыслимое же изолированно, безъ отношенія къ единству, безъ связи съ тѣмъ, что лежитъ за его предѣлами, оно есть еще не содержаніе знанія, а лишь „гипотеза“, „предположеніе“, т. е. неоправданное, неусмотрѣнное въ самомъ бытіи образованіе человѣческой мысли [1]).

Мы должны теперь отвѣтить на вопросъ, что такое есть эта „основа“, это „исконное единство“, предшествующее отдѣльнымъ опредѣленностямъ и связямъ между ними. Вмѣстѣ съ тѣмъ, въ общей связи нашихъ размышленій, мы должны показать, откуда и какъ возникаетъ для насъ само это „исконное единство“ изъ предмета, непосредственно-даннаго намъ, лишь какъ x, т. е. какъ нѣчто вообще. Въ этихъ двухъ вопросахъ намѣчены задачи, которыя подлежатъ еще разрѣшенію. Задача происхожденія знанія изъ неизвѣстнаго предмета еще не разрѣшена нами, а какъ будто только отодвинута на шагъ дальше, причемъ вмѣсто одной загадки выросли двѣ другія: съ одной стороны, проблема самой природы намѣченнаго нами исконнаго единства и его отношенія къ знанію, выраженному въ системѣ опредѣленностей, и съ другой стороны, проблема происхожденія этой основы знанія изъ неизвѣстнаго предмета. Мы отвѣчаемъ, предварительно, что это раздѣленіе одной загадки на двѣ есть необходимое расчлененіе проблемы, внѣ которой она не можетъ быть разрѣшена. Положительный итогъ нашего изслѣдованія условій знанія заключается пока, слѣдовательно, въ томъ, что знаніе, какъ система опредѣленныхъ содержаній, немыслимо и не можетъ возникнуть изъ неизвѣстнаго предмета иначе, какъ черезъ посредство своей основы, въ

---

[1]) „Законъ достаточнаго основанія“, говоря о связи между отдѣльными содержаніями, этимъ явственно отдѣляется отъ другихъ „законовъ мышленія“, конституирующихъ природу мыслимаго содержанія, какъ такового. О послѣднихъ—тотчасъ же ниже, въ слѣдующей главѣ.

которой нѣтъ еще отдѣльныхъ опредѣленностей и ихъ связей, т. е. которая не слагается изъ отдѣльныхъ элементовъ и есть не система этихъ элементовъ, а непосредственное исконное единство. Уже теперь ясно, что, въ качествѣ единства, эта основа ближе къ тому, по существу единому x, къ абсолютному бытію, изъ котораго должно вытекать знаніе, чѣмъ знаніе готовое, которое есть система многихъ опредѣленностей.

Глава VI.

Всеединство и законъ опредѣленности.

ἔχομεν οὖν καὶ τὰ εἴδη διχῶς, ἐν μὲν ψυχῇ οἷον ἀνειλιγμένα καὶ οἷον κεχωρισμένα, ἐν δὲ νῷ ὁμοῦ τὰ πάντα

Плотинъ, Эннеад. I, 1, 8.

1. Изложенное выше отношеніе между знаніемъ, выраженнымъ въ системѣ опредѣленностей, и исконнымъ единствомъ, изъ котораго оно проистекаетъ, легко можетъ вызвать одно возраженіе. Что такое есть это единство, выраженное нами въ символѣ *ab*, въ его отношеніи къ опредѣленностямъ *A* и *B*? Казалось бы, мы стоимъ здѣсь передъ неизбѣжной дилеммой: либо это *ab* дѣйствительно содержитъ элементы, качественно тождественные опредѣленностямъ *A* и *B*, и тогда мы въ его лицѣ дали только ненужное удвоеніе системы опредѣленностей; либо же оно есть что то совсѣмъ иное, и тогда происхожденіе изъ него опредѣленностей необъяснимо. Эта дилемма неустранима, пока мы мыслимъ отношеніе между двумя указанными областями въ категоріяхъ тождества и различія. Тогда, въ силу „закона исключеннаго третьяго“ мы обязаны сказать: *ab* или тождественно опредѣленностямъ *A* и *B*, или отлично отъ нихъ; и въ обоихъ случаяхъ „выведеніе“ изъ него этихъ опредѣленностей оказывается мнимымъ. Мы видѣли, однако, что сама проблема „выведенія“ одного изъ другого, синтетической связи между разными опредѣленностями, неразрѣшима, пока мы мыслимъ содержанія исключительно въ категоріяхъ тождества и различія; и результатъ, къ которому мы пришли, въ томъ и заключается, что обладаніе отдѣльными опредѣленностями *A* и *B*, отличными другъ отъ друга, т. е. подчиненными категоріямъ тождества и различія, предполагаетъ наличность области,

которая какъ бы возвышается надъ этими категоріями; въ этой области нѣтъ ни *A*, ни *B*, какъ обособленныхъ опредѣленностей, а есть такое ихъ единство, которое, съ одной стороны, не тождественно имъ и, съ другой стороны, содержитъ въ себѣ ихъ источникъ. Естественно, что указанное возраженіе здѣсь не имѣетъ силы: такъ какъ область „единства“ по существу своему стоитъ надъ сферой дѣйствія категорій тождества и различія, то отношеніе ея къ области знанія, выраженнаго въ системѣ опредѣленностей, также не подчинено этимъ категоріямъ, а должно мыслиться въ какой-то, принципіально иной формѣ.

Отсюда, однако, ясно, что разсматриваемая нами проблема не можетъ быть до конца разрѣшена и отчетливо выражена, пока остаются необъяснимыми сами эти понятія тождества и различія. Лишь объяснивъ эти понятія и показавъ, что можно и должно мыслить ихъ не универсальными, а, напротивъ, подчиненными области, къ которой они непримѣнимы, мы можемъ надѣяться внести полную ясность въ изложенный нами анализъ знанія и тѣмъ оправдать его.

Смыслъ категорій тождества и различія издавна выражается въ логикѣ въ т. наз. „законахъ мышленія“ (точнѣе было бы сказать: „законахъ мыслимости“): законѣ тождества, законѣ противорѣчія и законѣ исключеннаго третьяго [1]). За-

[1]) Суть ли „законы мышленія“ законы „естественные“ или „нормативные“? И какое изъ этихъ двухъ значеній они имѣютъ въ области „представленій“ и въ области „мышленія“? Эти многократно теперь обсуждаемые вопросы рѣшаются для насъ слѣдующимъ образомъ (обоснованіе этого рѣшенія implicite заключено во всемъ нашемъ изслѣдованіи). „Законы мышленія“ по своему существу суть законы самихъ мыслимыхъ содержаній (точнѣе, какъ будетъ показано ниже, опредѣленной сферы бытія). Поэтому они суть „естественные“ законы для мышленія, актуально обладающаго мыслимыми содержаніями (осуществленнаго дискурсивнаго мышленія) и „нормативные“ законы для мышленія, какъ простого неосуществленнаго „заданія“ или „замысла“ содержаній. Этотъ выводъ до нѣкоторой степени совпадаетъ съ мнѣніемъ А. И. Введенскаго о законѣ противорѣчія, которому онъ приписываетъ значеніе „естественнаго“ закона для представленій, и „нормативнаго“—для мышленія. Отличіе нашего взгляда отъ мнѣнія А. И. Введенскаго состоитъ 1) въ томъ, что понятіе представленія мы замѣняемъ понятіемъ „осуществленнаго обладанія содержаніемъ“ (сошлемся пока лишь на примѣръ нечувственнаго геометрическаго созерцанія) и 2) въ томъ, что такое двой-

конъ тождества опредѣляетъ, что все мыслимое тождественно себѣ самому: *А* есть *А*. Законъ противорѣчія выражаетъ, что всему мыслимому присуща черта несовмѣстимости съ инымъ, т. е. отличія отъ иного: *А* не есть non-*А*. Наконецъ, законъ исключеннаго третьяго выражаетъ универсальность первыхъ двухъ соотношеній: все мыслимое безъ остатка распадается на „такое“ и „иное“, на *А* и non-*А*, и третьяго отношенія быть не можетъ.

Несмотря на долгую исторію, которую имѣютъ за собой эти законы, они далеки отъ окончательной выясненности. Намъ нѣтъ надобности разбирать по отдѣльности многообразныя формулировки, въ которыхъ были выражаемы въ исторіи логики эти законы. Намъ достаточно показать, что основная мысль, высказываемая въ этихъ законахъ, не можетъ быть удовлетворительно, т. е. непротиворѣчиво и осмысленно, выражена, поскольку мы выражаемъ ее въ какихъ-либо сужденіяхъ о свойствахъ или отношеніяхъ, присущихъ готовымъ опредѣленностямъ *А* и non-*А*.

Обратимся сначала къ формулѣ закона тождества „*А* есть *А*“. Ей присуще рѣдкое свойство—сочетать въ себѣ безсмысленную тавтологію съ явнымъ противорѣчіемъ. Въ самомъ дѣлѣ, въ ней мы имѣемъ сужденіе, которое, какъ всякое сужденіе, содержитъ въ себѣ связь двухъ терминовъ. Но если обычно сужденіе имѣетъ смыслъ только когда оно соединяетъ два разныхъ термина и когда связь между

ственное значеніе мы приписываемъ всѣмъ законамъ мышленія, т. е. полагаемъ, что въ области осуществленнаго дискурсивнаго мышленія всѣ логическіе законы ненарушимы, а въ области неосуществленнаго, смутнаго мышленія всѣ они нарушимы, и что въ послѣднемъ отношеніи можетъ итти рѣчь лишь о большей или меньшей легкости ихъ нарушенія (причемъ безспорно, что законъ противорѣчія—какъ и законъ достаточнаго основанія—нарушается легче и чаще всего). Общее ученіе о законахъ мышленія и объ ограниченности ихъ примѣненія, развитое въ сходныхъ формахъ А. И. Введенскимъ и И. И. Лапшинымъ, послужило для насъ толчкомъ къ развитію нашей собственной теоріи, въ которой мы также приходимъ къ выводу объ ограниченности примѣненія „логическихъ законовъ“. Но существо нашей позиціи настолько далеко уклоняется отъ указанныхъ мнѣній, что особое обсужденіе ихъ не можетъ быть дано въ краткой формѣ; основанія нашего мнѣнія и здѣсь заключены во всей совокупности нашихъ размышленій.

ними не тождественна съ самими связуемыми терминами, то здѣсь мы имѣемъ сужденіе, которое связываетъ два тождественныхъ понятія и притомъ связью, не отличной отъ связываемыхъ терминовъ. „*А* есть *А*“ должно значить: *А* тождественно *А*. Но такъ какъ подъ символомъ *А* мы разумѣемъ не что иное, какъ любую опредѣленность, и такъ какъ, въ силу универсальности закона тождества, всякая опредѣленность не можетъ мыслиться иначе, какъ съ самаго начала подчиненной этому закону, то *А*, въ качествѣ опредѣленности, есть „нѣчто тождественное“. А въ такомъ случаѣ сужденіе „*А* есть *А*“ значитъ: „нѣчто тождественное тождественно тому же тождественному нѣчто“. Вмѣсто объясненія или выраженія понятія тождества мы имѣемъ только безсмысленное его повтореніе. Съ другой стороны, съ этой тавтологіей сочетается противорѣчіе. „*А* есть *А*“ означаетъ, что у насъ какимъ-то образомъ имѣются два разныхъ *А*, между которыми мы устанавливаемъ отношеніе тождества. Но какъ разное можетъ быть тождественнымъ? Или какъ, при тождественности *А* самому себѣ, можетъ имѣться вообще второе *А*? Законъ тождества означаетъ, что всякая опредѣленность имѣется необходимо только въ единственномъ числѣ. Когда же мы выражаемъ его въ сужденіи „*А* есть *А*“ (*А* тождественно *А*), то мы говоримъ, что два *А* суть одно *А*, т. е. противорѣчимъ сами себѣ. Или первое *А* отлично отъ второго, и тогда оно не тождественно ему, или же оно тождественно, и тогда не можетъ быть двухъ *А*, между которыми можно было бы установить это тождество [1]).

---

[1]) Конечно, легко возразить на это ссылкой на совмѣстимость качественнаго или логическаго тождества съ числовымъ или реальнымъ различіемъ. Но не говоря уже о томъ, что сама эта совмѣстимость есть проблема, требующая объясненія, въ отношеніи формулы „*А* есть *А*“ она ничего не помогаетъ. Одно изъ двухъ: либо, въ этой формулѣ, подъ *А* разумѣется сама общая опредѣленность, какъ таковая, — и тогда она сама существуетъ только въ единственномъ числѣ, — либо же подъ *А* разумѣется конкретный экземпляръ реальнаго предмета, которому присуща эта опредѣленность, — и тогда нельзя сказать, что одно *А* въ этомъ смыслѣ тождественно другому. Въ обоихъ случаяхъ формула „*А* есть *А*“ непригодна для выраженія подлиннаго смысла понятія тождества.—Само собою разумѣется, что наше возраженіе касается не самой словесной формы „*А* есть *А*“, а обычно вкладываемой въ нее

Не многимъ иначе, въ сущности, обстоитъ дѣло и съ формулой закона противорѣчія „*A* не есть non-*A*“. Прежде всего, она, вмѣсто объясненія разсматриваемаго соотношенія, высказываетъ если не совсѣмъ пустую тавтологію, то, во всякомъ случаѣ, совершенно производную мысль, уже опирающуюся на само разсматриваемое отношеніе. Ибо что такое есть non-*A*? Это есть, очевидно, „то, что не есть *A*“; и потому формула эта говоритъ: „*A* не есть то, что не есть *A*“, т. е. „*A* отлично отъ всего отличнаго отъ него“. Вмѣсто объясненія отношенія отличія мы имѣемъ и здѣсь лишь простое его повтореніе, idem per idem, съ присоединеніемъ лишь указанія на обратимость или взаимность этого отношенія (въ чемъ можетъ быть усмотрѣно единственное положительное содержаніе этой формулы). Съ другой стороны, поскольку законъ противорѣчія въ этой формулѣ хочетъ выразить не простое отличіе *A* отъ non-*A*, а отношеніе несовмѣстимости или несогласимости, „противорѣчія“ между ними, онъ просто ложенъ: ибо *A* не только совмѣстимо съ non-*A*, но настолько неразрывно съ нимъ связано, что немыслимо внѣ его: *A* опредѣлимо именно черезъ свое отношеніе къ non-*A*, т. е. черезъ свою отрицательную связь съ нимъ, такъ что non-*A* является признакомъ, черезъ который прямо опредѣляется само *A* (*A* есть то, что отлично отъ non-*A*).

Наконецъ, послѣдній законъ—законъ исключеннаго третьяго—опять содержитъ коренное противорѣчіе между своимъ содержаніемъ и тѣмъ, что предполагается его собственной формулировкой. Въ самомъ дѣлѣ, имъ утверждается, что все мыслимое можетъ быть только либо *A*, либо non-*A*, и что ничего третьяго быть не можетъ. Но что служитъ подлежащимъ этого сужденія? Одно при двухъ: либо оно само есть одно изъ утверждаемыхъ имъ содержаній (*A* или non-*A*); тогда сужденіе ложно: ни къ *A*, ни къ non-*A*, каждому въ отдѣльности, непримѣнимо утвержденіе, что оно есть или *A*, или non-*A*, такъ какъ каждое изъ нихъ

мысли, т. е. пониманія тождества, какъ отношенія между двумя *A*. Поэтому оно непримѣнимо, напр. къ Когену, который, принимая формулу „*A* есть *A*“, придаетъ ей далеко не обычный смыслъ, близкій къ нашему пониманію тождества.

есть только оно само и не можетъ быть своей противоположностью. Либо же—что очевидно,—подъ подлежащимъ этого сужденія разумѣется нѣчто, что не подходитъ ни подъ *A*, ни подъ non-*A* въ отдѣльности, т. е. нѣчто третье, и тогда законъ исключеннаго третьяго нарушается въ своей собственной формулировкѣ. Въ лицѣ того, чему приписывается невозможность быть чѣмъ-либо третьимъ между *A* и non-*A*, мы имѣемъ передъ собой именно это третье [1]).

[1]) Быть можетъ, укажутъ, что существуютъ иныя формулировки законовъ противорѣчія и исключеннаго третьяго, которыя избѣгаютъ указанныхъ противорѣчій. Это—именно формулировки, идущія отъ Аристотеля, смыслъ которыхъ сводится къ тому, что „ничто не можетъ одновременно и въ одномъ и томъ же отношеніи и быть, и не быть *A*“ и что „между двумя понятіями мыслимо только или положительное, или отрицательное отношеніе, и никакого третьяго“ (ср. Аристот. Metaph. IV, 3 и IV, 7). Другими словами, основная мысль этихъ формулировокъ разсматриваемыхъ законовъ состоитъ въ томъ, что онѣ выражаютъ эти законы не въ видѣ отношеній между понятіями *A* и non-*A*, а въ видѣ отношеній между утвердительнымъ и отрицательнымъ сужденіями, сказуемымъ которыхъ служитъ понятіе *A*. Но именно потому, что эти сужденія предполагаютъ понятіе *A*, они тѣмъ самымъ предполагаютъ уже законы, опредѣляющіе природу этого *A*, т. е. именно разсмотрѣнныя формулы „*A* не есть non-*A*“ и „нѣтъ ничего третьяго, кромѣ *A* и non-*A*“. Въ изложенной аристотелевской формулировкѣ закона противорѣчія это даже прямо заключено: ибо вся сила и дѣйствительность его обусловлена оговоркой „въ одномъ и томъ же отношеніи“, безъ которой онъ, очевидно, ложенъ. Но если мы спросимъ: въ какомъ именно отношеніи то, что есть *A*, не можетъ не быть *A*, т. е. не можетъ быть non-*A*, то мы можемъ получить только одинъ отвѣтъ: въ томъ отношеніи, въ которомъ оно есть *A*; другими словами, то, что вѣрно въ этой формулѣ, уже само опирается на формулу „*A* не есть non-*A*“. (Зигвартъ (Logik, I 2 изд., стр. 182 и сл.) тщетно затрачиваетъ большое глубокомысліе, чтобы доказать принципіальное отличіе этой аристотелевской формулы закона противорѣчія отъ лейбнице-кантовской формулы „*A* не есть non-*A*“). Но то же по существу соображеніе примѣнимо къ аристотелевской формулѣ закона исключеннаго третьяго: упомянутая оговорка въ законѣ противорѣчія энтимематически мыслится и въ этой формулѣ закона исключ. третьяго. Ибо, если предметъ въ извѣстномъ смыслѣ можетъ быть одновременно и *A*, и non-*A*, то это отношеніе и есть третье отношеніе, кромѣ утвердительнаго и отрицательнаго; и лишь въ отношеніи чистаго *A*, какъ такового, т. е. опредѣленности, уже подчиненной законамъ мышленія, предметъ необходимо долженъ или быть *A*, или не быть имъ.

2. Нетрудно усмотрѣть, что источникъ указанныхъ трудностей въ формулахъ законовъ мышленія заключенъ въ томъ, что, формулируя эти законы, мы выражаемъ ихъ черезъ посредство нѣкоторыхъ свойствъ или отношеній, которыя мы приписываемъ содержаніямъ *A* и non-*A*. Въ дѣйствительности, однако, то, о чемъ говорятъ эти „законы", есть не какія-либо свойства, въ смыслѣ чертъ, опирающихся на уже готовыя содержанія мысли, и не отношенія между такими уже готовыми содержаніями, а условія, въ силу которыхъ впервые становятся возможными сами эти содержанія. Поэтому нельзя выражать эти законы, исходя изъ уже готовыхъ *A* и non-*A*, а нужно выразить ихъ такъ, чтобы показать, какъ эти законы создаютъ сами содержанія *A* и non-*A* [1]).

Что мы разумѣемъ вообще подъ „опредѣленностью"? Какіе моменты необходимы, чтобы мы имѣли какое-либо содержаніе *A*, какъ отдѣльное, замкнутое въ себѣ, однозначное содержаніе? Нетрудно видѣть, что опредѣленность конституируется именно тремя моментами, соотвѣтствующими тремъ „законамъ мыслимости". 1) Содержаніе *A* есть, прежде всего, нѣчто вообще: это значитъ: оно конституируется моментомъ внутренняго единства, самодовлѣнія, законченности [2]). Подъ содержаніемъ *A* мы, въ силу этого момента, мыслимъ нѣчто, данное цѣликомъ, какъ единство, 2) Оно есть, далѣе, нѣчто особое: содержаніе *A* осуществляется именно въ моментѣ обособленія, выдѣленія, противопоставленности. Всякое содержаніе имѣетъ въ себѣ какъ бы моментъ отталкиванія, обособленія—моментъ, въ силу котораго оно есть „не-иное", имѣетъ логическія границы, осуществляется на почвѣ первичнаго момента отличія, отношенія къ запредѣльному себѣ. 3) Оно есть, наконецъ, не только особое или „не-иное вообще", но „именно такое, а не иное": его раздѣльность или особность такова, что именно въ силу своего выдѣленія или противопоставленія иному оно становится „такимъ-то", т.-е. однозначнымъ, единственнымъ со-

---

[1]) Поэтому, строго говоря, ихъ слѣдовало бы называть не „законами", а „принципами".

[2]) Болѣе подробно эта сторона опредѣленности будетъ разсмотрѣна въ слѣдующей главѣ, въ связи съ проблемой внѣвременно-общаго.

держаніемъ. Эти три момента совмѣстно и нераздѣльно образуютъ существо того, что есть опредѣленность, т.-е. содержаніе, какъ опредѣленное содержаніе, какъ нѣкое *A*.

Отсюда мы можемъ получить болѣе точное пониманіе разсматриваемыхъ законовъ мыслимости.

Прежде всего, законъ тождества, очевидно, не можетъ заключаться въ томъ, что уже готовое *A* „тождественно самому себѣ“: онъ состоитъ въ томъ, что вообще есть нѣчто такое, что мы называемъ *A*, т.-е. что предметъ содержитъ въ себѣ „мыслимое, какъ таковое“. То, что мы выражаемъ символомъ буквы *A*, и есть нѣчто, какъ тождественность. И если желать выразить принципъ тождества въ особомъ сужденіи, то это можно сдѣлать лишь въ той формѣ, что будетъ показано, что изъ чего-то, предшествующаго примѣненію этого принципа, рождается то, что имъ обусловлено. Поэтому единственной адэкватной формулой этого принципа мы можемъ признать лишь сужденіе „*x* необходимо есть *A*“, которое равносильно сужденію „*A* необходимо есть“. Законъ тождества утверждаетъ, что неопредѣленность необходимо раскрывается въ единствѣ содержанія.

Далѣе, законъ противорѣчія столь же очевидно не можетъ заключаться въ томъ, что какое-либо готовое *A* „не есть non-*A*“. Напротивъ, *A* впервые рождается изъ противопоставленія себѣ non-*A*; иначе говоря, положительная опредѣленность *A* есть продуктъ необходимой дифференціаціи мыслимаго, черезъ функцію отрицанія, не соотносительную пару *A* и non-*A*, такъ что каждый изъ членовъ этой пары исключаетъ изъ себя другой и вмѣстѣ съ тѣмъ предполагаетъ его внѣ себя. Давно уже было замѣчено (именно Гамильтономъ) что „законъ противорѣчія“, собственно, долженъ былъ бы называться „закономъ исключеннаго противорѣчія“. Эта поправка названія сама по себѣ, конечно, несущественна—смыслъ „закона противорѣчія“, вѣдь, всегда всѣми понимался, какъ законъ „исключеннаго противорѣчія“—и не заслуживала бы упоминанія, если бы она не указывала на одно, часто упускаемое изъ виду обстоятельство. А именно, въ обычной формулировкѣ этого закона выражается лишь то, что этотъ законъ запрещаетъ, а не то, что онъ требуетъ; между тѣмъ, логическое запрещеніе всегда опирается

на требованіе: запрещается ложное или логически-невозможное потому, что съ нимъ не совмѣстимо логически-необходимое. Какую же необходимость, какое положительное требованіе содержитъ „законъ противорѣчія“? Почему, въ силу какого свойства мыслимаго воспрещается отождествлять A съ non-A? Отвѣтъ на этотъ вопросъ и есть точная формулировка закона противорѣчія. Законъ „исключеннаго противорѣчія“ по своему положительному содержанію есть законъ отрицанія. Онъ гласитъ: x (мыслимое) въ силу отрицанія разлагается на соотносительныя раздѣльныя части A и non-A. Въ отношеніи этого закона обычная формула закона противорѣчія „A не есть non-A“ можетъ быть признана только производной: она говоритъ, что сфера каждой изъ этихъ двухъ частей въ отдѣльности не можетъ переходить за предѣлы, отдѣляющіе ее отъ сосѣдней ей сферы; это невозможно именно въ силу того, что каждая изъ этихъ частей конституирована своимъ отрицательнымъ отношеніемъ къ противоположной.

Но указаннымъ закономъ отрицанія смыслъ того, что создается функціей отрицанія, выраженъ еще неполно: отрицаніе не только просто разлагаетъ мыслимое на соотносительныя раздѣльныя части A и non-A, но этимъ отношеніемъ и исчерпываетъ безъ остатка все мыслимое. Non-A есть не только нѣчто, соотносительное A и мыслимое за его предѣлами, но и выражаетъ собою весь остатокъ мыслимаго, за вычетомъ A. Общій смыслъ отрицанія выразимъ только въ двухъ формулахъ: x есть $A + \text{non-}A$; $x - (A + \text{non-}A) = 0$. Послѣдняя формула есть формула закона „исключеннаго третьяго“. Ясно, что этотъ законъ неразрывно связанъ съ первыми двумя: внѣ его мы все еще не могли бы получить опредѣленности A. Вѣдь только если non-A исчерпываетъ собою все мыслимое за предѣлами A, противопоставленіе ему A даетъ одназначный результатъ: A, въ качествѣ того, что отдѣлено отъ non-A и ему противопоставлено, можетъ означать опредѣленную часть, занимать опредѣленное мѣсто въ составѣ всего мыслимаго (x) только въ томъ случаѣ, если черезъ свое отношеніе къ non-A оно опредѣлено въ отношеніи всего x. Законъ исключеннаго третьяго, слѣдовательно, говоритъ, что все мыслимое въ своемъ раз-

ложеніи на пару A и non-A исчерпывается этой парой; въ силу него мы и получаемъ окончательный итогъ—законъ опредѣленности, какъ цѣлое: изъ x возникаетъ A въ силу того, что x разлагается на A и non-A такъ, что отрицательное отношеніе къ non-A (non-non-A) всецѣло и однозначно опредѣляетъ A.

Теперь, послѣ того, какъ нами послѣдовательно пройдены всѣ три принципа, конституирующіе законъ опредѣленности, мы имѣемъ, если угодно, право формулировать положеніе „A есть A“. Будучи взято не какъ выраженіе „закона тождества“ въ его отдѣльности отъ другихъ двухъ законовъ, а какъ общее окончательное выраженіе закона опредѣленности, оно не содержитъ ни тавтологіи, ни противорѣчія. Ибо подлежащее и сказуемое этого сужденія въ абсолютномъ смыслѣ не тождественны между собою: они выражаютъ, правда, одно и то же содержаніе, но на различныхъ ступеняхъ его логическаго развитія; и потому символически это сужденіе слѣдовало бы выразить, точнѣе, въ формулѣ „a есть A“. Силлогистически ходъ этого развитія можно было бы представить приблизительно слѣдующимъ образомъ:

Въ x есть a, или a есть . . . . . (законъ тождества).
a обособляется отъ non-a . . . . . (законъ противорѣчія).
Обособленность отъ non-a (non-non-a) есть A (зак. исключ. третьяго).
Отсюда: a есть A.

Въ составѣ мыслимаго (x) опредѣленность A конституируется тѣмъ, что единство a, черезъ противопоставленіе себя non-a, однозначно опредѣляетъ свое мѣсто. Въ этомъ сужденіи сразу выражено содержаніе трехъ неразрывно связанныхъ между собою законовъ мыслимости, сообща образующихъ законъ опредѣленности [1]).

[1]) Само собою разумѣется, что приведенное силлогистическое изображеніе надо понимать cum grano salis: такъ какъ опредѣленность впервые возникаетъ черезъ подчиненіе всѣмъ тремъ законамъ, то логическій ходъ рожденія опредѣленности A, строго говоря, не можетъ быть выраженъ силлогистически за отсутствіемъ терминовъ для него. Это не мѣшаетъ, однако, тому, что въ его итогѣ (a есть A) или въ законѣ

Въ этомъ анализѣ для нашихъ цѣлей существенно одно обстоятельство. Законъ опредѣленности, въ силу котораго все мыслимое пріобрѣтаетъ характеръ отдѣльной, тождественной себѣ опредѣленности, опирается на законъ отрицанія и осуществляется черезъ функцію отрицанія. *A*, какъ замкнутая въ себѣ опредѣленность, возможна только черезъ свое отношеніе къ non-*A*; смыслъ того, что мы называемъ опредѣленностью, состоитъ въ дифференцированности, въ самоутвержденіи черезъ отношеніе различія: *A* есть то, что противоположно non-*A*; *A* создается только черезъ отграниченіе отъ non-*A* и состоитъ именно въ этой отграниченности[1]). Это не значитъ, конечно, что non-*A* логически предшествуетъ *A*: напротивъ, non-*A* въ такой же мѣрѣ предполагаетъ *A*, какъ послѣднее—его самого. Это можетъ означать, слѣдовательно, лишь одно: опредѣленность *A*, конституируемая въ силу отношенія къ non-*A*, мыслима лишь на почвѣ комплекса, объемлющаго *A* и non-*A*; въ силу своей собственной природы опредѣленность указуетъ на то начало, изъ котораго она происходитъ и въ отнесенности къ которому и состоитъ ея смыслъ. Опредѣленность *A* мыслима только какъ несамостоятельный, до конца не обособимый членъ комплекса (*A* + non-*A*), въ отношеніи котораго законъ опредѣленности не можетъ имѣть силы именно потому, что этотъ комплексъ есть условіе самого закона опредѣленности. То, изъ чего истекаетъ отдѣльная опредѣленность и въ отношеніи къ

опредѣленности заключены всѣ три закона,—что дискурсивно изобразимо не иначе, какъ въ формѣ послѣдовательнаго перехода черезъ три указанныхъ стадіи.

[1]) Въ этомъ мы усматриваемъ цѣнный смыслъ „сужденія изначала“ (Urteil des Ursprungs), какъ оно формулировано Когеномъ (Logik der reinen Erkenntniss, 1902, стр. 65 и сл); другой смыслъ этого ученія—именно, что чистая мысль черезъ „сужденіе изначала“ само „творитъ“ свой предметъ—насъ здѣсь не касается.—Нѣтъ, конечно, надобности разъяснять, что наше пониманіе „законъ опредѣленности“ воспроизводитъ одну изъ основныхъ мыслей логики Гегеля. Однако, какъ въ нашей критикѣ обычнаго пониманія логическихъ законовъ, такъ и въ положительномъ разъясненіи ихъ значенія мы далеко уклоняемся отъ ученія Гегеля, и это отличіе опредѣленно болѣе общимъ философскимъ несовпаденіемъ нашего логическаго міровоззрѣнія съ духомъ ученія Гегеля.

чему она только и имѣетъ бытіе, не есть, слѣдовательно, ни A, ни non-A, а есть единство того и другого, или, точнѣе говоря, единое начало для того и другого. Будучи условіемъ категоріи тождества и различія, выражаемыхъ въ логическихъ законахъ мышленія, оно, тѣмъ самымъ, само не подчинено этимъ категоріямъ и возвышается надъ ними. Это начало есть, такимъ образомъ, именно то „исконное единство", которое было установлено нами черезъ изслѣдованіе логической связи и которое находитъ себѣ подтвержденіе въ изслѣдованіи природы закона опредѣленности. То, что мы въ предыдущей главѣ выразили въ формулѣ ab, какъ символъ для единаго источника отдѣльныхъ опредѣленностей A и B и связи между ними, и есть, тѣмъ самымъ, единство A и non-A. Такимъ образомъ, сфера раздѣльныхъ опредѣленностей, подчиненная закону опредѣленности, возможна лишь на почвѣ иной сферы, которая уже не подчинена этому закону и природа которой можетъ быть отрицательно охарактеризована, какъ область единства или совпаденія противоположнаго (coincidentia oppositorum) [1]).

[1]) Необходимо твердо помнить, что опредѣленіе этой высшей сферы, какъ единства или совпаденія противоположнаго имѣетъ только отрицательное значеніе, какъ опредѣленіе отличія этой сферы отъ производной области „раздѣльности противоположнаго", и слѣдовательно—именно потому, что эта высшая сфера не подчинена категоріямъ тождества и различія—характеризуетъ ее неадэкватно. Въ особенности терминъ „совпаденіе противоположнаго" можетъ подать поводъ къ недоразумѣнію, будто сами противоположности, какъ таковыя (A и non-A) совпадаютъ одна съ другой, что̀ очевидно нелѣпо. Дѣло не въ томъ, что противоположности совпадаютъ, а въ томъ, что ихъ вовсе нѣтъ въ сферѣ исконнаго единства; иначе говоря, законъ противорѣчія не нарушается здѣсь, а просто непримѣнимъ сюда. Терминъ coincidentia oppositorum мы употребляемъ лишь, чтобы подчеркнуть связь нашей мысли съ идеями геніальнаго творца этого понятія, Николая Кузанскаго. У Кузанскаго, наряду съ этимъ терминомъ, мы находимъ также болѣе удачные термины unitas или complicatio contrariorum (doct. ignor. I, 22, Opera, Parisiis 1514, v. I, fo. 9—10) и въ особенности „non aliud", какъ предшествующее idem и aliud (въ діалогѣ „De non aliud", опубликованномъ Uebinger'омъ въ приложеніи къ его книгѣ Die Gotteslehre des Nicol. Cusanus. 1888).—Исторія ученія о „единствѣ противоположнаго" еще не написана. Она идетъ отъ Гераклита, черезъ позднѣйшіе діалоги Платона („Парменидъ", „Софистъ") и черезъ рядъ

3. Этотъ отрицательный итогъ подводитъ насъ снова къ тому, что было нами установлено въ предыдущей главѣ. Мы видимъ, что отношеніе отдѣльной опредѣленности къ тому „исконному единству“, изъ котораго она истекаетъ и на которомъ она основана, не можетъ вообще быть выражено въ категоріяхъ тождества и различія. Нельзя сказать, что комплексъ (A + non-A) уже содержитъ въ себѣ отдѣльную опредѣленность A, ибо послѣдняя только развивается изъ него въ силу закона опредѣленности, возникаетъ только съ момента своей противопоставленности non-A и, слѣдовательно, еще не существуетъ въ единствѣ, объемлющемъ въ себѣ A и non-A; но нельзя также сказать, что этотъ комплексъ не содержитъ въ себѣ A, т. е. есть нѣчто иное, чѣмъ A; ибо сколь мало его можно отождествить съ самой опредѣленностью A, столь же мало его можно отождествить и съ non-A; не будучи A, онъ не есть и non-A, такъ какъ онъ есть именно единство того и другого.

Но этимъ отрицательнымъ результатомъ ограничиться невозможно. Если A истекаетъ изъ исконнаго единства и основано на немъ, то между ними должна быть нѣкоторая положительная связь, которая должна быть уловлена и выражена. И здѣсь, въ качествѣ ближайшей аналогіи, представляется отношеніе между цѣлымъ и частью. Какова бы ни была точнѣе природа связи между исконнымъ единствомъ и отдѣльной опредѣленностью, въ широкомъ смыслѣ то, что включаетъ въ себя и A и non-A, явно относится къ A, взятому въ отдѣльности, какъ цѣлое къ части. Мы должны

восточныхъ умозрѣній (брахманизмъ, герметизмъ, Филонъ) вливается въ эллинистическую философію, развивается въ новоплатонизмѣ и новоплатонически окрашенномъ христіанскомъ богословіи (Діонисій Ареопагитъ!), переходитъ отсюда въ средневѣковую мистику (арабскіе мыслители, Скотъ Эріугена, Мейстеръ Эккартъ) и развивается въ грандіозную философскую систему Николаемъ Кузанскимъ. Позднѣйшіе мыслители (платоники эпохи возрожденія, Бруно, Фихте, Шеллингъ, Гегель, Банзенъ—кончая современнымъ Бергсономъ), въ сущности, не прибавили ничего существенно новаго въ этомъ ученіи къ системѣ Кузанскаго, а часто лишь ухудшали его (что примѣнимо въ особенности какъ къ натурализму Бруно, такъ и къ панлогизму Гегеля). О coincidentia oppositorum ср. теперь прекрасныя соображенія Б. Вышеславцева „Этика Фихте“ 1914, стр. 168 и сл.

прежде всего, поэтому, разсмотрѣть общую логическую природу отношенія между „цѣлымъ“ и „частью“.

На первый взглядъ кажется несомнѣннымъ, что чисто логически это отношеніе подчинено отношенію тождества и различія. Въ самомъ дѣлѣ, если мы имѣемъ цѣлое AB, то его отношеніе къ его части A можетъ быть выражено, какъ полное тождество со стороны A, и какъ частичное тождество со стороны AB. Цѣлое AB есть A плюсъ B, т. е. оно тождественно какъ A, такъ и тому, что лежитъ за предѣлами A; въ немъ цѣликомъ содержится A, не исчерпывая его. Если же мы возьмемъ отношеніе цѣлаго ко всѣмъ его частямъ сообща, то мы получимъ именно чистое тождество: AB тождественно A и B; цѣлое тождественно совокупности своихъ частей.

Въ противоположность этой, наиболѣе распространенной логической теоріи, современная психологія обратила вниманіе на такія цѣлыя, которыя чисто феноменологически представляютсе чѣмъ-то инымъ, чѣмъ простой совокупностью своихъ частей. Авенаріусъ намѣтилъ понятіе общаго или цѣлостнаго впечатлѣнія (Totalimpression): можно имѣть, напр., совершенно опредѣленное представленіе объ „общемъ обликѣ“ человѣческаго лица, не имѣя знанія отдѣльныхъ чертъ, въ немъ содержащихся. Одновременно съ этимъ Эренфельсъ высказалъ ту же мысль въ общей формѣ, обозначивъ ее въ терминѣ „Gestaltqualität“ („структурное качество“): музыкальная мелодія есть нѣчто иное, чѣмъ совокупность отдѣльныхъ звуковъ, ее образующихъ (что психологически доказывается уже тѣмъ, что мелодія, какъ цѣлое, запоминается и воспроизводится легче, чѣмъ отдѣльные звуки въ ихъ абсолютной высотѣ, и даже чѣмъ отдѣльные интервалы между сосѣдними звуками). Всякій комплексъ только потому и есть вообще комплексъ, что онъ не тождественъ совокупности своихъ элементовъ, а даетъ, по сравненію съ ними, нѣчто новое [1]). Утвержденіе это, въ сущности, настолько элементарно и самоочевидно, что не нуждается въ какомъ-либо спеціальномъ психологическомъ обоснованіи. Что въ области нагляд-

[1]) Chr. v. Ehrenfels. Ueber Gestaltqualitäten, Vierteljahrsschr. f. Wiss.-Philosophie, B. XIV, 1890, стр. 249 и сл.

ныхъ представленій комплексъ, какъ единство, даетъ особое впечатлѣніе, не тождественное простой суммѣ образовъ его частей, — это прямо „бросается въ глаза“, и нужно только удивляться, какъ поздно психологія обратила вниманіе на это.

Другой вопросъ—и только онъ, конечно, насъ здѣсь интересуетъ,—какъ слѣдуетъ логически объяснять это явленіе. Мы говоримъ: логически, такъ какъ для насъ дѣло идетъ о простомъ анализѣ содержанія разсматриваемаго явленія, а не о генетическомъ изслѣдованіи его происхожденія, а также не о характеристикѣ субъективныхъ явленій сознанія, въ которыхъ оно выражается и которыя ему соотвѣтствуютъ. Поэтому мы не только вправѣ, но и обязаны оставить здѣсь въ сторонѣ такія объясненія явленія „структурнаго качества“, которыя сводятъ его то къ дѣятельности апперцепціи[1]), то къ ассоціативнымъ факторамъ[2]), то къ особому чувству[3]). Для насъ вопросъ ставится лишь такъ: каково логическое отношеніе между цѣлымъ и его частями, поскольку феноменологическій анализъ показываетъ намъ, что — въ сферѣ наглядныхъ представленій — цѣлое по своему содержанію не тождественно совокупности своихъ частей?

Для логической теоріи здѣсь, повидимому, открытъ только одинъ путь, на который, безъ какого-либо спеціальнаго логическаго обоснованія, и вступилъ первый авторъ, поставившій этотъ вопросъ въ общей формѣ (Эренфельсъ). Если цѣлое есть нѣчто иное, чѣмъ совокупность его частей, то это значитъ, что, содержа въ себѣ свои части, онъ содержитъ еще нѣчто, помимо нихъ. Комплексъ AB, какъ цѣлое, кромѣ A и B содержитъ еще особый элементъ x. Не трудно и усмотрѣть, въ чемъ заключается это x: это есть форма сочетанія частей, характеръ ихъ соотношенія между собой. Именно въ этомъ „качествѣ формы“ (или „структурномъ качествѣ“) Эренфельсъ усматриваетъ тотъ новый элементъ, который, содержась въ цѣломъ, какъ особый элементъ, отличаетъ цѣлое, какъ таковое, отъ совокупности его частей.

---

[1]) Липпсъ, Einheiten und Relationen, 1902.

[2]) Cornelius, Ueber Gestaltqualitäten, Zeitschr. für Psych. und Phys. d. Sinnesorgane, B. 22.

[3]) Г. Гомперцъ, Ученіе о міровоззрѣніи, русск. пер., т. I.

Такъ, въ музыкальной мелодіи порядокъ слѣдованія тоновъ и ихъ ритмика образуетъ то „новое“, что есть въ мелодіи, какъ цѣломъ, въ отличіе отъ ея отдѣльныхъ звуковъ. Чисто логически мы можемъ, слѣдовательно, выразить это ученіе такъ: цѣлое равно совокупности своихъ частей плюсъ особый элементъ отношенія или связи между ними. Такъ сохраняется возможность учесть своеобразіе цѣлаго, какъ такового, и все же признать отношеніе его къ его частямъ отношеніемъ частичнаго тождества: если части A и B и въ своей совокупности не исчерпываютъ природы цѣлаго AB, то онѣ все же, въ своей качественной опредѣленности, въ ней содержатся, т. е. присутствуютъ въ цѣломъ въ тождественной себѣ формѣ.

Это объясненіе наталкивается, однако, на непреодолимыя логическія трудности. Если цѣлое тождественно совокупности своихъ частей плюсъ особый элементъ „связи“ или „качества формы“, то въ широкомъ смыслѣ слова эта связь сама есть новая, дополнительная часть. Вѣдь подъ „частью“ цѣлаго мы должны разумѣть не только реально-обособимую его часть, но и всѣ лишь логически отдѣлимыя его стороны (такъ, частями цвѣтовой поверхности, какъ цѣлаго, служатъ цвѣтовая опредѣленность и геометрическое качество протяженности, хотя то и другое реально неотдѣлимо). Тогда мы получаемъ тотъ парадоксъ, что цѣлое изъ n частей состоитъ изъ $n+1$ части; и эта формула содержитъ въ себѣ указаніе на неизбѣжность регресса до безконечности. Ибо если „качество формы“ есть дѣйствительно особая, новая часть цѣлаго, то она должна быть какъ-либо объединена съ остальными частями, т. е. предполагаетъ новую связь; т. е. цѣлое изъ $n+1$ части должно имѣть $n+2$ части, и т. д. до безконечности [1]).

Правда, Эренфельсъ пытается спастись отъ этой трудности указаніемъ, что „качество формы“ есть такая своеобразная часть, отъ присоединенія которой къ остальнымъ частямъ не рождается уже ничего новаго [2]). Но что это

[1]) Ср. Husserl, Logische Untersuchungen, II (1 изд.), стр. 273. Гомперцъ, Ученіе о міровоззрѣніи, т. I, русск. пер., стр. 153—154.

[2]) Указ. статья, стр. 256—257.

можетъ значить? Это можетъ означать либо, что „качество формы“ вообще никакъ не связано съ остальными частями, а стоитъ къ нимъ въ отношеніи простого внѣшняго сосуществованія, либо же, что особой связи здѣсь не нужно, потому что „качество формы“ само есть не что иное, какъ моментъ единенія или связи между остальными частями. Первое допущеніе нелѣпо, ибо при немъ вообще уже нельзя говорить о „цѣломъ“ или „комплексѣ“. Ясно, что, напр., мелодія, какъ единое цѣлое, есть нѣчто иное, чѣмъ сумма отдѣльныхъ звуковъ плюсъ сосуществующая рядомъ съ ними, но безъ всякой связи съ ними, форма отношенія между ними. Цѣлое есть единство, а не внѣшнее сосуществованіе многихъ отдѣльныхъ элементовъ. Остается выбрать только вторую часть дилеммы. Но она, въ сущности, означаетъ уже отказъ отъ разсматриваемой теоріи.

Въ самомъ дѣлѣ, что мы хотимъ сказать, когда говоримъ, что „качество формы“ есть не что иное, какъ характеръ объединенія, отношенія связи между элементами? Это значитъ, что „качество формы“ есть вообще не особая часть цѣлаго, а моментъ, конституирующій цѣлое, какъ таковое, въ отличіе отъ его частей. Отношеніе между частями есть не какой-либо особый элементъ въ составѣ цѣлаго, а именно то, что дѣлаетъ части частями цѣлаго, т. е. моментъ единства или цѣлостности. Но это значитъ, что это отношеніе не можетъ быть просто соподчинено отдѣльнымъ частямъ и поставлено въ одинъ рядъ съ ними, т. е., что цѣлое не можетъ быть представлено, какъ совокупность частей + особый элементъ „отношенія“. Вѣдь этотъ элементъ не существуетъ вообще внѣ объединенности частей въ цѣломъ; цѣлое не рождается изъ присоединенія къ частямъ какого-то, независимо отъ цѣлаго, въ себѣ самомъ пребывающаго элемента R (отношенія), а въ послѣднемъ непосредственно и дано. Цѣлое не можетъ быть представлено символически въ формулѣ $AB=(A+B+R)$, ибо тогда либо мы имѣемъ раздѣльныя A, B, R и совсѣмъ не имѣемъ цѣлаго, либо же въ лицѣ того, что обозначено знаками сложенія („плюсомъ“ и скобками) мы имѣемъ уже новое R; напротивъ, цѣлое есть именно просто $(A+B)$, т. е.

отношеніе R содержится именно въ моментѣ единства, какъ такового:

$$AB=\frac{R}{(A+B)}$$

Отношеніе R есть моментъ, конституирующій единство цѣлаго въ отличіе отъ его обособленныхъ частей.

Существенно, такимъ образомъ, имѣть въ виду, что „отношеніе“, „связь“ — словомъ то, что было обозначено неудачнымъ именемъ „качества формы“—не есть что-либо, отдѣлимое отъ момента единства или цѣлостности, а мыслимо только непосредственно вмѣстѣ съ послѣднимъ. Оно неотдѣлимо не только въ реальномъ, но и въ логическомъ смыслѣ. Правда, на это можно возразить, что „отношеніе“ все же не тождественно съ моментомъ единства, какъ таковымъ, ибо единство всюду есть одно и то же, тогда какъ отношенія могутъ быть многообразными. Болѣе того: для нѣкоторыхъ „цѣлыхъ“ различіе возможныхъ „отношеній“ между частями гораздо болѣе характерно, чѣмъ различіе по ихъ составу, т. е. по входящимъ въ нихъ частямъ, и именно это обстоятельство, главнымъ образомъ, послужило основаніемъ признать въ отношеніи особое „качество“, т. е. особый элементъ цѣлаго. Такъ напр., мелодіи, объединяющія разные звуки въ одинаковомъ отношеніи (т. е. одна и та же мелодія въ разныхъ тональностяхъ), гораздо сходнѣе между собой, чѣмъ комбинаціи однихъ и тѣхъ же звуковъ въ различныхъ отношеніяхъ (напр. въ разной послѣдовательности и ритмикѣ). Это указаніе само по себѣ, конечно, вполнѣ справедливо. Въ цѣломъ мы должны различать, съ одной стороны, общій моментъ единства, какъ таковой, и съ другой стороны, многообразіе различныхъ формъ единства. Но это не значитъ, что эти „формы“ суть элементы, мыслимые внѣ самого единства. Мы имѣемъ здѣсь послѣднюю ступень абстракціи, которая даетъ логически неразрывную сопринадлежность соотносительныхъ моментовъ: единство есть единство опредѣленной формы, и форма есть всегда форма единства. Въ основѣ этого соотношенія лежитъ, слѣдовательно, послѣднее единство моментовъ единства (цѣлостности) и формы (отношенія). Оба момента, не совпадая между собой въ смыслѣ

логической тождественности, даны неразрывно, слиты въ высшемъ единствѣ. Отсюда во всякомъ случаѣ ясно, что моментъ „формы“ или „отношенія“ принадлежитъ не къ средѣ слагаемыхъ цѣлаго, а къ средѣ цѣлаго, какъ такового.

Изъ сказаннаго ясно, что въ лицѣ разсмотрѣнныхъ нами чувственно-наглядныхъ цѣлыхъ, т. е. въ тѣхъ случаяхъ, когда цѣлое выступаетъ передъ нами, какъ особое представленіе, по содержанію не тождественное совокупности содержаній его частей, мы имѣемъ такія цѣлыя, которыя не стоятъ въ отношеніи частичнаго тождества къ содержаніямъ своихъ частей. Здѣсь во всякомъ случаѣ цѣлое не только не тождественно простой совокупности своихъ частей, но не тождественно и этой совокупности плюсъ какой-то избытокъ. Такъ какъ этотъ „избытокъ“ принадлежитъ къ природѣ цѣлаго, какъ такового, а не является отдѣльной частью цѣлаго, то въ лицѣ цѣлаго мы имѣемъ нѣчто вообще совершенно новое, если и сравнимое съ содержаніями его частей, то не черезъ соотношеніе тождества. Цѣлое AB не есть A, B, и сверхъ того, еще что-то. Такъ какъ это „еще что-то“, это „отношеніе“ неотдѣлимо отъ самого цѣлаго, то неосуществимъ и остатокъ изъ этого вычитанія, именно отдѣльныя опредѣленности A и B. Цѣлое, какъ цѣлое, есть именно единство (AB), нѣкоторое неразложимо-простое содержаніе, въ которомъ отдѣльныя части A, B погашены и смѣнены чѣмъ-то новымъ, именно—цѣлымъ, какъ таковымъ. Цѣлое не тождественно механическому сочетанію своихъ частей съ объединяющимъ ихъ отношеніемъ; правда, мы можемъ „найти“, „усмотрѣть“ въ немъ и его отдѣльныя части; но когда мы ихъ „находимъ“, тогда у насъ уже нѣтъ цѣлаго, какъ такового; другими словами, цѣлое разложимо на свои части, но такъ, что при этомъ перестаетъ быть цѣлымъ. Слѣдовательно, цѣлое, какъ таковое, можетъ только наводить насъ на свои части, быть основаніемъ для нихъ, но не можетъ быть тождественно имъ.

И теперь мы можемъ обобщить наше разсужденіе. Мы видѣли, что то, что было названо „Gestaltqualität“, т. е. такое цѣлое, которое непосредственно даетъ впечатлѣніе чего-то иного, чѣмъ его части и которое основано на своеобразной связи или формѣ объединенія частей, не можетъ быть по-

ставлено къ своимъ частямъ въ отношеніе частичнаго тождества. Но какъ обстоитъ дѣло съ цѣлымъ, какъ чисто логическимъ понятіемъ? Какъ обстоитъ дѣло съ цѣлымъ тамъ, гдѣ цѣлостность создается не какимъ-либо наглядным впечатлѣніемъ, не выступаетъ передъ нами непосредственно, какъ особое содержаніе, а есть просто логическое единство какого-либо множества отдѣльныхъ содержаній? Казалось бы, здѣсь цѣлое и есть не что иное, какъ простая „сумма“ своихъ частей; ибо разъ оно основано исключительно на формальной логической функціи „объединенія“, т. сказать, на логическомъ знакѣ плюсъ, на пустомъ, безсодержательномъ смыслѣ союза „*и*“, то оно и есть не что иное, какъ всѣ его части, взятыя вмѣстѣ, и всякое иное толкованіе его немыслимо. Въ отвѣтъ на это достаточно привести одно простое и самоочевидное соображеніе: „цѣлое“ есть во всякомъ случаѣ нѣчто, т. е. имѣетъ свой особый логическій смыслъ, и потому оно не можетъ быть тождественно простому сосуществованію его частей, взятыхъ въ отдѣльности; въ противномъ случаѣ слово „цѣлое“ было бы пустымъ звукомъ, лишеннымъ смысла. То, что вводитъ здѣсь въ соблазнъ, есть ариѳметическое понятіе суммы: гдѣ въ цѣломъ нельзя найти ничего, кромѣ „суммы“ его частей, тамъ между нимъ и его частями ставится знакъ логическаго тождества. Но, вѣдь, уже со времени Канта мы знаемъ, что сумма, будучи ариѳметически равной или эквивалентной своимъ слагаемымъ, логически не тождественна имъ: 12 есть иное, новое число, а не простое повтореніе $7+5$. Сумма отличается отъ простого внѣшняго сосуществованія своихъ слагаемыхъ именно тѣмъ, что она есть синтезъ или единство этихъ слагаемыхъ; въ ней множественность слагаемыхъ исчезла, смѣнившись единствомъ самой суммы. Если не упускать изъ виду этого самостоятельнаго значенія суммы, какъ осуществленной суммы, въ отличіе отъ простого сосуществованія его слагаемыхъ или отъ „суммы“, какъ простого обозначенія задачи объединенія слагаемыхъ, то обозначеніе цѣлаго, какъ „суммы“ его частей, будетъ равнозначно не отрицанію самостоятельнаго его значенія въ отношеніи составляющихъ его частей, а, напротивъ, его утвержденію. Сумма $(A+B)$, какъ единство, есть логически нѣчто иное, чѣмъ необъединенное со-

существованіе A и B. Болѣе того: самостоятельность цѣлаго, которое есть только „сумма“ своихъ частей, выступаетъ еще гораздо яснѣе, чѣмъ самостоятельность цѣлаго, опирающагося на своеобразную форму связи между частями. Ибо если тамъ еще возможна была мысль разсматривать цѣлое, какъ итогъ механическаго присоединенія къ его элементамъ особаго отдѣльнаго начала, именно „отношенія“, то здѣсь это невозможно: нельзя же, въ самомъ дѣлѣ, сказать, что $(A+B)$ отличается отъ своихъ частей тѣмъ, что кромѣ нихъ въ его составъ входитъ знакъ $+$; вѣдь это значило бы, что $(A+B)$ есть A плюсъ B плюсъ $+$, что̀ безсмысленно. Напротивъ, здѣсь непосредственно совершенно ясно видно то, что̀ выше намъ пришлось доказывать, именно что отношеніе между частями и есть не что иное, какъ единство частей въ цѣломъ. То, что мы можемъ здѣсь назвать „отношеніемъ“ между частями, есть именно отношеніе единства, отношеніе соучастія въ цѣломъ; и потому сказать, что цѣлое создается здѣсь черезъ присоединеніе къ частямъ особаго отношенія, значитъ впасть въ нелѣпый порочный кругъ. Здѣсь ничего не остается, какъ либо вообще отвергнуть понятіе „цѣлаго“, какъ безсодержательное, т. е. признать, что $(A+B)$ тождественно простому сосуществованію A, B (мы не можемъ даже сказать: сосуществованію A *и* B, ибо въ словѣ *и* мы уже имѣемъ нѣчто новое, по сравненію съ частями A, B),—либо же признать, что цѣлое $(A+B)$ есть, въ качествѣ цѣлаго, нѣчто по существу логически неразложимое, т. е., что оно содержитъ единую мысль, которая смѣняетъ разъединенныя содержанія A, B новымъ содержаніемъ $(A+B)$ [1].

[1] Этимъ мы отнюдь не хотимъ сказать, что всякое цѣлое равнозначно суммѣ частей (въ этомъ смыслѣ). Напротивъ, сумма есть лишь особый видъ цѣлаго, именно производное или сложенное цѣлое. (Правда, можно было бы показать, что и это цѣлое въ конечномъ счетѣ опирается на цѣлое, какъ первичное единство — но это мы здѣсь оставляемъ въ сторонѣ). Въ противоположность ей, существуетъ и цѣлое, какъ первичное или органическое цѣлое, и съ самаго начала ясно, что сфера „исконнаго единства“, ради уясненія которой мы предприняли это изслѣдованіе понятія цѣлаго, принадлежитъ именно къ этому послѣднему роду цѣлаго. Мы хотѣли, наоборотъ, только показать, что нѣлое, даже какъ „простая сумма“, есть истинное цѣлое.

Итакъ, всякое цѣлое, совершенно независимо отъ своеобразія возможныхъ формъ его единства, именно въ качествѣ цѣлаго мы обязаны логически признавать за особое содержаніе, отличное отъ содержаній его частей. Точнѣе говоря, въ „цѣломъ“ мы должны различать двѣ стороны. Цѣлое, какъ цѣлое, есть своеобразное, неразложимо-единое опредѣленное содержаніе, которое, какъ всякая опредѣленность, тождественно только себѣ самому и отлично отъ всего иного. Въ этомъ смыслѣ цѣлое $(A + B)$ есть только $(A + B)$ и не есть ни A, ни B въ отдѣльности. Съ другой стороны, поскольку цѣлое разсматривается въ отношеніи къ его частямъ, оно есть то, въ чемъ заключены или содержатся эти части, т. е. оно есть многообразіе частей. Но это „есть“ уже не значитъ „тождественно“; напротивъ, многообразіе частей усматривается только черезъ отвлеченіе отъ цѣлаго, какъ единства. Вниманіе можетъ быть направлено то на цѣлое $(A + B)$, то на его части A и B; то и другое стоитъ въ отношеніи эквивалентности, но не въ отношеніи тождества: всюду, гдѣ мы имѣемъ цѣлое $(A + B)$, мы имѣемъ и его части A и B, т. е. на основаніи цѣлаго мы имѣемъ право утверждать наличность его частей. Отсюда слѣдуетъ, что отношеніе между цѣлымъ и его частями есть не отношеніе (частичнаго) тождества, а должно быть разсматриваемо по аналогіи съ отношеніемъ необходимой синтетической связи.

Но теперь мы должны обратить вниманіе и на иную сторону этого отношенія, въ силу которой оно отличается отъ того соотношенія, которое мы въ другихъ случаяхъ называемъ синтетической связью въ противоположность тождеству. Что отношеніе $(A+B)$, какъ цѣлаго, къ его частямъ A и B, не будучи отношеніемъ тождества, вмѣстѣ съ тѣмъ отличается какимъ-то особымъ своеобразіемъ отъ обычнаго отношенія синтетической связи, т. е. отъ отношенія между A и B, гдѣ изъ A вытекаетъ B, — это ясно само собой. И лишь это различіе даетъ оправданіе ходу нашего размышленія; вѣдь въ противномъ случаѣ мы были бы приведены къ порочному кругу: поставивъ себѣ задачей объяснить загадку логическаго слѣдованія одного изъ другого, т. е. синтетической связи между разными содержаніями, мы, черезъ

сведеніе этого отношенія къ отношенію между „исконнымъ единствомъ“ и отдѣльными опредѣленностями, и черезъ дальнѣйшее сведеніе послѣдняго къ отношенію между цѣлымъ и его частями, снова вернулись бы къ своей исходной точкѣ—къ отношенію синтетической связи. На самомъ дѣлѣ это, конечно, не такъ. Цѣлое ($A+B$), не будучи само опредѣленностью A, вмѣстѣ съ тѣмъ стоитъ къ нему въ какомъ-то иномъ отношеніи, чѣмъ B, которое цѣликомъ находится внѣ A; и изъ этого цѣлаго ($A+B$) его часть A вытекаетъ иначе, чѣмъ изъ A вытекаетъ B (въ случаѣ синтетической связи между ними). Уяснимъ себѣ самоочевидное своеобразіе этого отношенія: цѣлое ($A+B$), если разсматривать его съ точки зрѣнія его отношенія къ A, есть очевидно ($A+$ non-A); а это значитъ: не будучи A, т. е. будучи въ этомъ смыслѣ non-A, оно вмѣстѣ съ тѣмъ не тождественно простому non-A, поскольку non-A есть сфера, которая стоитъ только внѣ A. Оно именно объемлетъ обѣ сферы: и сферу A, и сферу non-A. И потому, не будучи само опредѣленностью A, оно ведетъ къ послѣдней не внѣ себя (какъ это имѣетъ мѣсто въ отношеніи подлинной синтетической связи), а внутри себя. Это отношеніе мы называемъ отношеніемъ вмѣщенія; оно отличается отъ чистаго тождества тѣмъ, что оно есть отношеніе между разными содержаніями, а отъ синтетической связи между A и non-A тѣмъ, что оно означаетъ именно внутреннюю близость содержаній, т. е. что содержаніе цѣлаго ведетъ къ содержанію части не внѣ, а внутри самого себя.

Это отношеніе можетъ быть уяснено также черезъ аналогію съ отношеніемъ сходства. Ибо въ лицѣ сходства мы имѣемъ также связь, которая стоитъ по ту сторону противоположности между чистымъ тождествомъ и чистымъ различіемъ. Правда, обыкновенно принято разсматривать логически сходство, какъ сочетаніе частичнаго тождества съ частичнымъ различіемъ, т. е. вообще не признавать его самостоятельной логической категоріей. Если мы имѣемъ два „сходныхъ“ комплекса AB и AC, то, повидимому, нѣтъ ничего легче, какъ усмотрѣть въ нихъ частичное тождество въ лицѣ A и частичное различіе въ лицѣ B и C. Однако, предыдущее изслѣдованіе само собою сви-

дѣтельствуетъ о ложности этого объясненія: если цѣлое есть нѣчто своеобразное, несводимое къ содержаніямъ своихъ частей, то и отношеніе между двумя цѣлыми, имѣющими тождественныя части, есть своеобразное отношеніе, которому только сопутствуетъ отношеніе его частей, но которое само не тождественно имъ. Поэтому сходство между комплексами AB и AC, какъ цѣлыми, есть самостоятельное и неразложимое отношеніе, съ которымъ только непосредственно связаны отношенія тождества и различія ихъ частей [1]). Цѣлыя (AB) и (AC), будучи сами неразложимы, какъ цѣлыя, остаются между собою въ неразложимомъ и первичномъ отношеніи сходства, тогда какъ части ихъ A, B, C въ то же время находятся въ отношеніяхъ тождества и различія.—Самостоятельность отношенія сходства между цѣлыми AB и AC легко можетъ быть показана и съ другой точки зрѣнія, именно изъ того, что это отношеніе есть условіе частичнаго тождества. Въ составѣ комплексовъ AB и AC мы имѣемъ тождественную часть A, которая есть, такимъ образомъ, тождественное въ различномъ. Но какъ могло бы тождественное находиться въ различномъ, если бы мы имѣли только одни отношенія тождества и различія въ томъ смыслѣ, въ которомъ они исключаютъ другъ друга? Если мы раздѣлимъ комплексы AB и AC на ихъ части, то мы имѣемъ, съ одной стороны, тождественную часть A, которая вообще ни въ чемъ иномъ не находится, а есть только въ себѣ самой, и, съ другой стороны, различныя части B и C, между которыми нѣтъ никакого тождества. Слѣдовательно, отношеніе тождествен-

[1]) Самостоятельность, т. е. несводимость отношенія сходства между комплексами въ психологической связи доказываютъ Эренфельсъ (цит. статья, стр. 278—279), Геффдингъ „Ueber Wiedererkennen, Association und psychische Activität“ Vierteljahrschrift für wiss. Phil., XIV (1890), стр. 167—170, Корнеліусъ Ueber Gestaltqualitäten, Zeitschr. f. Psych. und Phys. der Sinnesorgane, B. 22, стр. 112 и сл.—Вопросъ о самостоятельномъ, первичномъ значеніи сходства въ отношеніи простѣйшихъ неразложимыхъ чувственныхъ содержаній (напр., ряда музыкальныхъ звуковъ), какъ оно не только психологически констатируется, но и логически доказывается Штумпфомъ (Tonpsychologie, стр. 116—117, ср. Джемсъ, Principles of Psychology, II, стр. 532—533), насъ здѣсь не касается.

ности въ различномъ предполагаетъ цѣлостное отношеніе между комплексами *AB* и *AC*, какъ таковыми, т. е. особое единое отношеніе, которое вмѣщало бы въ себѣ частичное тождество съ частичнымъ различіемъ. Такимъ образомъ, тождество части въ такой же мѣрѣ предполагаетъ сходство цѣлыхъ, въ какой послѣднее предполагаетъ первое: ни одно изъ этихъ отношеній не „сводимо“ къ другому въ смыслѣ простой тождественности между ними, а оба соотносительны и взаимно предполагаютъ другъ друга [1]).

Отношеніе сходства, установленное нами между цѣлыми, имѣющими тождественную часть, можетъ быть перенесено и на отношеніе между цѣлымъ и его частями, т. е. на отношеніе вмѣщенія. Отношеніе *AB*, какъ цѣлаго, къ *A* и *B* въ отдѣльности не есть, какъ мы видѣли, отношеніе частичнаго тождества: ибо въ *AB*, какъ цѣломъ, *A* и *B*, какъ отдѣльныя опредѣленности, уже погашены и смѣнены совершенно новымъ и единымъ содержаніемъ *AB*; но вмѣстѣ съ тѣмъ это не есть и чистое различіе: *AB* не исключаетъ *A* и *B*, не противорѣчитъ имъ, а, напротивъ, не только совмѣстимо съ ними, но даже ихъ требуетъ,—и притомъ требуетъ не за своими предѣлами, а именно внутри себя. *AB*, не будучи тождественно *A* и *B* въ отдѣльности, внутренне родственно или сходно имъ. Но принципіальное своеобразіе этого случая сходства отъ обычнаго типа отношенія сходства (т. е. сходства между комплексами съ тождественной частью) состоитъ въ томъ, что здѣсь первый членъ соотношенія (комплексъ *AB*) самъ собою порождаетъ второй (т. е. части *A* и *B*), и притомъ такъ, что второй членъ, несовпадая съ первымъ, вмѣстѣ съ тѣмъ не содержитъ ничего матеріально новаго по сравненію съ нимъ. Вмѣстѣ съ цѣлымъ *AB* логически сразу даны и несовпадающія съ нимъ, но внутренне сходныя съ нимъ и матеріально всецѣло въ немъ обоснованныя содержанія *A* и *B*, которыя именно

---

[1]) Изъ этого ясно, что наше признаніе самостоятельности категоріи сходства не имѣетъ ничего общаго съ номиналистическимъ „сведеніемъ“ самого тождества къ сходству. Критику послѣдняго см. у Гуссерля, Logiche Untersuchungen, II (1 изд.), стр. 106 и сл.

въ силу этого отношенія и суть его части. Здѣсь мы имѣемъ точное опредѣленіе понятія цѣлаго и части. Гдѣ опредѣленное содержаніе само собою, т. е. внѣ сравненія его съ какимъ-либо матеріально-инымъ содержаніемъ, ведетъ къ новому содержанію черезъ непосредственную связь сходства, тамъ мы имѣемъ отношеніе „вмѣщенія“, т. е. отношеніе между цѣлымъ и частью. Содержаніе должно быть признано „цѣлымъ“, если вмѣстѣ съ нимъ намъ непосредственно дано нѣкоторое многообразіе иныхъ содержаній, не заключающихъ въ себѣ никакого матеріальнаго обогащенія, причемъ отношеніе послѣднихъ къ цѣлому есть выходящее за предѣлы чистаго тождества и различія первичное соотношеніе сходства [1]).

---

[1]) Само собою разумѣется, что отношеніе сходства въ обоихъ разсмотрѣнныхъ случаяхъ, т. е. и отношеніе между двумя цѣлыми AB и AC, и отношеніе цѣлаго AB къ его частямъ A и B (отношеніе „вмѣщенія“), можетъ также разсматриваться, какъ особый видъ различія—именно, поскольку подъ „различіемъ“ мы будемъ разумѣть всякое отношеніе, не совпадающее съ чистымъ тождествомъ: цѣлое AB, какъ было указано, есть нѣчто иное, чѣмъ AC, и также нѣчто иное, чѣмъ A и B. Но если на основаніи этого соображенія намъ захотятъ возразить, что нѣтъ ни надобности, ни возможности находить какое-либо третье отношеніе, помимо тождества и различія, то это будетъ простымъ споромъ о словахъ, причемъ такое словоупотребленіе приводило бы только къ смѣшенію воедино существенно различныхъ логическихъ отношеній. Въ общее понятіе „отношенія различія“ (т. е. отношенія между A и non-A) оказались бы втиснутыми совершенно разнородныя отношенія. Мы должны здѣсь, напротивъ, строго различать: 1) чистое различіе или различіе въ тѣсномъ смыслѣ слова, именно различіе, несовмѣстимое съ частичнымъ тождествомъ. Таково отношеніе между двумя отдѣльными опредѣленностями A и B, между которыми нѣтъ ничего общаго, т. е. которыя цѣликомъ исключаютъ другъ друга (если на это возразятъ, что такое различіе вообще немыслимо, ибо даже самыя разнородныя содержанія подчинены какому либо высшему роду, то мы отвѣтимъ, что за вычетомъ изъ обоихъ этого общаго между остатками и будетъ имѣться это различіе; въ этомъ возраженіи вѣрно только то, что этотъ типъ различія логически производенъ отъ слѣдующаго); 2) различіе, совмѣстимое съ частичнымъ тождествомъ, и притомъ двоякаго вида a) различіе между соподчиненными содержаніями (AB и AC) и b) различіе между цѣлымъ и частью (AB и A). Въ первомъ изъ этихъ двухъ видовъ различіе между цѣлыми сопровождается тождествомъ одной ихъ части

4. Если мы теперь попытаемся примѣнить результаты, къ которымъ мы пришли въ изслѣдованіи отношенія между цѣлымъ и частью, къ основной темѣ нашего размышленія— къ отношенію между „исконнымъ единствомъ“ и отдѣльными опредѣленностями, то само собою ясно, что такое примѣненіе не можетъ быть сдѣлано безъ ограниченія, т. е. что отношеніе между „исконнымъ единствомъ“ и опредѣленностями не можетъ быть признано просто частнымъ случаемъ отношенія между цѣлымъ и его частями. Дѣло въ томъ, что при разсмотрѣніи этого послѣдняго отношенія мы уже стояли въ сферѣ, подчиненной закону опредѣленности, т. е. мы съ самаго начала обращались съ „цѣлымъ“ и „частями“,

---

(или нѣсколькихъ) и „чистымъ“ различіемъ остальныхъ частей. Это различіе мы назовемъ различіемъ-несходствомъ. Оно имѣетъ то своеобразіе, что, во-первыхъ, есть лишь иная сторона совмѣстно съ нимъ даннаго сходства, и, во-вторыхъ, допускаетъ количественныя степени, въ зависимости отъ относительнаго числа тождественныхъ и чисто-различныхъ частей цѣлыхъ (этимъ оно отличается отъ чистаго различія, которое исключаетъ тождество (и сходство) и не допускаетъ степеней). Второй изъ этихъ двухъ послѣднихъ видовъ различія основанъ на томъ, что первый членъ отношенія *(AB)* сполна включаетъ въ себя второй (часть *A*), но выходитъ за его предѣлы. Это различіе есть различіе, какъ моментъ вмѣщенія. Это есть именно различіе въ смыслѣ единства различія и тождества: ибо, съ одной стороны, *AB*, какъ цѣлое, есть нѣчто иное, чѣмъ *A*, т. е. есть non-*A*, и, съ другой стороны, *AB* цѣликомъ содержитъ въ себѣ *A* и въ этомъ смыслѣ связано съ нимъ отношеніемъ частичнаго тождества. Такимъ образомъ болѣе точный анализъ формъ различія приводитъ насъ опять къ третьему отношенію, выходящему за предѣлы двойственности между „тождествомъ“ и „различіемъ“ въ ихъ обычномъ логическомъ смыслѣ.— Въ этомъ отношеніи (какъ и во многихъ другихъ) слѣдовало бы вернуться къ забытой нами тонкости понятій средневѣковой логики. Ср., напр., логически чрезвычайно важное различеніе между „distinctum“ и „non idem“ у Дунса Скота (Prantl, Gesch. der. Logik, III, стр. 220 и сл.). См. также упомянутое выше ученіе Николая Кузанскаго о „non aliud“, какъ началѣ, предшествующемъ различію между idem и aliud.—Одна изъ средневѣковыхъ классификацій различія — дѣленіе на distinctio realis, modalis и dist. rationis была воспринята еще Декартомъ (Princ. phil. I, 60—62) и черезъ него Спинозой (Cogit. metaph II, с. 5) и играетъ въ ихъ системахъ довольно значительную философскую роль. Ср. нашу статью: „Ученіе Спинозы объ атрибутахъ“. Вопр. фил. и псих. т. 114, стр. 538 и сл.

какъ съ нѣкоторыми опредѣленностями, и отношеніе между ними должны были понимать, какъ отношеніе между разными опредѣленностями. Напротивъ, отношеніе „исконнаго единства“ къ опредѣленностямъ, изъ него вытекающимъ, очевидно, есть нѣчто иное, чѣмъ отношеніе между разными опредѣленностями. Здѣсь рѣчь можетъ итти не о подчиненіи послѣдняго отношенія первому, а только объ аналогіи между ними. Къ счастью, однако, перенесеніе разсмотрѣннаго отношенія между цѣлымъ и частью въ интересующую насъ область ведетъ не къ дальнѣйшему усложненію анализа, а, наоборотъ, къ его упрощенію. Вѣдь главная трудность изслѣдованія отношенія между цѣлымъ и частью заключалась въ томъ, что цѣлое AB, включая въ себя A и будучи въ этомъ смыслѣ связано съ нимъ отношеніемъ тождества, вмѣстѣ съ тѣмъ, именно въ качествѣ особой опредѣленности, должно было разсматриваться, какъ нѣчто отличное отъ A, т. е. какъ non-A, и вся парадоксальность этого отношенія сводилась, въ конечномъ итогѣ, къ тому, что non-A въ себѣ самомъ содержитъ A (или что non-$A = A +$ non-A). Но именно отъ этой трудности мы избавлены теперь, въ изслѣдованіи отношенія между исконными единствами и отдѣльными опредѣленностями. Ибо это исконное единство, не будучи само особой опредѣленностью, уже не можетъ быть охарактеризовано, въ своемъ отношеніи къ A, какъ non-A. Оно есть такое цѣлое, которое принципіально, по самому своему существу, возвышается надъ противоположностью между A и non-A, ибо эта противоположность, какъ мы выше видѣли, возможна сама только на его почвѣ. Совмѣщая въ себѣ части A и non-A, оно есть по существу нѣчто третье въ отношеніи ихъ. Будучи отличнымъ отъ A, оно вмѣстѣ съ тѣмъ отлично и отъ non-A; иначе говоря, различіе между исконнымъ единствомъ и отдѣльной опредѣленностью лежитъ въ совсѣмъ другомъ логическомъ измѣреніи, чѣмъ различіе между опредѣленностями, которое мы выражаемъ въ отношеніи между A и non-A. Это различіе—выражаясь терминами Дунса Скота—есть различіе между non idem, но не между distincta; или, пользуясь болѣе современными терминами, мы можемъ сказать, что это различіе лежитъ не

въ области логическаго качества (т. е. не въ области положительнаго и отрицательнаго), а въ области модальности. То же самое мы можемъ выразить теперь и съ положительной стороны. Если отношеніе между цѣлымъ и частью, будучи отношеніемъ между разными опредѣленностями, съ положительной своей стороны есть отношеніе вмѣщенія, т. е. такое отношеніе, въ силу котораго цѣлое, будучи non-A, вмѣстѣ съ тѣмъ внутри себя самого содержитъ A или необходимо ведетъ къ нему, то отношеніе между „исконнымъ единствомъ“ и отдѣльной опредѣленностью есть отношеніе, въ силу котораго цѣлое, не будучи ни A, ни non-A, а находясь въ иной сферѣ, съ необходимостью ведетъ къ A или содержитъ въ себѣ A. Это отношеніе мы называемъ отношеніемъ металогическаго единства. Оно по своей природѣ близко къ отношенію сходства и, въ особенности, къ отношенію „вмѣщенія“: ибо исконное единство, не совпадая съ отдѣльными опредѣленностями, ведетъ къ нимъ внутри самого себя; т. е. отношеніе это есть нѣчто третье по сравненію какъ съ отношеніемъ тождества, такъ и съ отношеніемъ внѣшней синтетической связи между разными опредѣленностями. Поскольку въ лицѣ цѣлаго AB мы имѣемъ въ виду особую опредѣленность, его отношеніе къ A есть отношеніе „вмѣщенія“, въ силу котораго цѣлое, будучи non-A, въ себѣ самомъ содержитъ A. Если же мы откинемъ это подведеніе отношенія между цѣлымъ и частью подъ отношеніе между разными опредѣленностями, то мы получимъ металогическое единство въ его чистомъ видѣ: это есть непосредственная связь единства (AB), поскольку оно само не есть третья опредѣленность C, съ его частями—опредѣленностями A и B [1]).

[1]) Это, на первый взглядъ мало существенное различіе между отношеніемъ вмѣщенія и металогическаго единства на самомъ дѣлѣ глубоко значительно: въ первомъ случаѣ мы имѣемъ отношеніе въ предѣлахъ одной и той же сферы бытія (сферы опредѣленностей), во второмъ—отношеніе между двумя совершенно разнородными (по характеру бытія, а не по содержанію его) областями, и это металогическое несходство (которое, однако, отнюдь не совпадаетъ съ логическимъ различіемъ) столь же существенно для характеристики разсматриваемаго отношенія, какъ и моментъ металогическаго единства.—Лишь въ

Аналогія съ отношеніемъ сходства и, въ особенности, вмѣщенія существенна для насъ въ томъ смыслѣ, что въ лицѣ этого отношенія, какъ указано, мы имѣемъ нѣчто третье, выходящее за предѣлы какъ чистаго тождества, такъ и внѣшней синтетической связи между разными содержаніями, стоящими одно внѣ другого. Т. е. въ лицѣ этого отношенія мы имѣемъ многообразіе, не противопоставляемое единству, а вмѣщающееся въ немъ. Цѣлое полагаетъ свою часть, какъ нѣчто отличное отъ себя, не внѣ, а внутри самого себя. Но если мы разсмотримъ это отношеніе въ его основной, непосредственной формѣ, въ которой оно есть именно металогическое единство, то мы увидимъ въ немъ не только особое „третье“ отношеніе, но и основу двухъ другихъ отношеній, которыя соотносительно другъ другу и объединены, какъ въ цѣломъ, въ отношеніи металогическаго единства. Въ самомъ дѣлѣ, и обособленіе отдѣльныхъ опредѣленностей въ силу закона опредѣленности, и синтетическая связь или необходимый переходъ между разными опредѣленностями возможны, какъ мы видѣли, лишь на почвѣ самого „исконнаго единства“: отношеніе отдѣльныхъ опредѣленностей A и B къ исконному единству ab (т. е. отношеніе металогическаго единства) есть условіе какъ обособленнаго бытія отдѣльной опредѣленности (ибо A возможно лишь черезъ противопоставленіе себѣ non-A, т. е. черезъ отношеніе къ единству A + non-A), такъ и необходимаго перехода отъ A къ B. Если выше мы отмѣтили, что своеобразіе „металогическаго единства“ состоитъ въ томъ, что цѣлое въ немъ не есть особая опредѣленность, а есть то, что предшествуетъ всякой опредѣленности, то теперь мы видимъ аналогичное своеобразіе и въ понятіи части въ этомъ отношеніи. Ибо въ металогическомъ единствѣ часть (отдѣльная опредѣленность A, B) не есть нѣчто, что можно было бы имѣть независимо отъ ея отношенія къ цѣлому („исконному единству“),—какъ это возможно въ другихъ случаяхъ отно-

---

этихъ высшихъ категоріяхъ можетъ быть, по нашему убѣжденію, удовлетворительно разъяснено отношеніе Бога къ міру, совмѣщающее трансцендентность съ имманентностью, какъ это геніально показываетъ Николай Кузанскій.

шеній между частью и цѣлымъ. Отдѣльная опредѣленность *A*, какъ мы видѣли, существуетъ лишь черезъ свою противопоставленность non-*A*, т. е. черезъ отношеніе къ единству (*A* + non-*A*). Сущность опредѣленности, какъ таковой, и есть не что иное, какъ раздѣльность, т. е. бытіе въ формѣ части объемлющаго цѣлаго. Понятіе „части“ не только означаетъ здѣсь функцію, въ которой стоитъ опредѣленность къ объемлющему ее единству, но эта функція впервые конституируетъ и исчерпываетъ собою сущность опредѣленности, какъ таковой. Другими словами, „металогическое единство“ есть не какое-либо производное отношеніе, въ которое вступали бы независимо другъ отъ друга сущіе его члены—части и цѣлое,—а именно первичное и неразложимое единство, изъ себя самого порождающее различіе между своими частями — отдѣльными опредѣленностями—съ одной стороны, и цѣлымъ—исконнымъ единствомъ,—съ другой.

Наконецъ, мы должны отмѣтить еще одну особенность разсматриваемаго отношенія, именно своеобразную природу „цѣлаго“ въ немъ, не въ его отношеніи къ его частямъ, а въ его собственномъ существѣ. Именно „исконное единство“, не будучи особой опредѣленностью, тѣмъ самымъ не имѣетъ ничего внѣ себя, т. е. есть абсолютное единство или всеединство. Ибо все, что отлично отъ „иного“, что внѣ себя полагаетъ еще что-то, есть опредѣленность, т. е. существуетъ черезъ соотношеніе между *A* и non-*A*, и тѣмъ самымъ предполагаетъ, какъ свою основу, ихъ единство. И такъ какъ исконное единство есть, напротивъ, сама эта основа, такъ какъ только на его почвѣ возможна дифференціація опредѣленностей и различеніе между „этимъ“ и „инымъ“, то понятіе чего-то внѣшняго ему самому, т. е. „иного“ по отношенію къ нему, содержало бы внутреннее противорѣчіе. Оно есть „единство“ не въ томъ смыслѣ, въ какомъ единство значитъ замкнутость и обособленіе отъ иного, т. е. въ какомъ оно соотносительно множеству, а въ томъ смыслѣ, въ которомъ оно есть условіе самого множества и потому содержитъ множество лишь внутри себя самого, а не предполагаетъ его внѣ себя. Мы имѣемъ, слѣдовательно, въ разсматриваемомъ металогическомъ единствѣ

включенность отдѣльныхъ опредѣленностей въ абсолютное цѣлое, въ высшую, всеобъемлющую единственность всего мыслимаго, какъ такового, — въ всеединство мыслимаго.

5. Мы имѣемъ, такимъ образомъ, два слоя мыслимаго— систему опредѣленностей, съ одной стороны, и ея основу— „исконное единство“ или „всеединство“—съ другой. Эти слои связаны между собою отношеніемъ металогическаго единства, въ силу котораго сфера „всеединства“, не будучи тождественна отдѣльнымъ опредѣленностямъ и вмѣстѣ съ тѣмъ не различаясь отъ нихъ по своему качественному содержанію, въ особой формѣ единства таитъ ихъ въ себѣ и необходимо ведетъ къ нимъ. Множественность опредѣленностей дана всегда на почвѣ объемлющаго ихъ единства. Но всюду, гдѣ мы имѣемъ множественность на почвѣ единства, мы имѣемъ непрерывность. Если опредѣленность A мыслима только, какъ часть цѣлаго, если она всегда полагаетъ за своими предѣлами non-A, то она есть отграниченная часть непрерывности: вмѣстѣ съ ней самой сразу, непосредственно дано то, что непрерывно къ ней примыкаетъ и окружаетъ ее за ея предѣлами. Обособимость отдѣльной опредѣленности A никогда не значитъ, какъ уже было показано, что A мыслимо, какъ нѣчто самодовлѣющее, независимо отъ всего иного: напротивъ, A впервые конституируется черезъ свое отношеніе къ non-A, т. е. мыслимо лишь, какъ неотдѣлимый моментъ въ составѣ (A + non-A), какъ цѣлаго. Законъ опредѣленности, конституирующій отдѣльныя опредѣленности, непосредственно предполагаетъ надъ собой высшій законъ— законъ единства или непрерывности. Все частное есть лишь часть сложнаго цѣлаго, т. е. часть системы опредѣленностей; а сложное цѣлое тѣмъ самымъ предполагаетъ моментъ цѣлостности, какъ таковой, т. е. логическую непрерывность.

Знаніе, подчиненное закону опредѣленности, т. е. выражаемое въ понятіи или системѣ понятій, мы называемъ отвлеченнымъ знаніемъ. Отвлеченное знаніе есть знаніе, выраженное въ готовыхъ замкнутыхъ опредѣленностяхъ, иначе говоря—знаніе, которое выдѣляетъ изъ предмета его содержаніе (въ принятомъ выше смыслѣ этого термина, ср. гл. I, 1)

и имѣетъ свой итогъ въ лицѣ этого содержанія[1]). Мы видимъ теперь, что это отвлеченное знаніе возможно не иначе, какъ на почвѣ непрерывнаго всеединства, которое, будучи условіемъ закона опредѣленности, само уже неподчинено ему. Для того, чтобы мы могли выдѣлить отдѣльную опредѣленность или систему опредѣленностей, мы должны имѣть—въ формѣ, предшествующей отвлеченному знанію—то непрерывное единство, которое, возвышаясь надъ системой опредѣленностей—непосредственно указуетъ на нее и ведетъ къ ней. Это есть интуиція цѣлостнаго бытія, какъ такового, которое въ актѣ познанія черезъ посредство закона опредѣленности распадается передъ нами на систему опредѣленностей и въ этой формѣ образуетъ содержаніе знанія. Знаніе, такимъ образомъ, не воспроизводитъ, въ смыслѣ простого повторенія, содержаніе самого предмета, но и не можетъ черпать свое содержаніе изъ самого себя какимъ-то чудеснымъ самозарожденіемъ: оно лишь перелагаетъ на свой языкъ, выражаетъ въ формѣ понятій и ихъ связей то, что непосредственно ему дано въ металогической формѣ цѣлостнаго единства, т. е. въ формѣ конкретнаго всеединства, выходящаго за предѣлы системы опредѣленностей и въ этомъ смыслѣ образующаго единство разнородныхъ опредѣленій (coincidentia oppositorum). Итоги анализа, представленнаго нами въ настоящей и предыдущей главѣ, сводятся именно къ признанію этихъ двухъ формъ знанія: ни переходъ отъ одной опредѣленности къ другой, ни установленіе отдѣльной опредѣленности, ни само понятіе опредѣленности, какъ нѣкотораго A, отличнаго отъ non-A, немыслимы иначе, какъ на почвѣ такого первоначальнаго обладанія предметомъ, при которомъ предметъ интуитивно данъ намъ, какъ непрерывность или всеединство — единство,

[1]) Подъ „отвлеченнымъ знаніемъ“ мы разумѣемъ, слѣдовательно, знаніе черезъ посредство понятій. Терминъ „отвлеченное знаніе“ мы избираемъ, несмотря на его многозначность, съ одной стороны, въ виду невозможности образовать прилагательное отъ слова „понятіе“ (ср. по-нѣмецки—„begriffliche Erkenntniss“!) и, съ другой стороны, чтобы обозначить, что это знаніе есть знаніе производное, отвлеченное отъ своего предмета въ противоположность знанію, какъ обладанію самимъ предметомъ. Въ этомъ смыслѣ какъ „раціональное“, такъ и „эмпирическое“ знаніе суть знаніе отвлеченное.

вмѣщающее въ себѣ систему опредѣленностей, но не тождественное ей, а возвышающееся надъ ней и въ себѣ самомъ ее порождающее. Знаніе отвлеченное, — знаніе, какъ система опредѣленностей, — съ точки зрѣнія процесса познаванія, есть результатъ послѣдовательной, дискурсивной, множественной направленности сознанія на предметъ; но эта множественная направленность, дифференцирующая содержаніе черезъ различеніе „этого“ отъ „иного“ на рядъ отдѣльныхъ опредѣленностей, предполагаетъ, что сфера, въ предѣлахъ которой производится эта дифференціація, независимо отъ этого процесса какимъ-то образомъ дана или предстоитъ намъ. Слѣдовательно, эта множественная или дискурсивная направленность предполагаетъ, въ качествѣ своего условія, иную, логически предшествующую ей цѣлостную или единую направленность, открывающую намъ предметъ въ формѣ цѣлостнаго непрерывнаго единства. Отвлеченное знаніе возможно лишь, какъ производный итогъ цѣлостной интуиціи. Предметъ знанія, x, прежде чѣмъ раскрыться въ содержаніи сужденія, т. е. прежде чѣмъ выявить въ своемъ составѣ отдѣльныя опредѣленности, долженъ предстать передъ нами, какъ уже открытое, видимое, и вмѣстѣ съ тѣмъ цѣлостное бытіе.

Намъ предстоитъ теперь, для объясненія проблемы знанія, вскрыть сущностъ этой интуиціи, показать, какъ она возможна, т. е. намѣтить путь, ведущій отъ предмета, какъ x, къ предмету вѣдомому, къ цѣлостному содержанію интуиціи. Уясненіе этой интуитивной основы знанія вмѣстѣ съ тѣмъ раскрываетъ логическую природу соотношенія между понятіями, т. е. сущность знанія, какъ системы понятій.

Глава VII.

Первое опредѣленіе и сущность интуиціи.

δεῖ... νοῦν λαβεῖν ἕτερον τοῦ λογιζομένου καὶ λογιστικοῦ καλουμένου, καὶ...νοῦν ...φατέον πάντα ἔχοντα ἐν αὐτῷ καὶ πάντα ὄντα, πλῆθος ἀδιάκριτον καὶ αὖ διακεκριμένον· οὔτε γὰρ διακέκριται ὡς οἱ λόγοι οἱ ἤδη καθ' ἓν νοούμενοι, οὔτε συγκέχυται τὰ ἐν αὐτῷ. πρόεισι γὰρ ἕκαστον χωρὶς· οἷον καὶ ἐν ταῖς ἐπιστήμαις πάντων ἐν ἀμερεῖ ὄντων ὅμως ἐστὶν ἕκαστον χωρὶς αὐτῶν.

Плотинъ, Ennead. VI, 9, 5.

1. Мы видѣли, что основой знанія, выражаемаго въ расчлененной системѣ опредѣленностей, является знаніе, какъ интуиція всеединства. Мы стоимъ теперь передъ задачей объяснить логическую природу этой интуиціи. Какимъ образомъ предметъ, какъ x, раскрывается въ цѣлостное единство содержаній, которое потомъ черезъ анализъ на основѣ закона опредѣленности расчленяется въ систему опредѣленностей? Для того, чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, необходимо прежде всего уяснить логическую природу перваго опредѣленія, имѣющаго форму тетическаго сужденія „x есть A“ [1]).

Что мы имѣемъ въ виду, когда „опредѣляемъ“ неизвѣстное, когда въ ирраціональномъ, невыразимомъ по своей

[1]) Слово „опредѣленіе“ имѣетъ на русскомъ языкѣ двоякій смыслъ: оно можетъ означать какъ опредѣленіе предмета, т. е. выявленіе опредѣленности изъ неопредѣленнаго предмета (determinatio, Bestimmung), такъ и опредѣленіе понятія, т. е. установленіе логическаго мѣста уже имѣющагося опредѣленнаго предмета (definitio). Въ настоящей главѣ мы имѣемъ дѣло только съ опредѣленіемъ въ смыслѣ determinatio, и притомъ съ первымъ шагомъ его, которое имѣетъ форму „x есть A“. Его мы называемъ первымъ опредѣленіемъ. Опредѣленіе въ смыслѣ definitio мы называемъ опредѣленіемъ понятія.

собственной сущности переживаніи, какъ таковомъ, мы усматриваемъ нѣчто опредѣленное, и какъ осуществляется этотъ процессъ? Допустимъ, что передъ нами, непосредственно въ полѣ нашего зрѣнія въ данный моментъ, находится нѣчто, что мы въ результатѣ опредѣленія признаемъ за „красное“. Каковъ смыслъ этого акта опредѣленія и какъ онъ совершается?

Выше (гл. VI, 2) мы отмѣтили три момента, конституирующіе опредѣленность и выражаемые въ трехъ „законахъ мыслимости“. Теперь мы должны обратить вниманіе на то, что эти три момента могутъ быть раздѣлены на двѣ основныя группы. Въ самомъ дѣлѣ, законъ противорѣчія и исключеннаго третьяго имѣютъ то общее между собой, что оба—какъ это уже было упомянуто выше — выражаютъ смыслъ отрицанія, т. е. характеризуютъ опредѣленность черезъ отношеніе отрицанія, тогда какъ законъ тождества конституируетъ опредѣленность съ той ея стороны, которая сама по себѣ еще не содержитъ никакого отрицанія. Такимъ образомъ, въ лицѣ этихъ законовъ мы имѣемъ характеристику двухъ основныхъ чертъ, конституирующихъ опредѣленность.

Легко уяснить себѣ, въ чемъ состоятъ эти двѣ основныя черты, образующія сущность опредѣленности, какъ таковой. Съ одной стороны, усматривая въ данномъ конкретномъ, индивидуальномъ переживаніи какую-либо опредѣленность, мы утверждаемъ въ немъ нѣкоторый внѣвременный элементъ. Если это „нѣчто“, стоящее передо мной, есть „красное“, то это значитъ, прежде всего, что оно есть частный случай единой въ себѣ, внѣвременной сущности— „красноты“. Какъ бы мы ни объясняли логическую природу и возможность такой внѣвременной сущности или идеи, но разсматривая знаніе непредвзято и чисто феноменологически, мы обязаны признать, что, называя данное явленіе „краснымъ“, мы имѣемъ въ виду присутствіе въ немъ нѣкотораго единаго элемента — „красноты, какъ таковой“ —, который самъ по себѣ не связанъ мѣстомъ и временемъ и мыслится неизмѣннымъ во времени, т. е. внѣвременнымъ. Это есть та сторона опредѣленности, въ силу которой она есть тождественность. Другая сторона опредѣленности состоитъ въ томъ, что всякое опредѣленное содержаніе есть

нѣчто особое, единственное, отличное отъ всего иного, что оно есть своеобразное содержаніе, которое ни съ чѣмъ инымъ не должно быть смѣшиваемо, такъ какъ оно осуществляетъ себя именно только въ этой своей отдѣленности отъ всего иного и противопоставленности. Оба момента имѣютъ одну общую черту: они съ разныхъ сторонъ выражаютъ единственность, присущую всякой опредѣленности, какъ таковой. Опредѣленность единственна въ томъ смыслѣ, что всѣ многочисленныя конкретныя, т. е. временныя ея проявленія суть проявленія одной единой тождественной сущности; и она единственна также въ томъ смыслѣ, что она занимаетъ опредѣленное, т. е. единственное мѣсто въ системѣ содержаній, отличное отъ всего остального. Эта единственность и есть то, что превращаетъ слѣпое и текучее переживаніе въ опредѣленное содержаніе.

Разсмотримъ каждую изъ этихъ сторонъ „единственности“ въ отдѣльности [1]).

2. Проблема опредѣленности, какъ внѣвременнаго единства, есть проблема сущности „общаго“, какъ такового. Историческія формы ея рѣшенія, какъ извѣстно, распредѣляются по типамъ номинализма, концептуализма и реализма; провѣрка всего многообразія взглядовъ по этому вопросу не можетъ быть здѣсь представлена. Мы исходимъ здѣсь изъ основного положенія, которое, какъ мы полагаемъ, съ полной убѣдительностью доказано новѣйшими логическими изслѣдованіями [2]): „общее“ не можетъ быть выведено изъ

[1]) Легко показать, что первая сторона опредѣленности независима отъ ея другой стороны, съ которой она есть своеобразное содержаніе. Вѣдь для того, чтобы *A* было отлично отъ non-*A* и черезъ это отличіе (въ качествѣ non-non-*A*) опредѣлялось, какъ именно *A*, оно должно прежде всего быть чѣмъ-то вообще, т. е. чѣмъ-то внѣвременно-единымъ. Яснѣе всего это видно, если отъ отдѣльной опредѣленности обратиться къ всеобъемлющему единству содержанія. Если мы имѣемъ дѣло не съ *A*, какъ таковымъ, а съ ABCD.... *N*, объемлющимъ въ себѣ всѣ содержанія, то о немъ, очевидно, нельзя сказать, что оно есть нѣчто въ смыслѣ противоположности иному, ибо все „иное“ оно уже объемлетъ въ себѣ. Тѣмъ не менѣе, оно есть нѣчто вообще, т. е. нѣчто внѣвременно-единственное, остающееся тождественнымъ себѣ во всѣхъ своихъ проявленіяхъ.

[2]) См. Гуссерль, Logische Untersuchungen, т. II, отдѣлъ II, „Die ideale Einheit der Species und die neueren Abstractionstheorien“, Н. О.

индивидуальнаго, какъ такового, и отношеній между индивидуальнымъ; поэтому, разъ „общее“ присутствуетъ въ знаніи и составляетъ неотъемлемый моментъ знанія, мы должны въ самомъ предметѣ признать сторону, въ силу которой въ немъ дано „общее“. Всѣ попытки показать, какъ общее возникаетъ изъ индивидуальнаго, основаны всегда въ конечномъ итогѣ на порочномъ кругѣ: въ какомъ-либо мѣстѣ доказательства искомое общее просто допускается, какъ таковое. Для непредвзятаго логическаго анализа, оставляющаго въ сторонѣ всѣ психологическія и „метафизическія“ проблемы, ясно, что когда мы отъ индивидуальнаго переходимъ къ „общему“, напр., отъ даннаго конкретнаго образа къ понятію „красноты“, которое мы ему приписываемъ, мы осуществляемъ дѣйствительный переходъ въ какую-то новую область, которая не можетъ быть открыта въ предѣлахъ самого индивидуальнаго, какъ такового, а противостоитъ области индивидуальнаго: отъ переживанія, отъ конкретнаго содержанія, предстоящаго въ данный мигъ и дѣйствительнаго только въ моментъ его предстоянія, мы переходимъ къ внѣвременной опредѣленности, тождественной во всѣхъ многообразныхъ случаяхъ ея проявленія въ индивидуальномъ. Въ этомъ смыслѣ логическій реализмъ есть самоочевидная истина, которая могла оставаться незамѣченной или оспариваться только въ силу предвзятыхъ психологическихъ и метафизическихъ допущеній.

Но существенный вопросъ заключается именно въ объясненіи подлиннаго смысла логическаго реализма. Что значитъ имѣть „само общее“, какъ таковое? Какъ можно „имѣть“ общее, если все „данное“, весь имманентный матеріалъ знанія имѣется въ формѣ индивидуальнаго, конкретнаго, т. е. во временной формѣ?

Если общее есть необходимый элементъ знанія и тѣмъ самымъ должно быть признано особымъ содержаніемъ самого предмета, то, повидимому, мы должны прійти къ заключенію, что общее, какъ таковое, должно быть намъ дано столь же непосредственно, какъ и индивидуальное. Если, глядя на

Лосскій, „Обоснованіе интуитивизма“, гл. VIII: „Общее и индивидуальное“, Г. Гомперцъ, Weltanschauungslehre, B. II Noologie, стр. 167 и сл.

находящійся передо мною красный предметъ, я высказываю сужденіе: „это—красное“, то это, очевидно, предполагаетъ, что съ такой же непосредственностью, съ какою мнѣ дано логически невыразимое, конкретно-индивидуальное „это“, на которое я могу указать пальцемъ, мнѣ дана въ немъ или въ связи съ нимъ и его общая опредѣленность — „краснота, какъ таковая“. Что открытіе общаго должно имѣть въ извѣстномъ смыслѣ характеръ непосредственнаго знанія, т. е. не должно зависѣть отъ какого-либо предшествующаго знанія—это несомнѣнно; ибо иначе знаніе вообще не имѣло бы начала. Съ другой стороны, однако, мы не можемъ упустить изъ виду, что общее, въ силу своей природы, необходимо должно быть трансцендентно всему „данному“ въ смыслѣ наличнаго въ переживаніи. „Здѣсь“ и „теперь“, напр., въ данномъ мѣстѣ зрительнаго поля и въ данное мгновеніе, когда мы его видимъ, „общее“ во всякомъ случаѣ не можетъ находиться, ибо оно, по своей природѣ, внѣвременно (и, конечно, тѣмъ самымъ нелокализовано въ пространствѣ). Мы ссылаемся здѣсь на то, что уже было установлено нами (см. гл. I, 5): непосредственно данное, какъ таковое, т. е. то, что имманентно присутствуетъ въ данное мгновеніе, какъ образъ, въ составѣ сознанія, никогда не есть содержаніе знанія, а есть лишь матеріалъ для него; всякое знаніе осуществляется лишь черезъ проникновеніе въ неданное и въ этомъ смыслѣ трансцендентное.

Усмотрѣніе общаго возможно, очевидно, лишь черезъ выходъ за предѣлы временного явленія въ область внѣвременного единства бытія. И здѣсь, при разсмотрѣніи этой первой стороны опредѣленности, дѣло ясно само собою. Въ самомъ дѣлѣ, что остается въ опредѣленности за вычетомъ ея второй стороны, въ силу которой она есть „такая-то“, особая опредѣленность? Въ ней остается внѣвременное бытіе вообще.

Отсюда ясно, что единственность въ этомъ смыслѣ есть не что иное, какъ принадлежность къ единству внѣвременнаго бытія. Поскольку мы не слѣпо погружены въ переживаніе, какъ единичный, измѣнчивый мигъ настоящаго, какъ моментъ въ потокѣ сознанія, а сознаемъ переживаемое въ связи съ абсолютнымъ внѣвременнымъ бытіемъ, мы тѣмъ

самымъ выходимъ за предѣлы переживанія, какъ такового и усматриваемъ въ немъ часть самого бытія, какъ внѣвременнаго единства. Переживаемое становится „содержаніемъ вообще“, т. е. чѣмъ-то внѣвременно единственнымъ, въ силу того, что въ немъ намъ раскрывается само внѣвременное бытіе. Его единственность въ этомъ смыслѣ есть не что иное, какъ единственность самого абсолютнаго бытія: поставленное въ связь съ послѣднимъ, осознанное, какъ его часть, оно пріобрѣтаетъ и его сверхвременное единство. Единственность содержанія въ этомъ смыслѣ дана, такимъ образомъ, въ интуиціи всеединства, въ созерцаніи переживаемаго, какъ части единаго всеобъемлющаго цѣлаго [1]).

3. Гораздо сложнѣе вопросъ объ опредѣленіи, какъ установленіи своеобразной опредѣленности, „именно такой, а не иной“. На первый взглядъ могло бы показаться, что установленіе опредѣленности, какъ своеобразія, непосредственно осуществляется черезъ примѣненіе законовъ противорѣчія и исключеннаго третьяго: мыслимое, разлагаясь на „это“ въ противоположность „иному“ и однозначно опредѣляясь черезъ эту противоположность, тѣмъ самымъ становится „именно такимъ-то“, т. е. своеобразной опредѣленностью. Въ дѣйствительности, однако, своеобразіе опредѣленности содержитъ два момента, — общій и индивидуальный — и лишь первый изъ нихъ данъ въ указанныхъ законахъ. Своеобразіе есть, съ одной стороны, общее свойство всѣхъ опредѣленностей: всякая опредѣленность, какъ таковая, одинаково есть какая-то вообще особая и какая-то „такая“ опредѣленность; таковою она является въ силу законовъ противорѣчія и исключеннаго третьяго, одинаково дѣйствующихъ въ отношеніи всего мыслимаго. Но своеобразіе не было бы своеобразіемъ, если бы наряду съ этой общей чертой въ немъ не было бы черты индивидуализирующей: каждая опредѣленность есть не только какая-то вообще особая опредѣленность, но именно такая-то, единственная въ своемъ родѣ. Такъ, всѣ отдѣльныя цвѣта—зеленый, красный, синій и т. д. — имѣютъ своей общей чертой то, что каж-

[1]) Ср. приведенное выше (стр. 170) опредѣленіе вѣчности (внѣвременности) у Плотина.

дый изъ нихъ есть особый цвѣтъ; но такъ какъ эта „особость“ и опредѣленность вообще присуща зеленому цвѣту не больше, чѣмъ красному, синему и пр., то, очевидно, не она сама по себѣ дѣлаетъ зеленое именно зеленымъ, красное именно краснымъ и т. д. Спрашивается, какъ осуществляется опредѣленіе, въ качествѣ установленія именно такой-то индивидуальной опредѣленности? Если усмотрѣніе общаго, какъ такового, есть, какъ мы выше видѣли, всегда выходъ за предѣлы чувственно-даннаго, здѣсь и теперь находящагося, въ новую область внѣвременнаго, то какъ мы ориентируемся въ этой послѣдней области? Въ силу чего мы, исходя изъ даннаго индивидуальнаго предмета, усматриваемъ въ немъ или въ связи съ нимъ именно данную, такую-то опредѣленность, напр., „красноту“, а не что-либо иное? Своеобразіе даннаго индивидуальнаго предмета, т. е. то, что я имѣю въ виду именно его, а не что либо иное, можетъ быть, такъ сказать, указано пальцемъ: я могу намѣтить ту точку, гдѣ находится этотъ предметъ и тѣмъ индивидуализировать его, т. е. отдѣлить отъ всего иного. Но какъ могу я опредѣлить своеобразіе общаго? На какомъ основаніи я отъ даннаго предмета перехожу именно къ краснотѣ, а не къ чему-либо иному, и утверждаю, что этотъ предметъ—„красный“? Краснота, очевидно, не можетъ быть показана пальцемъ, какъ этотъ индивидуальный предметъ, ибо она не существуетъ здѣсь и теперь.

Ссылка на сходство даннаго предмета съ другими „красными“ вещами, конечно, помочь не можетъ: эта ссылка опирается на номиналистическую теорію общаго и раздѣляетъ ея неудовлетворительность: достаточно указать, что всякій индивидуальный предметъ имѣетъ много сторонъ и потому необходимо сходенъ съ многими разнородными предметами; если мы изъ этихъ группъ выбираемъ въ данномъ случаѣ группу „красныхъ“ предметовъ, то, очевидно, только потому, что мы уже заранѣе намѣтили ту сторону, съ которой мы разсматриваемъ предметъ, т. е.—уже имѣемъ „саму красноту“.

Здѣсь, повидимому, изъ существа самой проблемы вытекаетъ возможность трехъ рѣшеній, которыя фактически и были представлены въ логической литературѣ. „Своеобразіе“

опредѣленности 1) либо должно усматриваться въ самомъ данномъ, т. е. непосредственно вытекать изъ своеобразія эмпирически даннаго, имманентнаго матеріала знанія (эмпиризмъ), 2) либо есть итогъ сочетанія своеобразія даннаго съ логическими формами мышленія, т. е. результатъ особаго процесса опредѣленія, подведенія даннаго подъ понятія,—процесса, опирающагося однако на природу „даннаго", какъ такового (дуализмъ „матеріи" и „формы" знанія), 3) либо, наконецъ, есть самостоятельное твореніе одного только „чистаго" мышленія, которое своими собственными средствами превращаетъ неопредѣленность въ нѣчто „такое", т. е. въ особую опредѣленность (раціонализмъ). Каждое изъ этихъ рѣшеній выражаетъ несомнѣнно нѣкоторую долю истины; но ни одно изъ нихъ само по себѣ не даетъ удовлетворительнаго рѣшенія вопроса.

Что касается перваго рѣшенія, то, конечно, безспорно, что итогъ опредѣленія—отнесеніе „даннаго" именно къ „такой-то" опредѣленности—обусловленъ какимъ-то образомъ тѣмъ, что намъ непосредственно дано въ самомъ имманентномъ матеріалѣ знанія. Вѣдь не случайно и не произвольно мы усматриваемъ „здѣсь" и „теперь"—напр. въ данное мгновеніе и въ такомъ-то опредѣленномъ мѣстѣ нашего зрительнаго поля—нѣчто „красное", тогда какъ въ другомъ мѣстѣ или въ другое время мы констатируемъ присутствіе чего-либо иного. Однако, это объясненіе есть не столько рѣшеніе вопроса, сколько простое его повтореніе. Сказать, что мы признаемъ данное явленіе, напр., „краснымъ" потому, что его своеобразіе вынуждаетъ насъ признать его таковымъ, значитъ сказать, что оно таково и есть само по себѣ. Это, конечно, вполнѣ вѣрно, но не даетъ никакого отвѣта на вопросъ; откуда же мы знаемъ, что оно дѣйствительно таково? Предметъ въ своей опредѣленности очевидно не можетъ быть „данъ" намъ до его опредѣленія; иначе мы возвращаемся къ нелѣпостямъ наивнаго дуалистическаго реализма, по которому знаніе повторяетъ, воспроизводитъ реальность, какимъ-то образомъ извѣстную „въ себѣ", т. е. независимо отъ знанія и до него. Если же предметъ становится для насъ „такимъ-то", пріобрѣтаетъ своеобразную опредѣленность, лишь въ результатѣ дѣятельности опредѣленія, то до

опредѣленія онъ какъ будто есть хаосъ, и не можетъ служить основаніемъ опредѣленія.

Второе рѣшеніе, различающее между „матеріальной“ и „формальной“, „эмпирической“ и „логической“ стороной содержанія и знанія—рѣшеніе, вслѣдъ за Кантомъ предлагаемое нѣкоторыми современными мыслителями [1])—этимъ дуализмомъ совершенно правильно отмѣчаетъ, что, съ одной стороны, опредѣленіе, для того, чтобы не быть произвольнымъ, должно содержать въ себѣ моментъ простого „констатированія“, т. е. должно опираться на нѣчто просто предстоящее, на независимую отъ логической дѣятельности своеобразную природу самого предмета, и что, съ другой стороны, оно есть все же не одно пассивное усвоеніе даннаго матеріала, но и самостоятельная дѣятельность мышленія, черезъ которую эмпирическій матеріалъ превращается въ систему понятій и подчиняется логическимъ формамъ. Однако, это рѣшеніе само по себѣ не даетъ никакого положительнаго объясненія сочетанія этихъ двухъ моментовъ, и заключаетъ въ себѣ противорѣчивое соединеніе эмпиризма съ раціонализмомъ. Какъ можетъ матеріалъ знанія, „данное“, обусловливать итогъ опредѣленія, если онъ до опредѣленія еще не есть своеобразное качество? А если онъ уже съ самаго начала есть своеобразное качество, то какъ можно еще опредѣлять его? По ученію Риккерта, опредѣленіе состоитъ въ томъ, что къ матеріально-опредѣленному содержанію прилагается категорія „данности“ или „этости“ (Diesheit), въ силу чего матеріалъ впервые дается намъ, какъ „этотъ“, „именно такой-то“; при этомъ категорія „этости“, будучи сама общей (единой), по смыслу своему есть индивидуализирующая категорія, т. е. полагаетъ многообразіе разныхъ содержаній и позволяетъ отличить „это“ данное отъ иного [2]). Въ этомъ ученіи, какъ это часто случается, загадка „разрѣшена“ введеніемъ новаго слова, смыслъ котораго не менѣе загадоченъ, чѣмъ сама проблема. Категорія „этости“ либо можетъ означать моментъ, полагающій своеобразіе опредѣленности во-

[1]) Риккертомъ и Іонасомъ Кономъ (Voraussetzungen und Ziele des Erkennens), который признаніе коренного значенія этого дуализма обозначаетъ особымъ терминомъ „утраквизмъ“ (отъ uterque).

[2]) Rickert, Gegenstand der Erkenntniss, 2 изд. стр. 166 и сл.

обще,—и тогда, какъ мы видѣли, ея недостаточно для раскрытія индивидуальнаго содержанія своеобразной опредѣленности;—либо же она есть тотъ моментъ, который дѣйствительно открываетъ намъ индивидуальное своеобразіе каждой отдѣльной опредѣленности—и тогда надо было бы показать, какъ одна категорія можетъ въ одномъ мѣстѣ творить одно содержаніе, въ другомъ—другое, и какъ она тогда сочетается съ независимымъ отъ нея матеріаломъ знанія.

Третье рѣшеніе [1]) справедливо указываетъ на противорѣчіе, присущее всѣмъ теоріямъ, которыя признаютъ какую-либо наличность для насъ, т. е. данность опредѣленности логически предшествующей самому опредѣленію. Все, что мы имѣемъ, мы имѣемъ тѣмъ самымъ, какъ знаніе; и потому логически противорѣчиво признавать какіе-либо внѣшніе, независимые отъ знанія, критеріи и опоры знанія. Отсюда, согласно этой теоріи, слѣдуетъ, что дѣятельность опредѣленія вообще автономна, не имѣетъ внѣ себя никакихъ готовыхъ, уже „данныхъ“ основаній или мѣрилъ, а изъ себя самой творитъ свое содержаніе. А именно, смыслъ „данной“ опредѣленности A усматривается здѣсь не въ чемъ-то замкнутомъ, въ готовомъ видѣ намъ предстоящемъ, а въ системѣ логическихъ отношеній даннаго искомаго нѣчто (x) къ другимъ содержаніямъ B, C и т. д. Содержаніе A, въ качествѣ опредѣленности вообще, „порождается“ изъ противополаганія себѣ non-A черезъ закрѣпляющій его законъ тождества; въ качествѣ же специфическаго содержанія оно создается изъ своего отношенія къ „своему иному“, т. е. къ B [2]). На естественный же вопросъ: откуда дано это „иное содержаніе“, отвѣчаютъ, что и оно въ свою очередь сводится къ отношенію, и что окончательное постиженіе своеобразія опредѣленности A предполагаетъ обозрѣніе всеобъемлющей системы соотношеній. Сколько бы вѣрнаго ни заключалось въ этой теоріи, въ особенности, поскольку эту систему множественныхъ содержаній она пытается обосновать на единствѣ и непрерывности знанія, очевидно, что

[1]) Представленное въ логическомъ идеализмѣ т. наз. „марбургской школы“.

[2]) Cohen, Logik der reinen Erkenntniss, стр. 124 и сл.

на основной вопросъ: въ чемъ смыслъ и основаніе данной „такой-то особой“ опредѣленности?—она не даетъ никакого отвѣта, ибо отвѣтъ ея есть регрессъ въ безконечность. Начало знанія, его первая опорная точка, въ силу которой только и возможно его дальнѣйшее движеніе въ формѣ перехода отъ „этой“ опредѣленности къ иной, остается здѣсь непостижимымъ. Ибо ни „сужденіе изначала“, ни „сужденіе множественности“ сами по себѣ здѣсь недостаточны: они одинаково относятся ко всему мыслимому безъ различія, и не заключаютъ основанія для усмотрѣнія „именно этого, а не иного“. Понятіе „гипотезы“, какъ произвольно творимой мыслью предпосылки, играющей роль орудія для проникновенія въ дальнѣйшія связи и самоисправляемой по мѣрѣ этого проникновенія—это понятіе только выражаетъ трудность, а не разрѣшаетъ ее. Чтобы первая гипотеза была плодотворной, она должна уже содержать хотя бы въ частичной, несовершенной формѣ, истину; но откуда же она возьметъ ее, и какъ она вообще возникнетъ изъ ничего? Тотъ элементарный и самоочевидный фактъ, что я вынужденъ непосредственно усматривать „здѣсь“ и „теперь“, въ данномъ опредѣленномъ мѣстѣ моего зрительнаго поля и въ данное мгновеніе, именно „красноту“, а не какую-либо иную опредѣленность, и что это сужденіе сохраняетъ свою истинность независимо отъ того обогащенія или исправленія, которому подвергнется мое понятіе,—этотъ фактъ съ разсматриваемой точки зрѣнія остается совершенно необъяснимымъ.

Мы стоимъ, повидимому, передъ безвыходной дилеммой: съ одной стороны, процессъ опредѣленія, для того, чтобы вообще начаться, долженъ имѣть опорную точку внѣ себя, въ предметѣ, какъ чемъ-то непосредственно-данномъ, предстоящемъ, предшествующемъ всякой логической дѣятельности; съ другой стороны, то, что дѣйствительно въ абсолютномъ смыслѣ слова непосредственно „дано“—имманентный матеріалъ знанія,—въ себѣ самомъ не заключаетъ еще никакого „содержанія знанія“ и для того, чтобы пріобрѣсти для насъ значеніе опредѣленнаго содержанія, предполагаетъ уже процессъ опредѣленія. Если изъ этой дилеммы есть выходъ, то онъ можетъ заключаться лишь въ отысканіи такой посредствующей ступени, которая, съ одной стороны, предшество-

вала бы опредѣленію, какъ уясненію уже имѣющагося содержанія, и, съ другой стораны, была бы не слѣпымъ переживаніемъ или однимъ только „матеріаломъ“ знанія, но содержала бы въ себѣ основаніе знанія.

Основной источникъ трудности, съ которой мы имѣемъ здѣсь дѣло, лежитъ именно въ предвзятомъ допущеніи, что все, съ чѣмъ имѣетъ дѣло знаніе, есть либо сырой матеріалъ знанія, „чувственно-данное“, лишенное, какъ таковое, значенія знанія, либо же понятія и сужденія, т. е. уже результатъ логической дѣятельности [1]). Въ предъидущихъ главахъ, однако, мы пытались показать, что отвлеченное знаніе—или, что то же, знаніе осуществляемое въ мышленіи—опирается на интуицію всеединства. Въ этой интуиціи должно лежать посредствующее звено между имманентнымъ матеріаломъ знанія, съ одной стороны, и итогомъ знанія, какъ результатомъ уже осуществленнагб опредѣленія, въ смыслѣ уясненія отношенія между опредѣленностями.

Мы видѣли выше, что единственность опредѣленности въ смыслѣ тождественности ея есть не что иное, какъ принадлежность ея къ единству внѣвременнаго бытія. Не трудно предвидѣть, что и единственность въ смыслѣ своеобразія имѣетъ тотъ же источникъ. Однако, здѣсь должна быть преодолѣна существенная трудность. На первый взглядъ могло бы показаться, что отнесеніе имманентнаго матеріала къ всеединству должно погасить, уничтожить всякое своеобразіе, все частное. Всеединство вѣдь есть нѣчто единое, и

---

[1]) Справедливо говоритъ одинъ талантливый современный нѣмецкій авторъ: „Ни одно ученіе не тормозило такъ сильно теоріи познанія, какъ то, которое исходитъ изъ предпосылки, что факторомъ познанія должно быть только либо „чувственное содержаніе“, либо „мыслимое“. Какъ можно при этой предпосылкѣ осуществить такія понятія, какъ „вещь“, „дѣйствованіе“, „равенство“, „сходство“.... и даже понятія „пространства“, „времени“, „числа“, „множества“? Если эти понятія не просто „выдуманы“, т. е. не созданы мышленіемъ изъ „ничего“.... то вѣдь для нихъ должно имѣться что-либо данное въ созерцаніи, которое однако очевидно не можетъ быть никакимъ „чувственнымъ содержаніемъ“. Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik, въ Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1913, стр. 462—63.

отнесеніе къ нему, казалось бы, должно приводить къ одному и тому же итогу, какое бы конкретное явленіе ни служило матеріаломъ этого отнесенія. Однако, всѣ иные пути для объясненія своеобразія опредѣленности, т. е. для выведенія A въ отличіе отъ non-A намъ преграждены. Если своеобразіе опредѣленности не можетъ быть объяснено ни изъ готовой внутренней природы матеріала знанія, ни изъ отношенія опредѣленности къ инымъ опредѣленностямъ, то оно можетъ имѣть только одно объясненіе: оно опредѣляется отношеніемъ его къ цѣлому, т. е. къ всеединству, какъ таковому. Слѣдующее соображеніе приблизитъ насъ къ пониманію этого.

Что A есть A, т. е. есть „такое-то“ своеобразное содержаніе лишь черезъ отношеніе къ non-A, т. е. въ своемъ отличіи отъ всего иного, это очевидно само собой. Но если non-A соотносительно A и потому не можетъ логически ему предшествовать, то отсюда слѣдуетъ, что единственная форма, въ которой A можетъ быть объяснено въ связи съ non-A безъ порочнаго круга, есть сведеніе его не къ non-A, какъ таковому, а къ единству (A + non-A). Если я что-либо признаю „краснымъ“, то это значитъ, что оно, въ качествѣ „краснаго“, выдѣляется изъ всего „не-краснаго“ и отличается отъ него. Но „не-красное“ и „красное“ соотносительны другъ другу. Слѣдовательно, то, изъ чего „выдѣляется“ красное и черезъ отношеніе къ чему оно утверждаетъ свою сущность, какъ „краснаго“, есть единство, предшествующее дѣленію на „красное“ и „не-красное“, т. е. всеединство въ его цѣломъ [1]).

Аналогія съ пространственнымъ констатированіемъ и опредѣленіемъ лучше всего пояснитъ нашу мысль. Какъ возможно опредѣленіе мѣста какой-либо точки въ пространствѣ? Всякое пространственное опредѣленіе относительно: намѣтить какую-либо точку въ пространствѣ можно только черезъ ея отношеніе къ другимъ точкамъ, которыя опять-таки опредѣлимы черезъ отношеніе къ инымъ точкамъ и т. д. Казалось бы, мы имѣемъ здѣсь уравненіе безъ единой опре-

[1]) Ср. интересныя соображенія Л. Е. Габриловича, Bedeutung und Wesen der Elementarbegriffe, Arch. f. syst. Phil. 1910, B. 16.

дѣленной величины, съ одними только неизвѣстными: x опредѣляется отношеніемъ къ y, y—къ z, и т. д., и съ этой точки зрѣнія кажется непонятнымъ, какъ мы вообще можемъ имѣть какія-либо опредѣленныя точки въ пространствѣ, т. е. отличать одно мѣсто отъ другого. Очевидно, что отличеніе это возможно лишь въ силу того что опредѣленію отношеній предшествуетъ констатированіе мѣста. Но что значитъ констатированіе, и какъ оно возможно? Оно есть, очевидно, не что иное, какъ обладаніе всѣми точками пространственнаго поля въ составѣ самого пространственнаго поля, какъ цѣлаго. Имѣя передъ собой пространственное поле, какъ цѣлое, мы тѣмъ самымъ имѣемъ потенціально и всѣ его точки; или наоборотъ: „имѣть“ отдѣльную точку (что необходимо для возможности опредѣленія отношеній между разными точками) значитъ именно потенціально имѣть цѣлое поле и черезъ отношеніе къ нему обладать и особой его частью. Не иначе обстоитъ дѣло и въ логическомъ опредѣленіи. Усмотрѣніе въ переживаемомъ, какъ таковомъ, нѣкотораго особаго, „такого-то“ содержанія есть непосредственное сознаніе даннаго содержанія, какъ части цѣлаго, какъ нѣкотораго мѣста въ цѣлостномъ единствѣ бытія. Это есть, въ идеальной области внѣвременнаго бытія, констатированіе, аналогичное указанію пальцемъ въ области чувственно-пространственнаго бытія. Всеединство есть система идеальныхъ мѣстъ, и каждое частное содержаніе, мыслимое въ немъ, становится „такимъ то особымъ“ содержаніемъ въ силу того, что оно занимаетъ свое особое, единственное мѣсто во всеединствѣ. То, что мы называемъ „констатированіемъ“, т. е. усмотрѣніемъ содержанія, какъ „именно такого-то“, есть, слѣдовательно, усмотрѣніе мѣста этого содержанія въ составѣ всеединства; причемъ это мѣсто, оставаясь неопредѣленнымъ въ смыслѣ отношенія къ другимъ мѣстамъ, опредѣленно въ томъ смыслѣ, что стоитъ въ опредѣленномъ отношеніи къ цѣлому.

Для того, чтобы правильно понять это усмотрѣніе частнаго содержанія во всеединствѣ, необходимо съ полнымъ вниманіемъ сосредоточиться на особой, металогической природѣ всеединства, какъ единства противоположнаго. Всеединство, будучи единствомъ „этого“ и „иного“, есть единство не въ смыслѣ противоположности множественности, а

въ смыслѣ единства единства и множественности. Всеединство не есть нѣчто, что имѣло бы внѣ себя многообразіе отдѣльныхъ частныхъ содержаній; оно есть именно единство самого этого многообразія, то цѣлое, въ отношеніи къ которому только и мыслима часть, какъ особая часть, и которое, слѣдовательно, есть условіе самого многообразія частей. Поэтому имѣть всеединство не значитъ потерять своеобразіе частныхъ содержаній, какъ бы потопить ихъ въ хаосѣ безразличнаго тождества, а, напротивъ, значитъ имѣть сразу основу всѣхъ своеобразій содержаній. Если бы всеединство было простой совокупностью или суммой отдѣльныхъ своихъ частей, то качественная единственность, т. е. своеобразіе, каждой отдѣльной части была бы, такъ сказать, ея внутреннимъ достоинствомъ, тогда какъ принадлежность къ цѣлому была бы лишь общимъ и безразличнымъ свойствомъ всѣхъ частей, не имѣющимъ никакого отношенія къ своеобразной природѣ каждой изъ нихъ въ отдѣльности. Но всеединство есть первичное или органическое цѣлое: оно есть единство цѣлаго и части въ томъ смыслѣ, что часть обладаетъ своеобразіемъ именно въ силу того, что она есть часть цѣлаго, т. е. занимаетъ особое мѣсто въ цѣломъ. Во всеединствѣ „часть“ есть неотдѣлимый моментъ цѣлаго, т. е. мыслима лишь, какъ цѣлое, разсматриваемое съ одной его стороны; и обратно, цѣлое не отрѣшено отъ многообразія его частей, а мыслимо лишь, какъ единство самого многообразія. Подобно тому, какъ принадлежность къ пространственному цѣлому не лишаетъ отдѣльной точки ея своеобразнаго мѣста, не заставляетъ ее, такъ сказать, расплыться и слиться со всѣмъ полемъ, а, напротивъ, одна только и дѣлаетъ ее отдѣльной точкой (т. е. особымъ мѣстомъ въ составѣ цѣлаго), такъ и усмотрѣніе содержанія, какъ неотдѣлимаго момента всеединства, не уничтожаетъ, а впервые обосновываетъ своеобразіе этого содержанія.

Такимъ образомъ, опредѣленность, какъ „такое-то особое“ содержаніе, мы имѣемъ интуитивно, такъ сказать, фактически обладаемъ имъ черезъ проникновеніе во всеединство и созерцаніе переживаемаго имманентнаго матеріала въ составѣ всеединства. Въ этомъ созерцаніи направленность на часть, какъ указано, есть тѣмъ самымъ направленность на

цѣлое, именно потому, что часть немыслима иначе, чѣмъ въ отношеніи къ цѣлому; констатировать „данное“ содержаніе и значитъ усмотрѣть его въ всеединствѣ, имѣть его, въ качествѣ *ax*, т. е. въ качествѣ подчеркнутой, актуально намѣченной неотдѣлимой части всеединства. Имманентный матеріалъ знанія, данный въ переживаніи, становится, какъ мы видѣли выше, содержаніемъ знанія вообще черезъ созерцаніе его на почвѣ внѣвременнаго единства. Но въ силу этого же созерцанія онъ становится вмѣстѣ съ тѣмъ и „такимъ-то особымъ содержаніемъ“, именно потому, что созерцаніе всеединства есть созерцаніе единства многообразія. Мыслимое содержаніе, т. е. содержаніе на почвѣ всеединства, будучи единственнымъ въ смыслѣ внѣвременной тождественности, вмѣстѣ съ тѣмъ единственно въ смыслѣ „особости“, отличія отъ всего иного. Такъ предметъ вообще становится для насъ нѣкоторымъ особымъ, т. е. частнымъ предметомъ — предметомъ, не какъ чистымъ *x*, т. е. невѣдомымъ бытіемъ, на которое вообще направлено познаніе, а предметомъ, какъ *ax*, т. е. какъ актуально предстоящимъ частнымъ содержаніемъ.

Такимъ образомъ, опредѣленіе имманентнаго матеріала знанія не есть автономное дѣло самодержавнаго „чистаго мышленія“, не есть измышленіе или произвольное допущеніе, оправдываемое лишь заднимъ числомъ, но не есть и простое усвоеніе „даннаго“. Это есть усмотрѣніе даннаго матеріала въ составѣ всеединства, интуиція всеединства съ особой актуальностью или подчеркнутостью одной его области; на почвѣ этой интуиціи возможно уже установленіе отношенія искомаго содержанія къ другимъ содержаніямъ въ системѣ всеединства, что образуетъ задачу вторичнаго или логическаго опредѣленія [1]).

4. Теперь мы подготовлены къ уясненію послѣдняго въ порядкѣ нашего анализа и перваго по существу акта познаванія—именно самого процесса проникновенія во всеединство. Первоначальной, непосредственной исходной точкой знанія являются, какъ мы знаемъ, съ одной стороны, актуально предстоящіе въ данный моментъ „образы“ и, съ дру-

[1]) О немъ—въ слѣдующей главѣ.

гой стороны, потенціально „имѣющійся“, окружающій ихъ темный фонъ „иного“, т. е. абсолютное бытіе, содержаніе котораго отъ насъ скрыто. Возникновеніе знанія есть процессъ осознанія даннаго матеріала въ связи съ этимъ абсолютнымъ бытіемъ, интуиція, въ силу которой слѣпыя „переживанія“ сознаются, какъ содержанія всеединства и тѣмъ самымъ становятся содержаніями знанія. Какъ осуществляется эта интуиція?

Простое самонаблюденіе говоритъ намъ, что основное условіе этого акта есть вниманіе [1]). Психологически вниманіе есть сложный процессъ, имѣющій многообразныя стороны. Здѣсь для насъ важна, однако, лишь одна его сторона. Вниманіе нѣкоторымъ образомъ видоизмѣняетъ, преображаетъ простое неосознанное переживаніе. Пока мы просто „имѣемъ“ впечатлѣнія или переживанія, они образуютъ потокъ, въ который всецѣло погружено сознаніе, вѣрнѣе сказать—въ которомъ и состоитъ жизнь сознанія. Актъ вниманія преобразуетъ эту пассивную, цѣлостную, текучую жизнь въ характерную двойственность: мы имѣемъ тогда, съ одной стороны, себя самихъ, „потокъ сознанія“, и, съ другой стороны,—то, что противостоитъ намъ, какъ предметъ, на который направлено наше сознаніе. Вниманіе съ этой точки зрѣнія можетъ быть опредѣлено, какъ состояніе направленности, какъ дифференцированіе сознанія на субъектъ и объектъ, на „я“ и „противостоящее мнѣ“, и объединеніе этой двойственности черезъ устремленность перваго ея члена („я“) на второй („предметъ“). Всякаго рода иная „направленность“ — черезъ „хотѣніе“, „оцѣнку“ и т. п. — имѣетъ своей основой эту первичную направленность въ лицѣ вниманія, въ силу которой впервые полагается двойственность между субъектомъ и объектомъ и отношеніе перваго ко второму. Вниманіе есть не имманентное сосредоточеніе сознанія на переживаніи, какъ таковомъ, а направлено всегда на предметное содержаніе, т. е. на содержаніе въ томъ смыслѣ, въ которомъ оно есть содержаніе предмета—содержаніе сверхвременнаго бытія. Мы переживаемъ ощущеніе

[1]) Подъ вниманіемъ мы разумѣемъ здѣсь, конечно, не только умышленное, но и непроизвольное вниманіе.

„краснаго“, какъ непосредственное, слѣпое содержаніе потока актуальныхъ переживаній; но мы смотримъ не на ощущеніе краснаго, а на само „красное“, на красный предметъ, и видимъ красноту его, какъ внѣвременное содержаніе, а не какъ наше переживаніе [1]).

Въ этомъ смыслѣ вниманіе есть опредмечивающая, объектирующая функція сознанія. Этому не противорѣчитъ то, что при особомъ напряженіи вниманія, при углубленіи сознанія въ предметъ, мы теряемъ сознаніе „себя самихъ“ и какъ бы живемъ въ самомъ предметѣ, и что, въ сущности, всякій актъ вниманія до извѣстной степени содержитъ такое погруженіе въ предметъ. Ибо это единство основано не на сліяніи „я“, какъ потока переживаній, съ объектомъ, а на отрѣшеніи отъ этого потока. Жизнь самого сознанія, или субъекта, не „замѣчается“, ибо вся она состоитъ именно въ направленности на объектъ; и то, во что мы погружены, есть не „потокъ сознанія“, не наша жизнь, какъ она состоитъ изъ переливовъ и смѣнъ впечатлѣній, а именно предметъ, какъ нѣчто, выдѣлившееся изъ этого потока и логически противостоящее ему даже и тогда, когда самъ потокъ остается незамѣченнымъ. [2])

[1]) Здѣсь возникаетъ вопросъ, какимъ образомъ, въ такомъ случаѣ, само переживаніе, какъ таковое, можетъ стать предметомъ наблюденія—именно въ психологіи? На этотъ вопросъ мы въ данной стадіи нашего изслѣдованія можемъ дать лишь предварительный отвѣтъ. Прежде всего ясно, что „переживать“ и „знать переживаемое“ есть совсѣмъ не одно и то же,—иначе всякій человѣкъ былъ бы отъ рожденія совершеннымъ психологомъ. (Ср. мѣткія возраженія Гуссерля противъ ученія о сознаніи, какъ „внутреннемъ воспріятіи“, въ Logische Untersuch. II, стр. 332 и сл.). Подъ знаніемъ же переживаній можно разумѣть двоякое. Въ обычной психологіи, какъ „естественной наукѣ“ о душевныхъ явленіяхъ, предметомъ знанія является вообще не само переживаніе, какъ таковое, а лишь реальныя его условія, именно отношеніе переживанія, взятаго, какъ реальный временной процессъ, къ другимъ явленіямъ реальнаго міра. Поскольку же „самонаблюденіе“ есть подлинное описаніе внутренняго качественнаго содержанія самого переживанія, т. е. предметомъ знанія является само переживаніе, какъ таковое, мы имѣемъ дѣло съ совершенно особымъ, исключительнымъ родомъ знанія, съ „живымъ знаніемъ“, въ которомъ погашается противоположность между субъектомъ и объектомъ. О немъ подробнѣе—ниже, въ заключительныхъ соображеніяхъ этой книги.

[2]) Ниже, въ гл. XII, мы увидимъ, что кромѣ этой, такъ сказать,

Но какимъ образомъ возможно такое объектированіе? Какъ совершается выдѣленіе того, на что направлено вниманіе, изъ общаго потока переживанія, обособленіе его въ самостоятельную, независимую отъ потока сознанія, сущность? Поскольку вниманіе есть только извѣстнаго рода приспособленіе сознанія (въ чемъ бы психологически ни заключалось такое приспособленіе) къ болѣе яркому, живому, ясному обладанію самимъ переживаніемъ, переживаемое еще не извлечено изъ непосредственнаго потока сознанія, а только въ его предѣлахъ образуетъ какъ бы центральную, наиболѣе свѣтлую часть. Напротивъ, для того, чтобы переживаемое стало предметнымъ содержаніемъ, т. е. противостояло потоку сознанія, очевидно, необходимо отнести его къ чему-то за предѣлами самого потока переживаній. Мы видѣли выше, что основаніемъ предметнаго бытія является внѣвременное единство или абсолютное бытіе, въ силу котораго потокъ актуальнаго переживанія, потокъ сознанія, во всякое мгновеніе окруженъ безграничнымъ фономъ иного, запредѣльнаго. Опредмечивающая функція вниманія можетъ заключаться, слѣдовательно, только въ одномъ: въ обладаніи содержаніемъ не въ имманентныхъ предѣлахъ самого потока сознанія, а непосредственно въ связи съ внѣвременнымъ единствомъ абсолютнаго бытія. Въ этомъ смыслѣ вниманіе есть функція трансцендированія, проникновенія въ запредѣльное: то абсолютное бытіе, которое въ простомъ неопознанномъ переживаніи образуетъ только темный фонъ невѣдомаго „запредѣльнаго“, сопутствующій актуальному переживанію и обрамляющій его, въ силу акта вниманія ставится во внутреннюю связь съ переживаемымъ; и именно въ силу этого послѣднее становится особымъ „содержаніемъ“, выходящимъ за предѣлы простого имманентнаго присутствія въ потокѣ сознанія.

Мы имѣемъ здѣсь дѣло съ первичнымъ процессомъ,

обычной формы интуиціи, основанной на противостояніи предмета знанія жизни познающаго сознанія, возможна еще иная форма интуиціи, основанная, напротивъ, на подлинномъ слияніи жизни сознанія съ его предметомъ, на единствѣ того и другого въ лицѣ живого знанія. Ср. предыдущее примѣчаніе.

природа котораго можетъ быть только просто констатирована черезъ непосредственное самонаблюденіе. Вниманіе въ этомъ смыслѣ есть процессъ актуализаціи потенціальнаго: „сосредоточиваясь“ на содержаніи переживанія, мы не остаемся въ его предѣлахъ, а, напротивъ, выходимъ за нихъ, „сознаемъ“ содержаніе, какъ нѣчто внѣвременное, т. е. не исчерпывающееся простымъ присутствіемъ въ переживаніи, а принадлежащее къ сверхвременному бытію, какъ таковому. Когда я, глядя на данный „красный предметъ“, т. е. черезъ актъ вниманія или созерцанія преобразуя переживаніе въ предметъ, усматриваю въ немъ „красноту“, я тѣмъ самымъ проникаю въ запредѣльное переживанію, актуализую потенціально „имѣющееся“ у меня абсолютное бытіе и вижу „красноту“ въ немъ, т. е. вижу его содержаніе. Ибо видѣть „красноту“ (а не просто переживать ее) и значитъ не что иное, какъ имѣть интуицію частной области всеединства. Вниманіе или созерцаніе есть тѣмъ самымъ всегда интеллектуальное созерцаніе или, что то же, творческое воображеніе: на что бы ни было направлено наше сознаніе, оно всегда направлено не на имманентное переживаніе, какъ таковое, а на него, какъ на сторону или часть абсолютнаго бытія (всеединства). Мы установили выше, что „первое опредѣленіе“ имманентнаго матеріала знанія, т. е. усмотрѣніе въ немъ опредѣленнаго содержанія, опирается на интуицію этого содержанія въ составѣ всеединства. Это значитъ, что „созерцать“ или „сознавать“ что-либо (а не просто переживать) можно лишь, созерцая (частично) само всеединство, стороной или моментомъ котораго является данное содержаніе. Такимъ образомъ, вниманіе или созерцаніе означаетъ всегда непосредственное расширеніе переживаемаго, усмотрѣніе имманентнаго, присутствующаго, даннаго въ единствѣ съ отсутствующимъ, запредѣльнымъ. Мы „сознаемъ“ всегда больше, чѣмъ намъ „дано“ въ самомъ имманентномъ матеріалѣ. Актъ вниманія носитъ, такимъ образомъ, творческій или, точнѣе, актуализующій характеръ: въ немъ, именно черезъ посредство переживанія указаннаго единства имманентнаго съ трансцендентнымъ, одновременно преобразуется и то, и другое: имманентное переживаніе становится моментомъ абсолютнаго бытія, выходящаго за предѣлы потока актуальныхъ

переживаній, запредѣльный же фонъ абсолютнаго бытія раскрывается передъ нами съ той своей стороны, съ которой ему присуще данное содержаніе. Проникновеніе въ запредѣльное и осознаніе имманентнаго суть не два разныхъ акта, а единый процессъ актуализаціи потенціальнаго, осуществляемый въ созерцаніи или вниманіи. Такъ мы получаемъ ту первоначальную интуицію *ax*—интуицію части бытія въ неразрывной связи съ дальнѣйшими, еще невѣдомыми сторонами бытія,—которая образуетъ исходную точку для дальнѣйшаго движенія знанія.

Сказаннымъ дано разъясненіе того, какъ предметъ, непосредственно имѣющійся у насъ лишь въ формѣ *x*, т. е. какъ невѣдомое нѣчто, раскрывается для насъ въ „извѣстный“ предметъ. Загадочность процесса, въ силу котораго невѣдомое раскрывается передъ нами, находитъ свое объясненіе въ понятіи интуиціи, какъ актуализаціи. Эта актуализующая интуиція можетъ быть также охарактеризована, какъ процессъ первичнаго объединенія. Непосредственныя исходныя точки познанія слагаются, какъ было разъяснено выше (гл. III), изъ двухъ элементовъ: изъ „даннаго“ („имманентнаго матеріала“) и „имѣющагося“ („невѣдомаго запредѣльнаго“), какъ бы изъ свѣтлаго центральнаго ядра и окружающаго его темнаго фона. Во всякое мгновеніе жизни нашего сознанія мы имѣемъ передъ собой, съ одной стороны, непосредственно въ данный моментъ предстоящіе намъ образы, которые суть лишь матеріалъ знанія, но, какъ таковые, еще не содержатъ никакого знанія, и съ другой—окружающій ихъ сверхвременный фонъ абсолютнаго бытія, содержаніе котораго отъ насъ непосредственно также скрыто. Но если, такимъ образомъ, каждый изъ этихъ двухъ моментовъ, взятый въ отдѣльности (а слѣдовательно, и оба они вмѣстѣ въ смыслѣ простого сосуществованія), не даетъ знанія, то единство ихъ обоихъ, обладаніе имманентнымъ матеріаломъ въ связи съ абсолютнымъ бытіемъ, переживаніе его, не какъ слѣпого, замкнутаго въ себѣ hic et nunc, а какъ части или момента самаго абсолютнаго бытія, и есть превращеніе его въ содержаніе знанія. „Проникновеніе въ неизвѣстное запредѣльное“, какъ условіе всякаго знанія, есть, слѣдовательно, не что иное, какъ непосредственное

осознаніе единства, связующаго „данное“ (имманентный матеріалъ) съ неданнымъ, „запредѣльнымъ“. Это единство дано намъ въ интуиціи, въ силу которой одновременно „данное“ расширяется за предѣлы своей данности, своего „здѣсь и теперь“, и запредѣльное раскрывается, какъ сфера, объемлющая „данное“ и указующая ему опредѣленное мѣсто внутри себя.

Глава VIII.

Знаніе, какъ система всеединства.

Ἀγνοοῦσι γὰρ οἱ πολλοὶ ὅτι ἄνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου καὶ πλάνης ἀδύνατον ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν ἔχειν.

Платонъ. Parmenid. 136 E.

1. Итакъ, первой основой всякаго знанія является интуиція всеединства, непосредственное усмотрѣніе отношенія частнаго содержанія къ цѣлостности всего иного— отношенія, въ силу котораго впервые вообще конституируется частное содержаніе, какъ нѣкоторое своеобразное „такое-то“ содержаніе. Этимъ свойствомъ исходной точки знанія опредѣлена вся природа знанія, т. е. какъ конечный идеалъ знанія, такъ и путь его постепеннаго осуществленія. А именно, отсюда уясняется природа познанія, какъ логическаго опредѣленія. Если бы каждое частное содержаніе было чѣмъ-то замкнутымъ въ себѣ и потому открытымъ или вѣдомымъ для насъ внѣ отношенія къ чему-либо иному, то мы могли бы лишь или имѣть, или не имѣть его,но познаніе, въ смыслѣ опредѣленія нѣкотораго предмета, который мы уже имѣемъ, какъ нѣкоторый „такой-то“, особый предметъ, и который мы все же должны еще познать, было бы невозможнымъ, такъ какъ заключало бы противорѣчіе. Старинная, еще въ древности выдвинутая апорія, гласящая, что невозможно искать, т. е. познавать ни того, что уже знаешь, ибо въ отношеніи его познаніе излишне, ни того, чего еще не знаешь, ибо при этомъ не знаешь, что именно хочешь познать, — эта апорія разрѣшима лишь при условіи, что первоначальное, исходное знаніе въ себѣ самомъ содержитъ задачу для дальнѣйшаго движенія познанія. Въ лицѣ перваго содержанія знанія, которое

есть *ax*, т. е. частный моментъ въ составѣ всеединства, мы имѣемъ предметъ знанія, уже обособившійся, въ качествѣ „такого-то“, „особаго“ предмѣта и вмѣстѣ съ тѣмъ лишенный еще содержанія, которое могло бы быть высказано о немъ. Въ этомъ *ax* дано, съ одной стороны, понятіе чего-то вполнѣ опредѣленнаго въ себѣ (ибо, въ качествѣ *ax*, оно занимаетъ въ составѣ *x* свое особое мѣсто, отличное отъ всего иного) и, съ другой стороны, понятіе безконечной задачи знанія. Такъ какъ данное частное содержаніе конституируется только, какъ моментъ всеобъемлющаго цѣлаго, то раскрытіе его равносильно раскрытію самого этого цѣлаго. Въ лицѣ *ax* мы имѣемъ, такимъ образомъ, въ потенціальной формѣ безконечную полноту содержанія, требующую раскрытія, т. е. актуализаціи. Эта задача актуализаціи и есть логическое опредѣленіе даннаго частнаго содержанія *A*. Она осуществима въ идеальной формѣ черезъ уясненіе отношенія *A*, какъ такового, ко всему иному многообразію содержанія, заключенному въ всеединствѣ. Если, напр., черезъ интуицію, т. е. черезъ отнесеніе переживаемаго конкретнаго образа къ всеединству, я пріобрѣлъ въ немъ нѣкоторое первичное содержаніе, которое я могу назвать „краснотой“ (въ смыслѣ первичнаго содержанія, т. е. интуитивно даннаго „особаго“ предмета *ax*), то опредѣленіе того, что такое есть эта, пока только непосредственно констатированная часть всеединства, осуществляется черезъ отнесеніе ея къ ряду необходимо связанныхъ съ ней содержаній. Такъ, я „опредѣляю“ красноту, находя, что она есть цвѣтъ, и притомъ лежитъ въ опредѣленномъ мѣстѣ цвѣтового спектра, и т. п. Другими словами, непосредственно констатируемое нами *ax* черезъ дальнѣйшее расширеніе интуиціи сознается, какъ *abc...x*, и черезъ анализъ развертывается передъ нами въ *A—B—C...*, причемъ съ каждымъ дальнѣйшимъ шагомъ анализа, вскрывающаго отношеніе *A* къ *B*, *C* и т. д., содержаніе *A* становится все болѣе точнымъ, обрисовывается съ большей опредѣленностью. Если, далѣе, принять во вниманіе, что другія содержанія *B*, *C...*, черезъ отношеніе къ которымъ мы уясняемъ *A*, сами требуютъ такого же дальнѣйшаго анализа, то мы должны признать, что окончательное опредѣленіе содержанія *A* предполагаетъ законченный обзоръ общей системы опредѣлен-

ностей. Въ этомъ смыслѣ дѣйствительно никакая опредѣленность намъ не дана непосредственно, а всякое содержаніе (въ смыслѣ опредѣленности) есть лишь приблизительно намѣченное, „гипотетическое“ понятіе, играющее роль орудія проникновенія въ дальнѣйшія связи, измѣняющееся по мѣрѣ этого проникновенія и съ полной точностью установимое лишь въ законченной системѣ знанія; и разсмотрѣнное выше ученіе, намѣчающее такое логическое пониманіе, совершенно правильно. Но для того, чтобы этотъ процессъ логическаго опредѣленія не виталъ въ воздухѣ, а имѣлъ твердую опору, для того, чтобы онъ вообще могъ начаться, необходимо, чтобъ онъ опирался на знаніе, предшествующее ему самому, чтобы онъ, такъ сказать, уже имѣлъ передъ собой цѣль, къ которой онъ стремится, въ лицѣ самого объекта, подлежащаго опредѣленію. Это возможно лишь при условіи, что опредѣляемое содержаніе уже ранѣе дано намъ интуитивно, какъ частная область всеединства.

Аналогія съ пространственнымъ опредѣленіемъ можетъ и здѣсь содѣйствовать уясненію разсматриваемаго соотношенія. Если, черезъ простое „констатированіе“, т. е. черезъ непосредственное усмотрѣніе въ составѣ предстоящаго намъ пространственнаго поля мы имѣемъ какую-нибудь отдѣльную точку, то „опредѣленіе“ ея мѣста возможно лишь черезъ опредѣленіе ея отношенія къ системѣ мѣстъ въ цѣломъ. Мы должны, съ одной стороны, знать отношеніе разсматриваемой точки къ другимъ точкамъ, и, съ другой стороны, эти другія точки должны быть таковы, чтобы черезъ нихъ (какъ напр. въ системѣ координатъ) опредѣлялось отношеніе искомой точки къ пространственному полю, какъ цѣлому. Ни отношеніе искомой точки къ какимъ-либо другимъ отдѣльнымъ точкамъ, какъ таковымъ, ни отношеніе ея къ цѣлому, просто, какъ къ цѣлому, т. е. какъ къ безразличному, всеобъемлющему единству, какъ бы растворяющему въ себѣ многообразіе своихъ частей, не даетъ, каждое въ отдѣльности, опредѣленіе мѣста искомой точки: такое опредѣленіе можетъ быть найдено лишь въ отнесеніи ея къ цѣлому, какъ единству своихъ частей, т. е. какъ упорядоченной системѣ многообразія. Такъ же обстоитъ дѣло и съ логическимъ опредѣленіемъ. Если всеединство въ цѣломъ, при его обозрѣніи,

откроется намъ, какъ система взаимносвязанныхъ моментовъ *ABCD*, то мы въ немъ и черезъ него будемъ имѣть съ полной актуальностью и каждую изъ его частей. А именно, каждая изъ нихъ будетъ тогда опредѣлена, съ одной стороны, своимъ отношеніемъ ко всѣмъ другимъ, и, съ другой стороны, своимъ отношеніемъ къ цѣлому: если мы обозначимъ всеединство въ цѣломъ, какъ x, то $A=(x-BCD)$, $B=(x-ACD)$, и т. д. Каждое частное содержаніе есть опредѣленный моментъ цѣлаго въ силу того, что оно однозначно опредѣляется отношеніемъ ко всѣмъ другимъ частямъ, а эти другія части даны въ силу того, что намъ непосредственно дано цѣлое, какъ единство всѣхъ его частей. Такое опредѣленіе, правда, необходимо содержитъ въ себѣ моментъ соотносительности, но эта соотносительность не опорочиваетъ его, не равносильна порочному кругу. Конечно, если бы цѣлое x было тождественно простой совокупности своихъ частей, то формула $A=x-BCD$ оказалась бы чистой тавтологіей, недопустимымъ пріемомъ „idem per idem“ (ибо она свелась бы къ равенству $A=ABCD-BCD$, или, что то же самое, къ $A=A$). Но такъ какъ цѣлое, какъ было выше показано, не тождественно совокупности своихъ частей, а есть особое содержаніе, лишь связанное съ содержаніемъ своихъ частей и ведущее къ нимъ черезъ отношеніе вмѣщенія, то опредѣленіе части черезъ ея отношеніе къ цѣлому и къ остальнымъ частямъ даетъ дѣйствительное знаніе.

2. Въ этой связи уясняется также сущность понятія и опредѣленія понятія. Обычно сущность понятія рисуется слѣдующимъ образомъ. Если мы имѣемъ передъ собой группу предметовъ, въ чемъ-либо сходныхъ между собой и отличныхъ отъ всего иного, то уясненіе совокупности признаковъ, которые однозначно выдѣляютъ данную группу предметовъ и объединяютъ ее, даетъ намъ „понятіе“. „Содержаніемъ“ понятія называется совокупность этихъ „признаковъ“, тогда какъ группа предметовъ, подходящая подъ это содержаніе, есть „объемъ“ понятія. Это пониманіе, повидимому, ставитъ понятіе въ тѣсную связь съ предметомъ и въ зависимость отъ него. Однако, при ближайшемъ разсмотрѣніи оказывается, что эта зависимость – мнимая, и означаетъ лишь психологическую зависимость происхожденія точныхъ понятій изъ смутныхъ общихъ представленій, а не

логическую зависимость самого содержанія понятія отъ его предмета. Въ самомъ дѣлѣ, та или иная группировка предметовъ вѣдь всецѣло зависитъ отъ того, на какія стороны бытія, т. е. на какіе признаки мы обращаемъ вниманіе. Нѣтъ такихъ вещей на свѣтѣ, между которыми нельзя было бы найти, съ одной стороны, кокого либо сходства, а съ другой—различія. И слѣдовательно, если мы дѣлимъ предметы по такимъ-то, а не инымъ группамъ, то только потому, что мы уже имѣемъ въ виду нѣкоторые опредѣленные признаки, т. е. нѣкоторое содержаніе понятія. Это обыкновенно не замѣчается лишь потому, что мысль наша привязана къ нѣкоторымъ установившимся, общераспространеннымъ разграниченіямъ предметовъ, которыя кажутся какъ бы данными сами собой, независимо отъ какихъ-либо понятій, тогда какъ въ дѣйствительности они суть результатъ первоначальныхъ, безсознательно намѣченныхъ понятій. Но если такъ, то съ чисто логической точки зрѣнія содержаніе понятія оказывается чѣмъ-то совершенно самостоятельнымъ и безусловно первичнымъ въ отношеніи его объема. Логически дѣло представляется тогда слѣдующимъ образомъ: путемъ абстракціи мы находимъ множество признаковъ, т. е. общихъ чертъ въ составѣ окружающей насъ дѣйствительности. Комбинируя эти признаки различнымъ образомъ по группамъ, мы получаемъ разныя „содержанія“, каждому изъ которыхъ соотвѣтствуетъ, какъ нѣчто производное, объемъ, т. е. совокупность тѣхъ индивидульныхъ предметовъ, въ которыхъ мы находимъ это содержаніе. Съ этой точки зрѣнія „понятіе“ и „содержаніе понятія“ суть по существу одно и то же, ибо понятіе и есть не что иное, какъ нѣкоторое частное, замкнутое въ себѣ содержаніе, выразимое въ ограниченномъ числѣ признаковъ. Отношеніе этого содержанія къ „объему“ понятія, т. е. къ реальнымъ предметамъ, къ которымъ оно приложимо, для логической его природы совершенно несущественно; содержаніе осталось бы самимъ собою, даже если бы оно не соотвѣтствовало никакому реальному предмету (напр. если бы реальные предметы, подходящіе подъ него, всѣ погибли, или фактически никогда не встрѣчались); и потому современная формальная логика вполнѣ послѣдовательно вводитъ и такія понятія, объемъ которыхъ равенъ нулю.

Основная трудность, на которую наталкивается это пониманіе понятія, лежитъ въ проблемѣ опредѣленія (въ смыслѣ definitio). Опредѣленіе понятія есть исчерпывающее перечисленіе признаковъ понятія, т. е. указаніе его содержанія. Но если понятіе тождественно именно содержанію понятія, то, имѣя понятіе, мы тѣмъ самымъ имѣемъ его содержаніе, слѣдовательно, уже не нуждаемся въ опредѣленіи, а не имѣя понятія, мы не имѣемъ объекта опредѣленія и, слѣдовательно, не въ состояніи дать опредѣленія. Безсмысленность и невозможность „опредѣленія понятія", поскольку понятіе равносильно содержанію понятія, настолько очевидно, что именно отсюда возникло распространенное ученіе, согласно которому опредѣленіе есть всегда опредѣленіе значенія слова, т. е. сообщеніе точнаго смысла смутно намѣченному значенію слова, но никогда не можетъ быть въ строгомъ смыслѣ слова опредѣленіемъ понятія, т. е. уже извѣстнаго содержанія [1]). Что опредѣленіе играетъ въ процессѣ познаванія роль средства, съ помощью котораго уясняется смутное, неадэкватно мыслимое значеніе словъ—это несомнѣнно. Столь же достовѣрно—и это, съ логической точки зрѣнія, есть самая цѣнная сторона разсматриваемаго ученія объ опредѣленіи—что содержаніе понятія есть не объектъ, а итогъ опредѣленія; мы не имѣемъ сначала готоваго содержанія, чтобы потомъ опредѣлять его, а, напротивъ, изъ опредѣленія впервые рождается понятіе, какъ опредѣленное содержаніе. Тѣмъ не менѣе, невозможно согласиться, что сущность опредѣленія заключается только въ разъясненіи значенія слова. Если бы это было такъ, то опредѣленіе, съ одной стороны, было бы связано внѣлогическими условіями, именно всей ирраціональностью человѣческаго словоупотребленія; и при этомъ никогда нельзя было бы даже быть увѣреннымъ въ его возможности, такъ какъ огромное большинство человѣческихъ словъ фактически имѣетъ столь многозначный смыслъ, что нѣтъ никакой надежды, сохраняя ихъ обыденное значеніе, уяснить его, т. е. свести его къ однозначному и непротиворѣчивому содержа-

[1]) См. Милль, Система логики, кн. I, гл. VIII. Зигвартъ, Logik B. I (2 изд.), стр. 374 и сл.

нію. Если же опредѣленіе, такимъ образомъ, въ большинствѣ случаевъ требуетъ для своей возможности предварительнаго измѣненія ходячаго значенія слова (напр. его расширенія, суженія, перемѣщенія и т. п.), то, съ другой стороны, опредѣленіе становится совершенно произвольнымъ дѣломъ, условнымъ, зависящимъ только отъ желанія изслѣдователя, отграниченіемъ нѣкоторой группы признаковъ, которая выбирается, какъ смыслъ даннаго слова. Мы знаемъ, однако, что если научное изслѣдованіе начинается съ такихъ произвольныхъ опредѣленій, необходимыхъ только, какъ предварительное фиксированіе предмета изслѣдованія, то оно кончается опредѣленіями, какъ результатами познанія уже намѣченнаго предмета, т. е. истинами, претендующими на объективное значеніе. Опредѣленіе, напр., воды, какъ „прозрачной жидкости, находящейся въ рѣкахъ, моряхъ, дождѣ и употребляемой для питья“, и опредѣленіе воды, какъ химическаго соединенія H_2O, имѣютъ, очевидно, совершенно различный смыслъ: если первое только намѣчаетъ тотъ предметъ, который, въ согласіи съ обычнымъ словоупотребленіемъ, мы условливаемся называть „водой“, то второе есть объективное раскрытіе содержанія этого предмета, предопредѣленное его собственной природой и независимое ни отъ словоупотребленія, ни отъ произвола изслѣдователя. И въ этомъ смыслѣ старинное различіе между номинальнымъ и реальнымъ опредѣленіемъ сохраняетъ полную силу, какъ различіе между произвольнымъ отграниченіемъ предмета понятія, и уясненіемъ необходимаго содержанія этого понятія [1]).

Изъ этого ясно слѣдуетъ одно: „понятіе“ (или „содержаніе понятія“) необходимо заключаетъ въ себѣ отношеніе къ своему предмету, и притомъ отношеніе не внѣшнее, по которому опредѣленному содержанію соотвѣтствуетъ группа реальностей, которая подъ него подходитъ, а внутреннее, въ силу котораго предметъ есть нѣкоторое логическое единство, необходимо опредѣляющее содержаніе соотвѣтствую-

[1]) Наше пониманіе номинальнаго и реальнаго опредѣленія близко къ пониманію, высказанному проф. А. И. Введенскимъ въ его „Логикѣ“, стр. 454 и сл., но отличается отъ него въ пониманіи предмета понятія, о чемъ тотчасъ же ниже.

щаго ему понятія. Предметомъ, напр., понятія „человѣкъ“ являются не „всѣ люди“, или только производно являются всѣ люди; ибо если бы это было такъ, то предметъ этотъ былъ бы самъ обусловленъ содержаніемъ понятія (объединеніе „всѣхъ людей“ въ группу было бы возможно только на основаніи общности присущихъ имъ признаковъ). Подлиннымъ предметомъ понятія „человѣкъ“ служитъ „человѣкъ вообще“, какъ единство, но не какъ „содержаніе“, т. е. ограниченная совокупность признаковъ, а какъ безграничная полнота чертъ, составляющая, напр., объектъ изслѣдованія всѣхъ наукъ о человѣкѣ. Понятіе „человѣка“ имѣетъ въ виду человѣка, какъ нѣкоторую единую въ себѣ, независимо отъ опредѣленія сущую часть бытія; содержаніе же этого понятія есть совокупность признаковъ, однозначно опредѣляющихъ эту часть бытія. Понятіе обозначаетъ предметъ и означаетъ его содержаніе; содержаніе мыслимо лишь, какъ содержаніе нѣкотораго предмета, т. е. въ отношеніи этого предмета.

Это соотношеніе легко уясняется на почвѣ развитыхъ выше общихъ соображеній. Подъ предметомъ понятія, т. е подъ нѣкоторымъ частнымъ предметомъ мы должны разумѣть нѣкоторую, интуитивно намѣченную часть бытія, особое мѣсто въ системѣ всеединства, которое мы непосредственно имѣемъ на почвѣ всеединства въ цѣломъ и въ связи съ нимъ. Иначе говоря, предметъ понятія есть итогъ того, что выше было названо первымъ опредѣленіемъ. Имѣя эту часть бытія, мы еще не знаемъ, что такое она есть, т. е. мы только непосредственно констатировали ее, но не знаемъ ея мѣста въ составѣ всеединства въ цѣломъ и можемъ его узнать, лишь уяснивъ отношеніе этой части бытія къ другимъ его частямъ такъ, чтобы черезъ это отношеніе однозначно опредѣлялось ея мѣсто въ цѣломъ. Содержаніемъ понятія мы называемъ совокупность тѣхъ областей, черезъ отношенія къ которымъ опредѣляется мѣсто даннаго предмета, какъ бы измѣреніе его по системѣ координатъ бытія. Точнѣе говоря, въ каждомъ понятіи мы можемъ отличать три стороны: 1) предметъ понятія—интуитивно намѣченная часть бытія въ ея отношеніи къ цѣлому, то, что выше было символически выражено, какъ ax;

2) опредѣленность, какъ таковая, т. е. часть бытія въ ея отличіи отъ всего остального, т. е. внѣ отношенія къ цѣлому—*A*, какъ таковое; эта опредѣленность, какъ мы видѣли, по существу немыслима изолированно, такъ какъ природа части и заключается въ ея отношеніи къ цѣлому, т. е. часть есть нѣкоторое мѣсто въ составѣ цѣлаго; но въ предѣлахъ этого отношенія мы вправѣ отвлеченно различать членъ отношенія отъ единства самого отношенія, какъ цѣлаго; 3) содержаніе понятія или совокупность признаковъ, т. е. тѣ части всеединства, черезъ отношеніе къ которымъ однозначно опредѣляется мѣсто въ цѣломъ искомой части. Такъ, предметомъ понятія „человѣкъ“ служитъ частная область бытія, какъ она конституирована своимъ отношеніемъ къ всеединству въ цѣломъ; моментъ „человѣчности“, какъ таковой, есть то въ предметѣ „человѣкъ“, что характеризуетъ его именно какъ частную область, какъ членъ отношенія внѣ самого отношенія; и наконецъ, человѣкъ, какъ „разумное животное“ есть опредѣленіе точнаго мѣста „человѣка“ въ составѣ всеединства. Отсюда видно, что опредѣленіе, будучи анализомъ опредѣляемаго предмета, т. е. раскрывая внутреннюю природу *ax* въ содержаніи *ABC*,—въ отношеніи опредѣленности, какъ таковой, есть синтезъ, такъ какъ оно опредѣляетъ мѣсто *A* черезъ связь его съ отличными отъ него областями *B* и *C*: если „человѣкъ“ есть „разумное животное“, то это значитъ, что въ системѣ всеединства моментъ „человѣчности“ связанъ съ „животностію“ и „разумностью“. Всякое понятіе, поскольку оно есть понятіе нѣкоторой опредѣленности, есть, такимъ образомъ, понятіе члена отношенія, и опредѣленіе его, т. е. указаніе его содержанія, есть указаніе тѣхъ частей бытія, черезъ отношеніе къ которымъ конституируется это понятіе, т. е. однозначно отмѣчается мѣсто данной опредѣленности въ системѣ всеединства.

3. Здѣсь, однако, возникаетъ новый вопросъ. Какимъ образомъ возможно опредѣленіе понятія черезъ указаніе ограниченнаго числа признаковъ, если задача опредѣленія состоитъ въ обозначеніи мѣста даннаго частнаго предмета въ всеединствѣ, т. е. въ уясненіи его отношенія къ полнотѣ всѣхъ мыслимыхъ содержаній, взятыхъ, какъ единство? Этотъ

вопросъ есть лишь часть болѣе общей проблемы, возникающей здѣсь. Если всякое знаніе есть знаніе всеединства, всякое понятіе имѣетъ въ виду предметъ, какъ единство части съ цѣлымъ, и потому уясненіе его предполагаетъ обозрѣніе системы всеединства, какъ цѣлаго, то могло бы показаться, что всякое знаніе предполагаетъ всевѣдѣніе; а такъ какъ всевѣдѣніе для человѣка недостижимо, то этимъ какъ будто уничтожается вообще возможность какого-либо знанія. И еще одно возраженіе противъ нашего пониманія можетъ здѣсь возникнуть: если всякое знаніе есть знаніе цѣлаго, т. е. единства всѣхъ мыслимыхъ содержаній, то отсюда, повидимому, слѣдуетъ невозможность частнаго знанія; между тѣмъ, возможность плодотворнаго раздѣленія труда въ наукѣ, т. е. фактъ существованія и успѣшнаго развитія частныхъ дисциплинъ, свидѣтельствуетъ объ обратномъ.

Оба сомнѣнія съ разныхъ сторонъ затрагиваютъ одинъ и тотъ же вопросъ: вопросъ объ отношеніи знанія части къ знанію всеединства (причемъ знаніе части въ первомъ случаѣ берется, какъ частичное знаніе, во второмъ—какъ знаніе частное). Остановимся пока на первомъ сомнѣніи; изъ его разсмотрѣнія мы пріобрѣтемъ исходную точку для надлежащаго разрѣшенія второго.

Несомнѣнно, что исчерпывающее, всестороннее обозрѣніе системы всеединства, будучи послѣднимъ идеаломъ и высшимъ завершеніемъ человѣческаго знанія, фактически остается неосуществимымъ. Однако, отсюда не слѣдуетъ, что пока этотъ идеалъ неосуществленъ, для насъ невозможно никакое оріентированіе въ системѣ всеединства. Дѣло въ томъ, что всеединство, какъ цѣлое, потенціально дано намъ въ каждомъ мыслимомъ частномъ содержаніи. Поэтому всякій шагъ въ расширеніи интуиціи, раскрывающій намъ связь одного содержанія съ другимъ, есть тѣмъ самымъ нѣкоторое дальнѣйшее оріентированіе въ цѣломъ. Если бы частныя содержанія не были потенціально связаны съ цѣлымъ, то оріентировка въ цѣломъ возможна была бы только черезъ обзоръ всѣхъ частей этого цѣлаго. Но всеединство въ цѣломъ находится не безконечно далеко отъ насъ, и намъ не нужно пройти безконечнаго пути, чтобы дойти до него. Во

всякое мгновеніе, въ связи со всякимъ мыслимымъ частнымъ содержаніемъ, оно, какъ цѣлое, уже имѣется у насъ, лишь въ разныхъ степеняхъ актуальности и потенціальности. Если символически выразить процессъ опредѣленія содержанія A, какъ переходъ отъ ax къ abx, $abcx$, $abcdx$ и т. д., то каждая дальнѣйшая форма все точнѣе опредѣляетъ мѣсто содержанія A въ составѣ всеединства черезъ раскрытіе его связи съ другими содержаніями. Всякое знаніе есть, такимъ образомъ, дѣйствительно знаніе всеединства, но оно не требуетъ всесторонняго, исчерпывающаго обзора содержаній всеединства, а остается возможнымъ, въ качествѣ неполнаго, незавершеннаго знанія, въ силу того, что потенціально знаніе на всякой своей ступени уже имѣетъ отношеніе къ цѣлому и, слѣдовательно, есть частичное знаніе цѣлаго. Такимъ образомъ, если, согласно нашему опредѣленію, невозможно знаніе частнаго содержанія, отрѣшенное отъ знанія цѣлаго, то изъ этого не слѣдуетъ, что невозможно частичное знаніе, т. е. что всякое знаніе, не достигающее идеала всевѣдѣнія, не есть вообще знаніе. Напротивъ, всякое человѣческое знаніе фактически есть всегда частичное знаніе, но не въ томъ смыслѣ, что оно есть знаніе части, чуждое знанію цѣлаго и достигаемое въ отрѣшеніи отъ послѣдняго, а въ томъ смыслѣ, что оно есть всегда частичное знаніе цѣлаго, т. е. такая оріентировка въ цѣломъ, при которой всеединство лишь отчасти актуализовано, отчасти же имѣется только въ формѣ потенціальности. Если всякое опредѣленіе есть установленіе мѣста даннаго содержанія въ системѣ всеединства, то система эта можетъ быть фактически раскрыта съ различной степенью точности и полноты. Для уясненія этого соотношенія воспользуемся опять аналогіей съ пространственнымъ опредѣленіемъ, напр. въ формѣ географическаго опредѣленія. Для точнаго опредѣленія географическаго положенія какого-либо мѣста я долженъ, очевидно, обозрѣть поверхность земного шара въ цѣломъ, намѣтить на ней систему точекъ черезъ дѣленіе по меридіанамъ и параллельнымъ кругамъ и указать точку, которую въ этой системѣ цѣлаго занимаетъ искомое мѣсто. Могло бы показаться, что либо всякое географическое оріентированіе возможно только на почвѣ этого точнаго знанія цѣлаго, либо же, если фактически воз-

можно оріентированіе и внѣ указаннаго знанія, то оно не имѣетъ никакого отношенія къ системѣ цѣлаго и не требуетъ знанія послѣдняго. Въ дѣйствительности, съ одной стороны, люди, конечно, умѣли оріентироваться и до полнаго знакомства съ нашей планетой въ цѣломъ и выработки точныхъ географическихъ картъ, съ другой стороны, всякое оріентированіе возможно все же не иначе, чѣмъ черезъ какое-либо, хотя бы приблизительное, знаніе цѣлаго. Въ самомъ дѣлѣ, во всякомъ, самомъ несовершенномъ географическомъ знаніи содержится, по крайней мѣрѣ, оріентировка по основнымъ „частямъ свѣта“ — сѣверу, югу, востоку и западу — оріентировка, которая означаетъ приблизительное, частичное уясненіе отношенія отдѣльныхъ мѣстъ къ географическому цѣлому. Уже первые путешественники на свѣтѣ для того, чтобы разобраться въ ближайшихъ окружающихъ ихъ мѣстностяхъ, должны были обращать взоръ на небосводъ въ цѣломъ, и хотя ихъ знаніе географическаго цѣлаго было весьма неполнымъ и неточнымъ, это было все же знаніе цѣлаго; и всякое дальнѣйшее развитіе этого знанія совершалось въ формѣ все болѣе полнаго и точнаго обозрѣнія системы цѣлаго. То же самое мы имѣемъ во всякомъ логическомъ опредѣленіи. Для того, чтобы пріобрѣсти первыя частныя знанія, конечно, нѣтъ надобности быть всевѣдущимъ или мудрецомъ-философомъ, обозрѣвающимъ систему бытія во всей ея полнотѣ. Но во всякомъ высказываемомъ нами сужденіи, сколь бы простымъ и ограниченнымъ ни былъ его смыслъ, потенціально дано отношеніе къ системѣ бытія въ цѣломъ и потому содержится нѣкоторое приблизительное, смутное знаніе послѣдней.

Въ силу этого и / опредѣленіе (definitio) какого-либо частнаго предмета съ помощью ограниченнаго числа „признаковъ“ возможно лишь въ силу того, что каждый изъ этихъ признаковъ потенціально содержитъ въ себѣ отношеніе къ цѣлому и въ этомъ смыслѣ играетъ роль замѣстителя цѣлаго, такъ что совокупность признаковъ, вмѣстѣ взятая, однозначно опредѣляетъ мѣсто даннаго частнаго предмета въ составѣ всеединства. Если мы имѣемъ, напр., опредѣленіе понятія воды, какъ „химическаго соединенія H_2O“, то очевидно, что это опредѣленіе содержитъ

въ себѣ не только тѣ немногія понятія, которыя въ немъ explicite выражены, но и всѣ тѣ понятія, которыя предполагаются послѣднимъ, напр. понятіе химическаго элемента вообще, слѣдовательно, и понятіе тѣла, и понятіе субстанціи вообще, далѣе понятіе вѣса, числа и т. п., словомъ, всѣ тѣ „высшіе роды", черезъ отношеніе къ которымъ конституируются входящія въ него понятія. Черезъ отношеніе къ этимъ высшимъ родамъ въ каждомъ частномъ понятіи содержится указаніе на мѣсто его въ составѣ всеединства, и въ силу этого устанавливаемое въ опредѣленіи отношеніе опредѣляемой частной области бытія къ ряду другихъ содержаній означаетъ тѣмъ самымъ отношеніе его къ всеединству въ цѣломъ.

4. Но если отсюда ясно, что частичное знаніе возможно до всесторонняго обозрѣнія системы всеединства, именно въ формѣ несовершеннаго, проникнутаго потенціальностью знанія, поскольку оно опирается на еще невыясненныя точно, а лишь потенціально намѣченныя понятія, то возникаетъ вопросъ, какъ и въ какой мѣрѣ возможно точное научное знаніе и его развитіе внѣ всесторонней уясненности системы всеединства въ цѣломъ. Этотъ вопросъ и есть вопросъ о возможности частнаго научнаго знанія, т. е. о примиримости развитаго нами ученія о знаніи съ фактомъ плодотворнаго развитія спеціальныхъ научныхъ дисциплинъ.

Вопросъ этотъ въ общей формѣ разрѣшается весьма просто. Философски образованной мысли съ самаго начала, даже внѣ всякаго болѣе тонкаго логическаго анализа, ясно, что мнѣніе о возможности безусловно самодовлѣющихъ, замкнутыхъ въ себѣ спеціальныхъ наукъ есть предразсудокъ. Не только существуетъ іерархія знаній, въ силу которой знаніе болѣе частной области должно опираться на знанія болѣе общія (такъ что—какъ это выражено въ классификаціи науки Ог. Конта,—напр. біологъ долженъ опираться на ученія физики и химіи, физикъ—на математику и т. п.), но и знанія соподчиненныхъ областей постоянно обнаруживаютъ свою зависимость другъ отъ друга, и часто даже прогрессъ знанія въ какой-либо весьма частной области производитъ измѣненія въ самыхъ общихъ научныхъ воззрѣніяхъ. Исторія науки полна примѣровъ самыхъ неожиданныхъ вліяній

весьма разнородныхъ областей знанія. Достаточно напомнить, что частное физическое открытіе явленій радіоактивности оказало глубочайшее вліяніе на ученія химіи, или что частная проблема скорости распространенія свѣта на нашихъ глазахъ привела къ пересмотру самыхъ основныхъ понятій механики; такъ же при измѣреніи движенія звѣздъ неожиданно обнаружилась, какъ извѣстно, необходимость для астрономіи учесть факторы и законы психологической области; выработанныя въ примѣненіи къ явленіямъ соціальной жизни ученія теоріи вѣроятности оказываютъ вліяніе на ученія біологіи и физики и т. п. Всѣ эти общеизвѣстные факты сами собой наводятъ на мысль, что подлинно-точное знаніе не осуществимо иначе, какъ въ всеобъемлющей системѣ знанія, т. е. въ знаніи, какъ систематическомъ всеединствѣ—мысль, которая была опредѣленно высказана уже Кантомъ и въ настоящее время превосходно развита въ логическомъ ученіи идеализма „марбургской“ школы [1]). Фактически существующее раздѣленіе труда въ научномъ знаніи есть, съ этой точки зрѣнія, не раздробленіе предмета на отдѣльныя замкнутыя, оторванныя части, не раздѣленіе поля знанія какъ бы на отдѣльные участки, каждый изъ которыхъ составлялъ бы полную и безусловную собственность отдѣльнаго воздѣлывателя, а скорѣе раздѣленіе задачъ въ общей работѣ надъ единымъ недѣлимымъ предметомъ. Ибо никакая часть, какъ мы видимъ, не отдѣлена отъ цѣлаго: знаніе части есть знаніе цѣлаго, поскольку оно выражено въ этой частной своей сторонѣ. И плодотворность раздѣленія научнаго труда заключается — какъ и въ области хозяйственнаго раздѣленія труда—не въ его раздѣленности, а, напротивъ, въ взаимной связи и взаимоопредѣленіи многообразія частныхъ достиженій единой общей задачи. Развитіе частныхъ знаній есть развитіе частныхъ подходовъ, — „конъектуръ“, какъ говоритъ Николай Кузанскій — къ овладѣнію всеединствомъ.

Однако, эти соображенія носятъ все же слишкомъ общій характеръ. Сколь бы существенна ни была связь, объеди-

---

[1]) И которая сама по себѣ отнюдь не требуетъ обще-философскихъ предпосылокъ этой школы и можетъ быть отдѣлена отъ нихъ.

няющая между собой всѣ частныя знанія, остается все же безспорнымъ, что, по крайней мѣрѣ, въ извѣстныхъ областяхъ и до извѣстныхъ предѣловъ знаніе какой-либо части или стороны бытія все же независимо отъ знанія другихъ сторонъ. Никто не будетъ сомнѣваться, что никакое развитіе соціальныхъ знаній не можетъ повліять на истины математики, или что прогрессъ микроскопическихъ наблюденій не создастъ переворота въ теоріи права. Кромѣ того, и въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ вліяніе истинъ, относящихся къ какой-либо болѣе широкой области, на знаніе данной частной области само по себѣ вполнѣ возможно или даже несомнѣнно, это вліяніе мы мыслимъ совмѣстимымъ съ сохраненіемъ уже достигнутыхъ результатовъ. Такъ, истины эвклидовой геометріи, т. е. частныя связи геометрическихъ понятій въ предѣлахъ „эвклидова пространства“, сохранили и должны были сохранить свое значеніе (только занявъ иное мѣсто въ системѣ геометріи) и послѣ геометрическаго открытія Лобачевскаго. Точно такъ же, напр., нѣкоторыя основныя истины космографіи, установленныя древней астрономіей, въ общемъ остались нетронутыми переворотомъ въ астрономіи, внесеннымъ Коперникомъ, и т. п. Вопросъ состоитъ въ томъ, какъ, въ какихъ именно областяхъ и въ силу чего возможно такое достиженіе точныхъ результатовъ внѣ обозрѣнія всей полноты системы всеединства.

Итакъ, въ какой мѣрѣ и въ силу чего возможна точная оріентировка въ какой-либо частной области, т. е. обозрѣніе частной системы, поскольку остается невыясненнымъ до конца мѣсто этой системы въ системѣ всеединства? Если я имѣю, напр., частную область Ax, которая остается еще неуясненной, какъ цѣлое, т. е. мѣсто которой въ всеединствѣ еще не опредѣлено, то въ какой мѣрѣ можетъ быть точнымъ и достовѣрнымъ мое знаніе о взаимозависимости частей этой системы, напр. содержаній B, C, D, подчиненныхъ области Ax? Это зависитъ, очевидно, отъ того, въ какой мѣрѣ соотношеніе частей въ частномъ цѣломъ, т. е. видовъ въ родѣ, вытекаетъ изъ внутренней природы самого рода и не зависитъ отъ его отношенія ко всѣмъ инымъ областямъ. Для рѣшенія этого вопроса необходимо разсмо-

трѣть существо отношенія подчиненія, т. е. отношенія между общимъ и и частнымъ, родомъ и видомъ [1]).

5. Традиціонная логика придаетъ, какъ извѣстно, отношенію подчиненія огромное значеніе; извѣстно, какую роль это отношеніе играетъ въ аристотелевской и зависимой отъ него логикѣ въ разработкѣ силлогизма, индукціи и пр. Съ этимъ значеніемъ, придаваемымъ отношенію между общимъ и частнымъ, стоитъ въ странномъ противорѣчіи (не у самого Аристотеля, а въ позднѣйшей „формальной“ логикѣ) само содержаніе ученія объ общемъ. А именно, согласно господствующему пониманію, отношеніе между общимъ и частнымъ есть отношеніе между меньшимъ и большимъ богатствомъ признаковъ: понятіе, состоящее изъ признаковъ *abc*, подчинено понятію *ab*, а послѣднее въ свою очередь, подчинено, напр. понятію *a*. Понятіе *a* есть болѣе „общее“ содержаніе, чѣмъ понятіе *ab*, ибо *a* соединимо не только съ *b*, но, напр. такъ же и съ *m* или *n*. Если я сравниваю между собой, напр., понятіе „ртути“ съ понятіемъ „металла“, то содержаніе второго понятія является болѣе общимъ въ силу того, что оно само по себѣ не связано съ признакомъ „ртутности“, а можетъ быть связано и съ другими признаками, напр. съ специфическими признаками золота, желѣза и т. п.

---

[1]) Проблема подчиненія, т. е. отношенія между общимъ и частнымъ, какъ родомъ и видомъ, часто не отдѣляется отчетливо отъ проблемы отношенія между общимъ и индивидуальнымъ, или идеальнымъ и конкретно-реальнымъ, и мыслится совпадающей съ послѣдней. На самомъ дѣлѣ это — два совершенно различныхъ отношенія: родъ и видъ (даже низшій) оба суть идеальныя и въ силу этого общія содержанія; поэтому, съ другой стороны, единичный реальный предметъ въ отношеніи общаго понятія, подъ которое онъ подходитъ, никакъ не можетъ считаться „низшимъ видомъ“, уже потому, что онъ вообще не есть понятіе. Противное воззрѣніе приводитъ къ уничтоженію различія между реальнымъ и логическимъ тождествомъ, т. е. къ совершенно несостоятельному признанію „identitatis indiscernibilium“. Даже въ логикѣ „марбургской школы“, которая (о чемъ тотчасъ же далѣе въ текстѣ) подвинулась весьма далеко въ пониманіи отношенія подчиненія, это отношеніе не отличается отчетливо отъ отношенія между общимъ и индивидуальнымъ (напр. въ книгѣ Кассирера Substanzbegriff und Functionsbegriff),—что, впрочемъ, и вполнѣ естественно при раціоналистическомъ характерѣ ученія этой школы.

Что при такомъ пониманіи отношенія между частнымъ и общимъ цѣнность для знанія восхожденія къ болѣе общимъ содержаніямъ оказывается совершенно непонятной—это видно само собой и уже давно было замѣчено: вѣдь очевидно, что при изложенномъ пониманіи, такое восхожденіе вело бы не къ обогащенію, а къ обѣднѣнію знанія, такъ какъ общее бѣднѣе частнаго именно тѣми признаками, которыхъ оно лишено и которые имѣются у послѣдняго. Въ связи съ этимъ стоитъ и то, что отъ частнаго, путемъ отвлеченія, мы можемъ дойти до общаго, отъ общаго же, какъ такового, нѣтъ никакихъ путей назадъ къ частному.

Что болѣе общее содержаніе не можетъ быть—и въ фактическомъ, подлинномъ строеніи знанія никогда не бываетъ—простымъ обѣднѣніемъ частнаго, это—послѣ забытаго указанія Гегеля на конкретно-общее—впервые въ новѣйшей логикѣ было отмѣчено Лотце. Согласно его ученію, болѣе общее понятіе имѣетъ содержаніе, т. е. число признаковъ, не меньшее, чѣмъ подчиненное ему частное понятіе; только признаки, конституирующіе низшее понятіе, въ отличіе отъ высшаго, даны въ высшемъ именно въ общей формѣ. Такъ, если мы объединяемъ желѣзо, золото, серебро и т. п. въ общемъ понятіи металла, то подъ металломъ мы разумѣемъ не нѣчто, вообще лишенное цвѣта, плотности и т. п., а нѣчто могущее имѣть разные цвѣта, плотности, т. е. имѣющее какой-то цвѣтъ, какую-то плотность и т. д. Если мы имѣемъ подчиненныя понятія Ap_1 и Ap_2, Aq_1 и Aq_2, то общимъ въ отношеніи ихъ явится не обѣдненное, по сравненію съ ними, содержаніе A, а, напротивъ, содержаніе APQ, причемъ P и Q суть признаки, заключающіе возможность многообразнаго частнаго опредѣленія и соотвѣтствующіе, въ низшихъ понятіяхъ, признакамъ p_1 и p_2, съ одной стороны, и q_1 и q_2—съ другой [1]).

Это указаніе, истинность котораго несомнѣнна, само по себѣ не имѣло существеннаго значенія, если бы оно не могло служить переходной ступенью для болѣе радикальнаго измѣненія господствующаго пониманія общаго. Оче-

[1]) Lotze, System der Philosophie, B. I. Logik, 2 изд. 1880. стр. 40 и сл.

видно, что для того, чтобы переходъ отъ многообразія частныхъ признаковъ p_1 и p_2 къ единству общаго признака P не означалъ такого же обѣднѣнія знанія, какое вытекаетъ изъ обычнаго пониманія общаго, необходимо, чтобы общій признакъ P былъ не неопредѣленнымъ единствомъ, въ которомъ погашено и уничтожено многообразіе видовыхъ отличій, а единствомъ, изъ котораго, напротивъ, непосредственно вытекаетъ это многообразіе. Этому требованію удовлетворяетъ новая теорія подчиненія, сущность котораго была ясно намѣчена Шуппе въ его ученіи о „подлинномъ родѣ“, какъ единствѣ, немыслимомъ внѣ связи съ многообразіемъ видовъ и проявляющемся только въ самомъ этомъ многообразіи [1]); въ настоящее время эта теорія развита въ универсальную логическую систему въ идеализмѣ „марбургской школы“ [2]).

Ученіе это возникло совершенно независимо отъ соображеній Лотце, главнымъ образомъ, на почвѣ анализа смысла математическихъ понятій, но по существу можетъ быть разсматриваемо, какъ дальнѣйшее развитіе мысли, высказанной Лотце. Что такое есть тотъ „общій признакъ“ въ составѣ общаго, о которомъ говоритъ Лотце? То, что напр. „металлъ вообще“ содержитъ признакъ „какого-то цвѣта“, т.-е. имѣетъ возможность соединиться съ разными цвѣтами, означаетъ не только „неопредѣленность“ цвѣта въ немъ, но прежде всего потенціальное объединеніе въ немъ разныхъ цвѣтовъ. „Возможность“ обладать разными цвѣтами означаетъ, что въ понятіи металла мы находимъ основаніе, въ силу котораго эти разные цвѣта объединяются, группируются въ систему, устанавливаются въ опредѣленномъ порядкѣ. Общее не лишено признаковъ низшихъ содержаній, и не обладаетъ ими лишь въ неопредѣленной формѣ: оно имѣетъ ихъ въ формѣ порядка отношеній между ними. Подвести низшія понятія подъ высшія значитъ создать изъ нихъ группу или систему, въ силу которой они

[1]) Шуппе, Erkenntnisstheoret. Logik 1878, стр. 181—183 и 576—582. Та же мысль, впрочемъ, совершенно опредѣленно высказана уже Плотиномъ (Ennead. VI, 2, 19).

[2]) См. въ особенности E. Cassirer. Substanzbegriff und Functionsbegriff 1910 (русск. пер. „Познаніе и дѣйствительность“ 1912).

объединены, какъ отдѣльныя значенія перемѣнной величины, управляемыя общимъ закономъ. Отрицательное отношеніе, въ силу котораго общее, какъ таковое, не имѣетъ ни одного изъ отдѣльныхъ различныхъ признаковъ низшихъ понятій, есть лишь производный моментъ отъ положительнаго отношенія, по которому общее есть законъ образованія всѣхъ этихъ частныхъ значеній. Общее ax въ отношеніи подчиненныхъ ему частныхъ значеній ab, ac, ad есть выраженіе того, что признаки b, c, d объединены въ систему x, благодаря чему они становятся членами единаго ряда. Такъ напр. объединеніе различныхъ отдѣльныхъ химическихъ элементовъ въ общее понятіе „химическаго элемента“ имѣетъ смыслъ не какъ отысканіе какого-то „признака“, общаго во всѣхъ элементахъ, т. е. содержащагося въ каждомъ изъ нихъ въ отдѣльности, и отбрасываніе всѣхъ остальныхъ признаковъ, которыми они отличаются другъ отъ друга, а какъ установленіе закона, объединяющаго эти элементы въ систему, напр. въ данномъ случаѣ—въ т. наз. „періодическую систему элементовъ“. Точно такъ же подведеніе напр. круга, эллипса, параболы, гиперболы подъ общее понятіе „коническаго сѣченія“ означаетъ установленіе порядка, въ силу котораго эти кривыя смѣняютъ другъ друга въ зависимости отъ направленія сѣченія.

Это пониманіе природы подчиненія, которое впервые даетъ удовлетворительное объясненіе сущности научныхъ понятій, какъ выраженія закономѣрной связи между явленіями, тѣмъ самымъ уясняетъ взаимозависимость между общимъ и частнымъ. „Родъ“ не есть нѣчто, обособимое отъ вида и, такъ сказать, индифферентное къ своей спецификаціи въ видахъ; напротивъ, онъ есть начало единства самихъ видовъ, т. е. мыслимъ лишь въ отношеніи того множества, единствомъ котораго онъ является. И съ другой стороны, это родовое единство не есть случайное, внѣшнее добавленіе къ частной природѣ вида: „истинный родъ“ (пользуясь терминомъ Шуппе) есть моментъ, укрѣпленный въ содержаніи вида такъ, что внѣ отношенія къ нему немыслимо само видовое различіе. Отношеніе между родомъ и видомъ есть, такимъ образомъ, лишь особый случай той необходимости связи содержаній, въ силу которой каждая опредѣ-

ленность имѣетъ свое содержаніе лишь въ отношеніи къ инымъ опредѣленностямъ и по самому существу своему есть членъ системы.

Изложенное ученіе о природѣ подчиненія страдаетъ, однако, однимъ недостаткомъ, или одной недоговоренностью, источникъ которой лежитъ въ самихъ основахъ логическаго міровоззрѣнія „марбургской школы“. Въ изложеніи мыслителей этой школы ученіе это развивается обычно съ рѣзко подчеркнутой антиреалистической (въ логическомъ смыслѣ) тенденціей. Настойчиво подчеркивается, что „родъ“ не есть какая-либо въ себѣ основанная самостоятельная сущность, а именно только „правило соотношенія“ между видами и что онъ, слѣдовательно, какъ бы не имѣетъ самостоятельнаго бытія внѣ многообразія самихъ видовъ [1]). Однако, сведеніе родового единства на „отношеніе“ неадэкватно существу разсматриваемой проблемы именно потому, что „отношеніе“ есть частный моментъ, предполагающій внѣ себя, какъ свой соотносительный противочленъ, „термины отношенія“. Единство же, изъ себя порождающее множественность подчиненныхъ содержаній, есть не „правило“, не „отношеніе“, а цѣлое, какъ единство многообразія (См. выше гл. VI, 3).

Съ точки зрѣнія нашего общаго логическаго міровоззрѣнія, изложенное ученіе о природѣ подчиненія должно принять слѣдующій видъ. Отношеніе подчиненія мы имѣемъ тамъ, гдѣ въ составѣ всеединства выдѣляется нѣкоторое частное, ограниченное единство или цѣлое, которое, будучи само по себѣ чистымъ единствомъ, вмѣстѣ съ тѣмъ есть ис-

[1]) „Антиреализмъ“, т. е. отрицаніе реальности общаго есть здѣсь, строго говоря, не вполнѣ подходящее обозначеніе, такъ какъ проблема отношенія между родомъ и видомъ, какъ указано выше, должна быть отличаема отъ проблемы отношенія между общимъ и индивидуальнымъ. Позиція „марбургской школы“ въ этой послѣдней проблемѣ можетъ быть, наоборотъ, опредѣлена даже, какъ универсальный логическій реализмъ (ибо она признаетъ логическое первенство „мыслимаго“, т. е. общаго). „Антиреализмомъ“ въ переносномъ смыслѣ мы называемъ здѣсь изложенное въ текстѣ пониманіе „родового единства“ какъ „только отношенія“. Двойственность позиціи этой школы въ двухъ указанныхъ вопросахъ ясно выражена въ отношеніи ея къ платонову ученію объ идеяхъ, которое она, съ одной стороны, высоко цѣнитъ и, съ другой стороны, вынуждена „перетолковывать“ по своему.

точникъ или основаніе заключеннаго въ немъ многообразія частей. Другими словами, отношеніе между родомъ и видомъ есть отношеніе между цѣлымъ и его частями, въ изложенномъ выше пониманіи природы цѣлаго, какъ единства, по содержанію отличнаго отъ подчиненнаго ему многообразія и вмѣстѣ съ тѣмъ ведущаго къ послѣднему черезъ отношеніе вмѣщенія [1]). Родъ, конечно, не есть единство, отрѣшенное отъ многообразія видовъ и остающееся за вычетомъ „видовыхъ отличій“ (иначе родъ оказался бы, наоборотъ, частью вида, какъ это и допускаетъ обычное воззрѣніе); и рѣшительный протестъ противъ этого допущенія чрезвычайно цѣненъ и важенъ, какъ необходимое условіе правильнаго и научно-плодотворнаго понятія рода. Но будучи единствомъ, „вкорененнымъ“ (по выраженію Шуппе) въ многообразіе видовъ и мыслимымъ лишь въ связи съ послѣднимъ, онъ остается все же подлиннымъ единствомъ—единствомъ цѣлаго, какъ началомъ, отличнымъ отъ многообразія частей. Это единство есть основаніе систематизаціи частей, но эта функція есть лишь отраженіе или обнаруженіе природы цѣлаго въ его частяхъ, а не исчерпывающее выраженіе сущности цѣлаго, какъ такового: единство системы или связи, какъ было указано выше (гл. VI, 3), производно отъ единства цѣлаго, какъ такового. Такъ, „треугольникъ вообще“ есть „родъ“ въ отношеніи видовъ тупоугольнаго, остроугольнаго и прямоугольнаго треугольника, въ силу того, что изъ природы треугольника слѣдуетъ необходимость именно этого многообразія видовъ (и тѣмъ отличается напр. отъ отношенія „краснаго предмета“ вообще къ крови, красной розѣ, красной промокательной бумагѣ и другимъ возможнымъ краснымъ вещамъ). Но отсюда мы не вправѣ утверждать, что „треугольникъ вообще“ и есть не что иное, какъ „законъ“ образованія трехъ указанныхъ видовъ: напротивъ, онъ, какъ это ясно само собой, имѣетъ свое самостоятельное содержаніе, независимое отъ порождаемаго имъ многообразія; только это содержаніе таково, что необходимо ведетъ къ этому много-

[1]) Пониманіе „общаго“, какъ „цѣлаго“, высказано Н. О. Лосскимъ (Обоснованіе интуитивизма, гл. VIII). Однако, и у Н. О. Лосскаго проблема общаго, какъ рода, не отдѣлена отъ проблемы общаго въ его отношеніи къ индивидуальному.

образію и поэтому есть въ отношеніи его цѣлое. Итакъ, основой системы видовъ является родъ, какъ конкретное общее или какъ цѣлое, которое есть единство и соотносительная связь единства и множественности. „Родовое единство“ въ этомъ отношеніи образуетъ полную аналогію всеединства. Ибо и всеединство, будучи также единствомъ единства и множественности, служитъ основаніемъ своеобразія всѣхъ частныхъ содержаній, которыя въ немъ не тонутъ и не расплываются въ туманѣ безразличнаго единства, а утверждаются въ своемъ своеобразіи именно черезъ отношеніе къ этому конкретному цѣлому. Всеединство мы должны, такимъ образомъ мыслить, какъ единство подчиненныхъ единствъ, и, слѣдовательно, какъ систему системъ; оно есть органическое цѣлое, части котораго сами суть (подчиненныя) органическія цѣлыя, т. е. такія же, какъ оно само, единства многообразія.

6. Теперь мы можемъ обратиться къ разсмотрѣнію поднятаго нами вопроса—возможно ли и въ какой мѣрѣ возможно точное знаніе частной области внѣ исчерпывающаго обозрѣнія системы всеединства. И здѣсь мы должны прежде всего отмѣтить, что въ частныхъ цѣлыхъ отношеніе единства цѣлаго къ многообразію частей можетъ быть двоякимъ: либо цѣлое, объединяющее въ себѣ подчиненныя содержанія, есть такое замкнутое въ себѣ цѣлое, что въ немъ самомъ мы непосредственно усматриваемъ строеніе подчиненнаго ему многообразія; либо же это строеніе уясняется нами лишь косвенно, черезъ посредство усмотрѣнія необходимой связи этого цѣлаго съ рядомъ иныхъ содержаній, въ отношеніи къ которымъ оно мыслится. Первый случай мы имѣемъ, напр., въ отношеніи множественности чиселъ къ единству числа, ибо все многообразіе отдѣльныхъ чиселъ непосредственно вытекаетъ изъ единства математическаго цѣлаго и не нуждается для своего выведенія ни въ чемъ иномъ; точно такъ же, напр., изъ природы пространства, какъ цѣлаго, непосредственно вытекаетъ все многообразіе геометрическихъ опредѣленій, или (возвращаясь къ упомянутому выше примѣру) изъ природы треугольника — многообразіе его основныхъ видовъ. Во второмъ случаѣ родовое единство, будучи также основаніемъ многообразія видовъ, само

по себѣ, т. е. въ своей сущности не есть достаточное основаніе для этого многообразія, и вывести послѣднее можно лишь черезъ уясненіе связи рода съ иными сторонами бытія. Такъ напр., многообразіе человѣческихъ расъ невыводимо непосредственно изъ общей біологической природы человѣка, а постигается лишь черезъ уясненіе связи этого единства съ областями явленій географическаго, историческаго и т. п. порядковъ. Точно такъ же для того, чтобы вывести многообразіе отдѣльныхъ цвѣтовъ, нужно углубиться въ сложныя физико-математическія, физіологическія и психологическія изслѣдованія, далеко выходящія за предѣлы простого обладанія „цвѣтомъ вообще", какъ единымъ содержаніемъ. Въ этомъ случаѣ, очевидно, познаніе многообразія частной системы невозможно въ предѣлахъ самой этой частной области, а требуетъ выхожденія за ея предѣлы; ибо такая отдѣльная область сама въ себѣ не есть замкнутая система, а есть лишь зависимая часть болѣе объемлющей системы и, слѣдовательно, опредѣляется лишь на почвѣ послѣдней [1]).

Но что значитъ „внутренняя сущность" родового единства въ ея отличіи отъ „отношеній" этого единства къ другимъ содержаніямъ? Послѣ разъясненій, представленныхъ нами въ предыдущей главѣ, этотъ вопросъ рѣшается самъ собой. „Внутренняя сущность" есть то, что дѣлаетъ какое-либо содержаніе „именно такимъ, а не инымъ", его собственное своеобразіе, т. е., какъ было указано, его мѣсто въ все-

[1]) Это указаніе на возможную двоякую роль родового единства восполняетъ, думается намъ, еще одинъ недостатокъ ученія „марбургской" школы о родѣ. Вполнѣ основательно указывая на ложность и методологическую безплодность обычнаго пониманія, которое усматриваетъ „родъ" во всякомъ признакѣ, „общемъ" многимъ содержаніямъ, это ученіе впало въ противоположную крайность: признаніе „рода" лишь въ единствѣ „закона" или „порядка" даетъ явно слишкомъ узкое опредѣленіе рода. Понятіе напр. „химическаго элемента" было „истиннымъ родомъ" въ химіи и до открытія „періодической системы элементовъ", какъ и понятіе цвѣта есть истинный родъ въ отношеніи отдѣльныхъ цвѣтовъ, хотя изъ самого этого понятія, какъ такового, систематизація отдѣльныхъ цвѣтовъ невыводима. Родъ есть единство, лежащее въ основѣ многообразія, или цѣлое, объединяющее это многообразіе; вытекаетъ ли строеніе многообразія изъ внутренней природы этого единства, или оно объяснимо лишь изъ связи этого единства съ иными содержаніями — это несущественно для самого понятія рода.

единствѣ, непосредственно усматриваемое въ первомъ его опредѣленіи. Имѣются области бытія, своеобразіе или специфическое содержаніе которыхъ, такъ сказать, „прямо бросается въ глаза“ и можетъ быть просто констатируемо. Какъ бы далеко ни шло дальнѣйшее изслѣдованіе такого частнаго предмета, т. е. уясненіе его отношенія къ другимъ сторонамъ всеединства, оно не можетъ поколебать или измѣнить того, что дѣлаетъ предметъ „такимъ, а не инымъ“, т. е. не измѣняетъ его непосредственно усмотрѣннаго мѣста въ всеединствѣ. Такъ, мы непосредственно и съ полной очевидностью видимъ, что никакое развитіе знаній, т. е. никакой прогрессъ оріентировки въ всеединствѣ не можетъ поколебать своеобразія сферы математическихъ отношеній, напр. ея независимости отъ области конкретно-реальнаго бытія. Точно такъ же достаточно интуитивно усмотрѣть сущность сферы правовыхъ явленій, чтобы съ самоочевидностью знать, что взаимоотношенія всѣхъ явленій этой области совершенно независимы отъ сферы явленій физическихъ, астрономическихъ и т. п. Такъ выдѣляется, прежде всего, рядъ широкихъ сферъ бытія и знанія, въ качествѣ „замкнутыхъ системъ“,—замкнутыхъ не въ смыслѣ абсолютной отрѣшенности отъ всеединства (что вообще немыслимо), а, напротивъ, въ смыслѣ столь непосредственной укорененности въ самомъ всеединствѣ, что отношеніе къ многообразію другихъ сторонъ послѣдняго не можетъ вліять на строеніе данной системы. Но точно такъ же могутъ быть усмотрѣны и болѣе частныя области, которыя хотя и подчинены болѣе общимъ родамъ и лишь черезъ посредство послѣднихъ укоренены въ всеединствѣ, но „сущность“, т. е. непосредственное содержаніе которыхъ дано интуитивно, т. е. прямо усматривается, какъ особое мѣсто въ всеединствѣ и потому обезпечено отъ вліянія на него дальнѣйшаго познанія болѣе частныхъ отношеній. Вотъ почему, напр., „евклидова геометрія“ или „космографія“, какъ ученія о непосредственно усматриваемомъ пространствѣ или о непосредственно усматриваемой картинѣ соотношенія и движенія небесныхъ тѣлъ, имѣютъ выводы, независимые отъ дальнѣйшаго развитія геометрическихъ и астрономическихъ знаній. На этой возможности для нѣкоторыхъ единствъ служить точными замѣсти-

телями всеединства, очевидно, основана и возможность опредѣленій понятій черезъ ограниченное число „признаковъ“— опредѣленій, сохраняющихъ силу независимо отъ всей полноты знаній о предметѣ понятія.

Этимъ утвержденіемъ возможности достовѣрнаго частнаго знанія внѣ обозрѣнія системы всеединства мы, казалось бы, противорѣчимъ высказанному выше общему взгляду, что раздѣленіе знаній на частныя области, въ смыслѣ полной обособленности этихъ областей, есть предразсудокъ; болѣе того, мы, казалось бы, противорѣчимъ еще болѣе достовѣрной и общепризнанной истинѣ, что лишь философія, какъ объемлющее знаніе о бытіи въ его цѣломъ, даетъ оправданіе всѣмъ частнымъ понятіямъ и сужденіямъ спеціальныхъ наукъ и одна только можетъ дать вполнѣ провѣренное знаніе. Въ дѣйствительности, однако, этого противорѣчія нѣтъ. Прежде всего должно быть обращено вниманіе на многообразіе сторонъ, заключенное во всякомъ частномъ единствѣ; въ силу этого многообразія всякая частная область знанія, будучи въ нѣкоторыхъ своихъ сторонахъ независимой отъ иныхъ областей, въ другихъ сторонахъ, наоборотъ, обнаруживаетъ необходимую зависимость отъ нихъ: такъ, чисто описательныя стороны естественныхъ наукъ принципіально независимы отъ понятій математической области, тогда какъ въ раціональныхъ частяхъ тѣхъ же наукъ эта зависимость имѣетъ мѣсто; чистая теорія права независима отъ естественныхъ наукъ, тогда какъ ученіе о происхожденіи и развитіи права можетъ оказаться вынужденнымъ учесть данныя естествознанія, напр. географическія, расовыя и т. п. условія въ исторіи права. И даже въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ предметъ знанія самъ по себѣ во всѣхъ своихъ сторонахъ независимъ отъ какихъ-либо иныхъ областей, эта зависимость можетъ обнаружиться въ средствахъ, необходимыхъ для познанія этого предмета, напр. въ орудіяхъ эксперимента, условіяхъ наблюденія и т. п. Что можетъ быть, казалось бы, болѣе далекимъ отъ области психическаго бытія, чѣмъ движенія небесныхъ тѣлъ? И однако астрономіи пришлось столкнуться съ психологіей при опредѣленіи ошибокъ въ наблюденіи времени прохожденія звѣздъ. Точно такъ же въ

той мѣрѣ, въ какой знаніе предмета невозможно безъ знанія исторіи науки, всѣ науки--даже самыя абстрактныя и общія—имѣютъ связь съ исторіей человѣческой культуры, и т. д. Въ этомъ смыслѣ мы дѣйствительно въ правѣ сказать, что въ составѣ всеединства нѣтъ абсолютно замкнутыхъ областей; всѣ части бытія такъ или иначе связаны между собой, и относительно замкнутыя частныя единства всегда имѣютъ вмѣстѣ съ тѣмъ и такія стороны, въ которыхъ они обнаруживаютъ свою связь съ иными областями бытія. Уже въ силу этого невозможно безусловно достовѣрное знаніе сколько-либо сложнаго многообразія внѣ связи съ другими сферами человѣческаго знанія.

Еще большее значеніе въ этомъ отношеніи имѣетъ, однако, иное обстоятельство. Независимость частной области бытія, какъ указано выше, не равнозначна отрѣшенности ея отъ всеединства; напротивъ, „независимая“ или „замкнутая въ себѣ“ область такъ же, какъ всякое иное частное бытіе, имѣетъ свое содержаніе въ своемъ отношеніи къ всеединству, т. е., тѣмъ самымъ, и къ остальнымъ содержаніямъ. Это значитъ, что замкнутость какой-либо частной системы, т. е. отсутствіе такихъ отношеній ея къ другимъ систематическимъ связямъ, которыя могли бы вліять на ея внутреннее строеніе, есть тоже опредѣленное положительное отношеніе ея къ системѣ всеединства въ цѣломъ,—подобно тому, какъ напр. самостоятельность государства означаетъ опредѣленное отношеніе его къ другимъ государствамъ, т. е. нѣкоторое международное его положеніе, именно какъ равноправнаго участника „концерта державъ“. Лишь изъ природы общей структуры всеединства въ цѣломъ вытекаетъ его разслоеніе на относительно самостоятельныя частныя сферы. Поэтому, если, въ силу такого дифференцированія всеединства на систему замкнутыхъ областей, возможно точное знаніе нѣкоторой частной области внѣ исчерпывающаго обозрѣнія всей полноты мыслимыхъ содержаній вообще, то, съ другой стороны, точное научное знаніе любой частной области или частной связи предполагаетъ не только обозрѣніе всей полноты подчиненныхъ ей содержаній, но и постиженіе мѣста этой области въ всеединствѣ, какъ цѣлостной системѣ.

Такимъ образомъ, усмотрѣніе независимости (замкнутости) какой-либо области означаетъ усмотрѣніе ея особаго, гарантирующаго эту независимость, мѣста въ системѣ всеединства. Возьмемъ, напр., упомянутую выше независимость области математическихъ отношеній отъ сферы реальнаго бытія. „Здравый смыслъ“ непосредственно подсказываетъ намъ, что сужденіе „$2 \times 2 = 4$“ есть истина, совершенно независимая отъ всякаго опытнаго содержанія знанія и потому ненарушимая никакимъ обогащеніемъ или развитіемъ послѣдняго. Мы знаемъ, однако, что такой мыслитель, какъ Дж. Ст. Милль, держался иного мнѣнія, т. е. считалъ эту независимость мнимой. Подлинное обоснованіе или—что то же—усмотрѣніе этой независимости есть, слѣдовательно, дѣло философскаго анализа, т. е. требуетъ уясненія мѣста математическихъ понятій въ составѣ системы знанія вообще, т. е., тѣмъ самымъ, уясненія отношенія этой сферы бытія къ инымъ областямъ его. Точно такъ же, напр., уясненіе независимости „наукъ о духѣ“ (или, по крайней мѣрѣ, извѣстныхъ сторонъ этихъ наукъ) отъ естествознанія есть дѣло сложнаго, едва ли доселѣ вполнѣ удовлетворительно осуществленнаго, философскаго изслѣдованія соотношенія между бытіемъ „духовнаго міра“ и областью „природы“. Задача такого обоснованія независимости какой-либо частной сферы знанія (или частнаго предмета вообще) пріобрѣтаетъ особенно важное значеніе въ силу указанной выше переплетенности во всякой частной области „независимыхъ“ сторонъ съ „зависимыми“: благодаря этой переплетенности, всякое опредѣленіе независимости есть вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣленіе границъ этой независимости; то и другое совмѣстно дается лишь обобщающему философскому знанію, т. е. предполагаетъ точную оріентировку въ системѣ всеединства. Непосредственное усмотрѣніе частнаго предмета на почвѣ всеединства (то, что мы назвали первымъ опредѣленіемъ), обезпечивая намъ въ общей формѣ достовѣрность соотвѣтствующаго знанія, т. е. его независимость отъ всего иного знанія, не даетъ намъ все же точнаго знанія, ибо не содержитъ указанія на логическія границы этого предмета. Возьмемъ намѣренно совершенно элементарный примѣръ. Сужденіе „всѣ люди ходятъ внизъ

ногами" имѣетъ нѣкоторый совершенно достовѣрный смыслъ, поскольку въ немъ выражено только интуитивно усматриваемое положеніе человѣческаго тѣла въ составѣ видимой картины пространственнаго единства; и постольку оно для своего оправданія очевидно не нуждается ни въ какихъ другихъ знаніяхъ. Но чтобы опредѣлить, въ какомъ именно смыслѣ это сужденіе достовѣрно, нужно уяснить соотношеніе между видимой пространственной картиной земли и человѣка на ней и астрономически-географической системой знанія: въ противномъ случаѣ, за отсутствіемъ точныхъ границъ содержанія понятій „верха и низа", интуитивно усмотрѣнный смыслъ этого сужденія легко смѣшивается съ произвольно-допущеннымъ и ведетъ напр. къ ложному сужденію о невозможности антиподовъ. Всякая частная интуиція, будучи, въ качествѣ таковой, т. е. въ качествѣ простого усмотрѣнія своеобразія, конституирующаго частный предметъ, принципіально безошибочной, при выраженіи ея въ понятіяхъ, т. е. въ формѣ отвлеченнаго знанія, не можетъ обезпечивать всесторонней точности содержанія знанія. Ибо, будучи, какъ указано, частичнымъ знаніемъ всеединства, она содержитъ, наряду съ выявленными сторонами, и невыявленныя, даетъ, такъ сказать, свѣтлую центральную часть, окруженную тьмою и черезъ полосу полусвѣта непрерывно сливающуюся съ областью неосвѣщенной. Поэтому подлинно-точное знаніе всегда требуетъ всесторонней оріентировки въ системѣ всеединства, какъ цѣломъ.

Итакъ, во всякомъ частномъ содержаніи знанія потенціально заключено не только отношеніе его къ полнотѣ всѣхъ однородныхъ съ нимъ содержаній, но и отношеніе его къ всеединству, какъ цѣлому. И потому точное научное знаніе, не требуя всевѣдѣнія въ смыслѣ обозрѣнія всего безконечнаго многообразія мыслимыхъ содержаній вообще, требуетъ всегда оріентированности въ системѣ всеединства. Въ силу этого всѣ знанія частныхъ соотношеній пріобрѣтаютъ подлинную обоснованность лишь въ единствѣ системы, объемлющей всю полноту однородныхъ съ ними содержаній, а единство системы вытекаетъ въ свою очередь изъ ея укорененности въ всеобъемлющей системѣ всеединства.

Глава IX.

Интуиція и отвлеченное знаніе.

> Cognoscitur...inattingibilis veritatis unitas alteritate conjecturali; atque posthac clarius quam ipsa alteritatis conjectura in simplicissima veritatis unitate ejus notitiam intuebimur.
>
> Николай Кузанскій, De conjecturis I, c. 2.

1. Разсмотрѣніе систематической природы знанія, какъ мы видѣли выше, вполнѣ подтверждаетъ общее пониманіе сущности всякаго содержанія, какъ частнаго момента, конституируемаго отношеніемъ къ всеединству въ цѣломъ, и природы знанія, какъ интуиціи этого частнаго момента на почвѣ всеединства въ цѣломъ. Всякое мыслимое содержаніе дано намъ силою интуиціи, какъ Ax, т. е. какъ предметъ, идеально слитый съ всеединствомъ и обладающій неисчерпаемой полнотой опредѣленій, изъ которыхъ актуально фиксированъ моментъ A. Все дальнѣйшее развитіе знанія есть опредѣленіе—послѣдовательное раскрытіе Ax въ ABx, $ABCx$ и т. д., т. е. постепенная актуализація опредѣленій, потенціально заключенныхъ въ Ax.

Такимъ образомъ, всякое знаніе, выраженное въ отвлеченныхъ опредѣленностяхъ, высказываетъ меньше того, что оно разумѣетъ. Оно высказываетъ именно то, что оно означаетъ — опредѣленность или связь опредѣленностей — но не то, что оно обозначаетъ, т. е. не ту неисчерпаемую полноту бытія, которая лежитъ въ основѣ опредѣленностей и въ связи съ которой, какъ частные моменты, необходимо предполагающіе за своими предѣлами иное, только и мыслимы обособленныя опредѣленности. Неисчерпаемость есть при этомъ не просто особое свойство предмета, а моментъ, кон-

ституирующій природу предмета, какъ такового. И неадэкватность содержанія полнотѣ предмета означаетъ не только то, что—сколько бы мы ни знали — мы знаемъ всегда лишь часть содержанія самого предмета, а не всю его совокупность. Такъ какъ часть не отдѣлена отъ цѣлаго, и природа ея состоитъ именно въ ея отношеніи къ цѣлому, то количественная неадэкватность знанія его предмету есть тѣмъ самымъ качественная его неадэкватность. Знаніе части есть тѣмъ самымъ всегда частичное, т. е. неполное или незавершенное, неосуществленное до конца знаніе цѣлаго, а слѣдовательно и любой его части, такъ какъ внѣ адэкватнаго знанія цѣлаго нѣтъ и адэкватнаго знанія части. Поэтому высказанное, т. е. актуально фиксированное или раскрытое въ сужденіи содержаніе есть лишь односторонній, несовершенный представитель подразумѣваемаго истиннаго содержанія, заключеннаго лишь въ полнотѣ самого предмета, несовершенное подобіе самого предмета, которое служитъ отображеніемъ и знакомъ для того, что оно подразумѣваетъ и замѣстителемъ чего является [1]).

2. Отсюда слѣдуетъ, что всякое отвлеченное знаніе въ извѣстномъ смыслѣ только символично, т. е. неадэкватно своему предмету, именно потому, что подразумѣваемый имъ предметъ оно выражаетъ черезъ посредство отвлеченныхъ опредѣленностей, т. е. такихъ частныхъ моментовъ предмета, которые подлинное свое осуществленіе находятъ лишь въ единствѣ и полнотѣ предмета, какъ цѣлаго. О символическомъ знаніи можно говорить въ двухъ разныхъ смыслахъ, которые необходимо строго различать. Подъ символическимъ знаніемъ можно, съ одной стороны, разумѣть знаніе, поскольку мы обладаемъ имъ въ символическомъ мышленіи; и, съ другой стороны, подъ нимъ можно разумѣть всякое знаніе вообще, неадэкватное своему предмету, т. е. неравно-

[1]) Это понятіе содержанія, какъ представителя или подобія предмета, не должно быть смѣшиваемо съ ученіемъ о „представительствующемъ содержаніи“ Гуссерля (или съ аналогичнымъ противопоставленіемъ предмета и „содержанія“ въ новѣйшихъ работахъ Липпса). Оба эти изслѣдователя подъ „содержаніемъ“ въ этомъ смыслѣ разумѣютъ то, что мы называемъ „имманентнымъ матеріаломъ знанія“. У насъ же здѣсь рѣчь идетъ о самомъ содержаніи знанія.

значное подлинному обладанію предметомъ. Остановимся сперва на понятіи символическаго мышленія.

Подъ мышленіемъ вообще мы разумѣемъ психическіе процессы и состоянія, въ которыхъ осуществляются сужденія, т. е. достигается отвлеченное знаніе. Это мышленіе можетъ быть символическимъ или адэкватнымъ („сигнитивнымъ“ или „интуитивнымъ“, по терминологіи Гуссерля). Символическое мышленіе въ этомъ смыслѣ есть такое отношеніе сознанія къ мыслимому предмету, при которомъ предметъ въ его подлинной природѣ ни съ какой стороны не данъ въ сознаніи, а въ послѣднемъ имѣется лишь нѣкоторое слѣпое чувство увѣренности, что предметъ мо́жетъ быть открытъ, что путь къ нему намѣченъ. Любое слово, со смысломъ котораго мы вообще „знакомы“, есть для насъ не „пустой звукъ“ — подобно, напр., слову невѣдомаго намъ языка или безсмысленному набору буквъ—а сознается нами со стороны своего смысла, т. е. содержитъ для насъ какое-то указаніе на свой предметъ. Но поскольку мы не имѣемъ предъ нами съ полной явственностью содержанія, обозначаемаго этимъ словомъ, это указаніе остается болѣе или менѣе темнымъ, безформеннымъ, безотчетнымъ. Если напр. произносится слово „справедливость“, то каждый человѣкъ что-то при этомъ понимаетъ. Но всякій, за исключеніемъ того, кто самостоятельно размышлялъ надъ этимъ понятіемъ и достигъ въ немъ полной ясности, имѣетъ смыслъ этого слова лишь потенціально, какъ нѣкоторое предчувствіе того, что потомъ можетъ быть уяснено, какъ нѣкоторую область, въ направленіи къ которой мы можемъ двигаться, но которая сама по себѣ находится въ туманной дали. Что бы при этомъ мы конкретно ни переживали—впечатлѣніе ли самого этого слова, или какой-либо конкретный образъ, въ родѣ напр. судьи, спокойно и внимательно выслушивающаго спорящія стороны и т. п., или, наконецъ, какое-либо смутное настроеніе — это конкретное переживаніе не тождественно для насъ, конечно, съ „самой справедливостью“, а есть лишь способъ какъ бы заставить мысль двигаться въ опредѣленномъ направленіи. Смутное чувство „пониманія“, которое мы при этомъ имѣемъ, достаточно, чтобы дать намъ возможность въ общихъ чертахъ отличить предметъ, о которомъ идетъ рѣчь, отъ иныхъ, болѣе

или менѣе далеко отстоящихъ отъ него предметовъ, т. е. намѣтить общую область, къ которой онъ относится. Всякій, „понимающій“ смыслъ слова „справедливость“, конечно, знаетъ, что справедливость не есть физическое тѣло, что она не имѣетъ цвѣта и т. п., знаетъ, что она относится какъ-то къ области человѣческихъ отношеній, есть что-то, заслуживающее одобренія и т. п. Но какъ только будетъ поставленъ вопросъ, касающійся болѣе точнаго опредѣленія этого предмета — напр. вопросъ: „необходима ли для справедливости любовь къ людямъ?“ или „въ какой мѣрѣ справедливое отношеніе требуетъ широты умственнаго кругозора?“ и т. п., большинство людей испытаетъ чувство сомнѣнія, неувѣренности; тогда какъ, очевидно, никакого сомнѣнія не могло бы быть, если бы мы дѣйствительно точно знали, что такое есть справедливость, т. е. если бы разсматриваемое содержаніе въ своемъ своеобразіи предстояло нашему умственному взору. Такому символическому мышленію, разумѣется, могутъ быть присущи различныя степени ясности, начиная съ почти безсмысленнаго употребленія словъ, которое, напр., встрѣчается у необразованныхъ людей, желающихъ щегольнуть ученостью, и кончая добросовѣстнымъ самообманомъ, при которомъ незавершенное, лишь приблизительно намѣченное понятіе кажется до послѣдней степени яснымъ, и лишь позднѣе въ немъ обнаруживается отсутствіе подлинной точности въ смыслѣ адэкватности самому предмету. Психологическая сторона этого мышленія насъ здѣсь не касается [1]); логически сущность его характеризуется всегда отсутствіемъ подлиннаго интуитивнаго обладанія мыслимымъ содержаніемъ. Эта природа символическаго мышленія легко уясняется въ связи съ нашимъ пониманіемъ отношенія сознанія къ бытію. Мы видѣли, что абсолютно непосредственнаго знанія не существуетъ, что всякое знаніе, т. е.

[1]) Она изслѣдована отчасти—въ связи съ логической стороной—въ „Logische Untersuchungen“ Гуссерля, съ чисто психологической же стороны—въ работахъ Binet и въ особенности въ цѣнныхъ экспериментальныхъ работахъ по психологіи мышленія, вышедшихъ изъ школы Кюльпе (работы Marbe, Watt'a, Ach'a, Bühler'a, Messer'a и др. Ср. обзоры этихъ работъ въ статьяхъ Г. Челпанова и А. Кропіуса, „Новыя идеи въ философіи“ № 9 и 16).

обладаніе предметомъ, есть результатъ особаго процесса проникновенія въ предметъ или достиженія предмета, и что внѣ этого проникновенія сознаніе есть лишь потокъ актуальныхъ переживаній, для котораго предметъ данъ только въ формѣ *x*, т. е. невѣдомаго „нѣчто", запредѣльнаго потоку переживаній. Выше мы пытались намѣтить, какъ это *x* раскрывается намъ черезъ интуицію и ея постепенное расширеніе въ *Ax*, *ABx* и т. д., т. е., какъ предметъ открываетъ намъ одно за другимъ свои содержанія. Но кромѣ этой количественной или экстенсивной своей стороны, процессъ „раскрытія" имѣетъ еще качественную или интенсивную сторону. Если представить себѣ первоначальную форму предмета, какъ *x*, въ видѣ абсолютной тьмы, то изслѣдованное нами возникновеніе и развитіе знанія представится, какъ переходъ отъ абсолютной тьмы къ освѣщенности одной, другой, третьей точки или области предмета. Но освѣщенность различается не только по широтѣ охватываемой ею площади, но и по своей силѣ или яркости: переходъ отъ тьмы къ окончательной ясности совершается черезъ сумеречную, туманную освѣщенность, въ которой очертанія предметовъ, съ одной стороны, не совершенно скрыты, т. е. не отсутствуютъ для сознанія, и, съ другой стороны, даны лишь въ безформенномъ, смутномъ, сливающемся видѣ. Таково отношеніе къ предмету, которое имѣется въ символическомъ мышленіи: сознаніе, черезъ актъ вниманія, направлено на предметъ, и потому предметъ не есть уже чистое, абсолютное *x*, а уже начинаетъ раскрываться передъ нами; но процессъ этотъ незаконченъ въ отношеніи той частной области, на которую онъ направленъ, онъ какъ бы остановился на полъ-пути, и вмѣсто яснаго различенія очертаній предмета мы имѣемъ лишь смутные намеки на эти очертанія, слѣпое чувство увѣренности, что мы стоимъ передъ истиной и что она можетъ намъ воочію открыться.

Это познавательное состояніе, въ силу своего промежуточнаго положенія между чистымъ невѣдѣніемъ и чистымъ осуществленнымъ знаніемъ имѣетъ, такимъ образомъ, двѣ стороны: по сравненію съ ясностью интуитивнаго обладанія истиной оно есть нѣчто еще незаконченное, слѣпое, безотчетное; по сравненію же съ полнымъ невѣдѣніемъ оно есть

близость къ достовѣрности, нѣкоторое положительное обладаніе (хотя и неосуществленное) знаніемъ, которое можетъ быть реализовано. Въ тѣхъ случаяхъ, когда мы впервые подходимъ къ какому-либо предмету, который еще никогда не раскрывался намъ, мы обычно сознаемъ первую сторону символическаго мышленія—т. е. его недостаточность, необходимость для достиженія истины дальнѣйшаго просвѣтленія; напротивъ, гдѣ отношеніе къ предмету намъ привычно, гдѣ мы ранѣе имѣли, хотя бы на одно мгновеніе и въ частичной формѣ, интуицію предмета, тамъ преобладаетъ въ сознаніи вторая сторона символическаго мышленія, т. е. оно сопровождается увѣренностью, что мы дѣйствительно имѣемъ черезъ него истину и по желанію можемъ ее сполна актуализовать, и лишь въ интересахъ умственной экономіи останавливаемся на полъ-пути къ ней, — подобно тому, какъ, когда мы гуляемъ въ лѣсу, намъ достаточно набрести на знакомую дорогу, чтобы знать, что мы не заблудились и при желаніи всегда можемъ воротиться домой, или какъ можно по каталогу знать составъ библіотеки, не пересматривая самихъ ея книгъ. Очевидно, что преобладающая часть того, что мы считаемъ въ себѣ подлиннымъ знаніемъ, заключается въ такомъ неосуществленномъ, но, по нашему убѣжденію, всегда легко осуществимомъ обладаніи содержаніемъ знанія. [1])

[1]) Ясно также, что область неосуществленнаго мышленія есть сфера, въ которой одной лишь возможны заблужденія. Заблужденія (какъ и фикціи, отъ которыхъ они отличаются только вѣрой въ ихъ истинность) суть утвержденія несуществующихъ въ предметѣ связей и отношеній. Но наше сознаніе не обладаетъ творческой способностью дѣйствительнаго созиданія несуществующаго, и не можетъ перескочить за предѣлы бытія (поскольку подъ бытіемъ мы не будемъ разумѣть одну лишь эмпирическую дѣйствительность). Иначе говоря: такъ какъ всякое содержаніе немыслимо внѣ связи съ всеединствомъ и, слѣдовательно, съ иными содержаніями, и конституируется впервые этой связью, то осуществленное знаніе содержаній не оставляетъ простора для произвольнаго установленія связей. Послѣднее возможно лишь тамъ, гдѣ содержаніе еще не локализовано въ всеединствѣ, т. е. гдѣ мы еще не имѣемъ актуально самого содержанія, какъ такового, а только потенціально обладаемъ имъ. Поэтому осуществить ложное или произвольное сочетаніе содержаній невозможно: его можно лишь намѣтить, задумать. Заблужденіе возможно тамъ, гдѣ есть блужданіе; и оно само

3. Этому символическому мышленію — символическому потому, что въ немъ мы имѣемъ не самъ предметъ, а только какого-либо представителя его, какой-либо слѣдъ, который намѣчаетъ путь къ нему—противостоитъ мышленіе адэкватное или осуществленное, въ которомъ предметъ съ какой-либо стороны дѣйствительно данъ или раскрытъ въ сознаніи. Если, напр., я долженъ мыслить понятіе „силлогизмъ“, то я могу, во-первыхъ, имѣть его въ неосуществленной, лишь символической (въ изложенномъ смыслѣ) формѣ. Такъ, я могу либо только сказать: „это есть что-то, относящееся къ логикѣ“, либо вообразить себѣ чувственную форму, въ которой я привыкъ встрѣчать письменное или печатное изображеніе словеснаго выраженія силлогизма (двѣ строки посылокъ — подъ ними черта — подъ ней строка вывода), либо въ какой либо иной формѣ переживать сознаніе извѣстности мнѣ этого предмета, не имѣя однако его самого; и это состояніе недостигнутости самого предмета будетъ сопровождаться большимъ или меньшимъ чувствомъ увѣренности, что, если я напрягу вниманіе и „поразмыслю“, я отъ этихъ замѣстителей могу дойти до самого предмета, о которомъ идетъ рѣчь. Во-вторыхъ, я могу дѣйствительно знать или понимать, что такое есть силлогизмъ, т. е. въ осуществленномъ, сполна постигнутомъ видѣ обладать опредѣленіемъ силлогизма, напр. усматривать природу логической связи, при извѣстныхъ условіяхъ соединяющую два сужденія въ новое сужденіе и т. п. И тѣмъ не менѣе, это познавательное состояніе, будучи осуществленнымъ мышленіемъ, — въ качествѣ мышленія вообще, т. е. въ качествѣ обладанія отвлеченнымъ знаніемъ, въ извѣстномъ отношеніи тоже остается символическимъ. Въ самомъ дѣлѣ, я не могу законченно, сполна обладать предметомъ, который я разумѣю въ понятіи „силлогизмъ“, не обладая также всѣмъ, что есть его условіе и въ связи съ чѣмъ онъ только и мыслимъ. Чтобы подлинно знать, что такое есть силлогизмъ,

---

есть только блужданіе во тьмѣ, неосуществимыя попытки найти пути отъ символовъ къ предметамъ тамъ, гдѣ этихъ путей нѣтъ. Сущность заблужденій (какъ и фикцій и допущеній), какъ явленій неосуществленнаго мышленія, въ общихъ чертахъ ясно и убѣдительно раскрыта уже Спинозой (въ Tract. de intell. emend.).

я долженъ столь же подлинно знать, что такое есть напр. сужденіе, логическая связь, понятіе, я долженъ, слѣдовательно, понимать, напр., отличіе логической связи отъ реальной, знать отношеніе силлогизма къ другимъ формамъ умозаключеній, отношеніе сужденія къ умозаключенію, знать сущность опосредствованнаго знанія, а тѣмъ самымъ знанія вообще и т. д.; т. е. чтобы обладать тѣмъ частнымъ предметомъ, который я называю силлогизмомъ, я долженъ обладать всей сферой логическихъ отношеній и понятій вообще, а тѣмъ самымъ и знать отношеніе этой сферы къ другимъ областямъ бытія. Но очевидно, вѣдь, что это многообразіе можетъ быть охвачено лишь послѣдовательнымъ передвиженіемъ вниманія и что во всякій отдѣльный моментъ намъ предстоитъ актуально только какая-либо его часть. Если бы эта часть имѣла бытіе въ самой себѣ, т. е. если бы смыслъ ея сполна могъ быть осуществленъ внѣ отношенія къ иному, то мы могли бы имѣть полную, т. е. подлинную интуицію части бытія; но такъ какъ всякая частная область раскрывается намъ, какъ мы видѣли, лишь въ своей связи со всѣмъ инымъ, въ конечномъ итогѣ, съ всеединствомъ въ цѣломъ, то всякое частное знаніе есть, тѣмъ самымъ, знаніе частичное, т. е. неосуществленное. Частная точка бытія, освѣщенная сама по себѣ достаточно ярко, чтобы актуально присутствовать у насъ и быть въ нашемъ обладаніи, не только окружена вообще темной или лишь смутно вырисовывающей, полуосвѣщенной сферой, но эта смутность, окружающая ее извнѣ, до извѣстной степени какъ бы отражается и на ней самой. Наглядная иллюстрація поможетъ уяснить это отношеніе. Такъ, для того, чтобы увидать ландшафтъ, т. е. воспринять очертанія отдѣльныхъ его частей на почвѣ цѣлаго, недостаточно маленькаго фонаря, съ помощью котораго мы можемъ бросать свѣтъ на отдѣльныя его части, а нужно именно сразу увидать части въ цѣломъ; такъ что, несмотря на возможность освѣтить одну за другой всѣ эти части, сознаніе этихъ частей въ ихъ значеніи для ландшафта остается все же лишь догадкой, а не созерцаніемъ, т. е. не актуальнымъ обладаніемъ. Выражая это въ принятыхъ нами логическихъ символахъ, мы должны сказать: во всякомъ актуализованномъ знаніи частнаго пред-

мета сохраняется все же моментъ x, т. е. предмета, какъ неизвѣстнаго, и знаемое содержаніе мыслится въ отношеніи этого x, которое, однако, должно было бы быть раскрытымъ, для того, чтобы содержаніе стало всецѣло актуализованнымъ. Это выражается въ природѣ знанія, какъ сужденія. Всякому знанію присуща двойственность между предметомъ и содержаніемъ, въ силу которой оно сводимо къ формулѣ „x есть A“ При этомъ эта двойственность выражаетъ не только этапы процесса познаванія, т. е. означаетъ не только то, что мы переходимъ отъ x къ A, отъ незнанія къ знанію, но и составъ осуществленнаго знанія. Въ знаніи „x есть A“ x не утрачивается, не становится ненужной, уже покинутой или преодолѣнной позиціей, а сохраняется, какъ необходимый моментъ, въ отношеніи котораго мыслится A; „x есть A“ равносильно „x есть Ax“. Иначе говоря, содержаніе A, отвлеченное отъ x, есть только замѣститель Ax—содержанія, мыслимаго укорененнымъ въ предметѣ и осуществляющимъ свой подлинный смыслъ лишь въ единствѣ съ предметомъ, т. е. съ еще нераскрытыми сторонами бытія. Эти дальнѣйшія стороны, черезъ связь съ которыми впервые сполна осуществляется смыслъ A, мыслятся въ Ax (т. е. въ сужденіи „x есть A“), какъ могущія быть реализованными, какъ полнота, которая таится въ A и можетъ быть раскрыта въ его опредѣленіи, т. е. онѣ мыслятся именно символически, потенціально; и такъ какъ A осуществимо только вмѣстѣ съ ними, то онѣ, такъ сказать, заражаютъ A своей потенціальностью.

Такимъ образомъ, сохраняя различіе между символическимъ мышленіемъ (въ которомъ еще никакое содержаніе, никакая часть не выдѣлена актуально изъ x, а все какъ бы погружено еще въ болѣе или менѣе непроницаемый туманъ неизвѣстности, и туманъ этотъ отличается отъ тьмы полной неизвѣстности только тѣмъ, что мы начинаемъ сознавать въ немъ или за нимъ смутныя очертанія содержаній) и мышленіемъ осуществленнымъ,—въ которомъ часть предмета уже предстоитъ намъ вполнѣ освѣщенной, и лишь сливается съ другими, еще не вырисовавшимися его частями,—мы должны вмѣстѣ[1] съ тѣмъ признать, что въ силу единства частнаго съ цѣлымъ такое осуществленное мышленіе не только со-

путствуется мышленіемъ символическимъ иныхъ содержаній, но и образуетъ съ послѣднимъ нераздѣлимое единство, благодаря которому всякое знаніе частнаго содержанія остается не сполна осуществленнымъ и заключаетъ въ себѣ моментъ незавершенности, т. е. символичности. Различіе между первымъ и вторымъ типомъ мышленія состоитъ лишь въ томъ, что въ первомъ случаѣ символомъ подлиннаго знанія служитъ нѣчто, что само по себѣ не содержитъ никакого знанія (а есть лишь какое-либо переживаніе, сопутствуемое слѣпымъ чувствомъ его смысла, т. е. пути отъ него къ содержанію знанія), во второмъ же случаѣ символомъ подлиннаго знанія служитъ незавершенное начало этого знанія.

Быть можетъ, возразятъ: содержаніе *A*, мыслимое въ сужденіи „*x* есть *A*“, можетъ означать не только *Ax*, т. е. актуализованное частное содержаніе на почвѣ болѣе или менѣе смутныхъ, непроясненныхъ, символически намѣченныхъ содержаній, но и *Abcd*, т. е. часть на почвѣ адэкватно мыслимой системы цѣлаго; и въ этомъ случаѣ мы будемъ имѣть подлинно-интуитивное знаніе опредѣленности *A*. Имѣя полноту цѣлаго *Abcd*, мы вмѣстѣ съ нимъ и на почвѣ его имѣемъ и всѣ его частныя содержанія: *A* мыслится при этомъ, какъ неотдѣлимая часть *Abcd*, т. е. непосредственно и непрерывно слитая съ фономъ того иного содержанія *bcd*, въ связи съ которымъ актуально осуществляется его смыслъ.—Мы отнюдь не отрицаемъ, что сужденіе „*x* есть *A*“ (или синтетическое сужденіе „*A* есть *B*“, равнозначное сужденіе „*x* есть *AB*“) можетъ мыслиться на почвѣ актуальной интуиціи, объемлющей полноту цѣлаго, т. е. на почвѣ интуиціи *abcd*. Напротивъ, выше мы старались показать, что именно интуиція частной системы во всей ея полнотѣ и на почвѣ системы всеединства, какъ цѣлаго, есть единственное условіе достовѣрнаго знанія любого частнаго содержанія; и въ той мѣрѣ, въ какой мы вправѣ приписать хотя нѣкоторымъ содержаніямъ нашего знанія полную достовѣрность, мы обязаны признать наличность обосновывающей ея интуиціи цѣлаго Но весь вопросъ въ томъ, каково отношеніе сужденія, выдѣляющаго частную опредѣленность или отдѣльную связь опредѣленностей, къ интуи-

ціи цѣлаго, т. е., что̀ изъ этой интуиціи сохраняется въ самомъ сужденіи.

Встанемъ на точку зрѣнія обладанія совершенной, т. е. сполна осуществленной интуиціей и спросимъ себя, какой смыслъ съ этой точки зрѣнія имѣетъ сужденіе „x есть A“. Очевидно оно значитъ: „x, раскрывшись, какъ $abcd$, тѣмъ самымъ, обнаруживаетъ въ себѣ отдѣльное частное содержаніе A“. Другими словами, мы имѣемъ въ этомъ сужденіи двѣ части или два момента, какъ бы два этапа въ переходѣ отъ x къ A: „x есть $abcd$“ и „$abcd$ есть A“. Смыслъ первой части ясенъ самъ собою: онъ означаетъ переходъ отъ предмета въ состояніи невѣдомости къ предмету раскрытому, къ интуиціи цѣлостнаго содержанія предмета. Но какое значеніе имѣетъ второй этапъ пути? Отчего, собственно, мы не можемъ остановиться на первомъ итогѣ, и для чего намъ нуженъ, что̀ прибавляетъ къ нашему знанію второй этапъ пути? Очевидно, что въ лицѣ $abcd$, какъ полноты мыслимаго содержанія предмета, дано, въ смыслѣ содержательности или матеріальной полноты, высшее, чего мы можемъ достигнуть; переходъ отъ $abcd$ къ A въ этомъ отношеніи не обогащаетъ, а обѣдняетъ знаніе. Быть можетъ, скажутъ: здѣсь нѣтъ никакого перехода отъ большаго къ меньшему, никакого обѣднѣнія знанія; въ сужденіи „$abcd$ есть A“ сознается именно само $abcd$ во всей своей полнотѣ, но только со стороны A. Но весь вопросъ въ томъ и заключается, что значитъ сознаніе $abcd$ „со стороны A.“ Если бы сужденіе „$abcd$ есть A“ было просто тождественно интуитивному обладанію самимъ $abcd$, т. е. утверждало бы только наличность самого своего предмета $abcd$, то мы должны были бы придти къ нелѣпому выводу, что напр. сужденія „x есть A“ и „x есть B“, въ случаѣ, если они опираются на интуицію $abcd$, тождественны между собою, такъ какъ и A, и B содержатся въ единствѣ $abcd$, и, слѣдовательно, въ ихъ лицѣ оба раза мыслилось бы одно и то же. Очевидно, въ сужденіи „$abcd$ есть A“ предметъ интуиціи подвергается какому-то видоизмѣненію, и такъ какъ это видоизмѣненіе ничего не мѣняетъ въ предметномъ содержаніи интуиціи (ибо въ $abcd$ уже заключено A), то оно можетъ быть только измѣненіемъ количественнымъ. Но количественное измѣне-

ніе, которое въ данномъ случаѣ можетъ быть только уменьшеніемъ, т. е., обѣднѣніемъ, было бы совершенно безсмысленно, если бы дѣло ограничивалось только имъ, какъ таковымъ. Оно пріобрѣтаетъ смыслъ, только какъ слѣдствіе нѣкотораго формальнаго видоизмѣненія. А именно, *abcd*, разсматриваемое со стороны заключеннаго въ немъ *A*, преобразуется, изъ чистаго или сплошного единства, въ отдѣльную опредѣленность на почвѣ единства остального. Сущность этого преобразованія намъ извѣстна: имѣть опредѣленность *A* значитъ единство предмета разсматривать, какъ $(A + \text{non-}A)$, ибо опредѣленность *A* создается именно черезъ полаганіе его отношенія къ non-*A*, т. е. черезъ усмотрѣніе его на почвѣ единства $(A + \text{non-}A)$. Такимъ образомъ, въ сужденіи „*abcd* есть *A*“ дано преобразованіе *abcd* въ $(A + \text{non-}A)$; но non-*A* есть содержаніе, опредѣленное только своимъ отношеніемъ къ *A*; оно есть *x* въ его отношеніи къ *A*. И, такимъ образомъ, сужденіе „*abcd* есть *A*“ есть преобразованіе *abcd* въ *Ax*, т. е. въ единство *A* со всѣмъ „инымъ“, мыслимымъ не со стороны своего положительнаго содержанія, а только со стороны своей роли, какъ необходимой почвы или фона для *A*,—иначе говоря, съ „инымъ“, мыслимымъ, какъ таковое, т. е. исчерпывающимъ свой смыслъ своей ролью члена отношенія, необходимаго для конституированія опредѣленности *A*. Другими словами, поскольку мы мыслимъ отдѣльную опредѣленность *A*, мы самой сущностью опредѣленности, какъ таковой, вынуждены мыслить окружающее и связанное съ ней иное содержаніе въ формѣ *x*, т. е. какъ нѣчто лишь символически намѣченное, а не осуществленное. Такимъ образомъ, знаніе опредѣленностей или отвлеченное знаніе опирается, правда, на интуицію всеединства, но не тождественно самой интуиціи и поэтому, такъ сказать, въ моментъ своего осуществленія вытѣсняетъ ее и замѣщаетъ собою, въ извѣстномъ смыслѣ возвращая сознаніе назадъ къ его исходной точкѣ, къ предмету, какъ *x*, уже преодолѣнному въ интуиціи.

Но для чего, въ такомъ случаѣ, нужно отвлеченное знаніе наряду съ интуиціей, если оно есть только регрессъ, шагъ назадъ, по сравненію съ ней? Отвѣтъ на этотъ вопросъ уяснится самъ собою, если мы конкретно представимъ себѣ

сущность различія между интуиціей и отвлеченнымъ знаніемъ. Когда мы созерцаемъ адэкватно, т. е. на почвѣ осуществленной интуиціи, какой-либо частный предметъ, то намъ, очевидно, недостаточно какъ бы единымъ умственнымъ взоромъ окинуть всю полноту системы цѣлаго, въ связи съ которой сполна уясняется содержаніе даннаго предмета; намъ необходимо, кромѣ того, прослѣдить поочередно каждый членъ мыслимаго многообразія въ отдѣльности. Такъ—возвращаясь къ разсмотрѣнному выше примѣру—для того, чтобы подлинно постигнуть сущность „силлогизма“, нужно прежде всего интуитивно сознать, какъ единство, систему логики въ цѣломъ, т. е. единство всѣхъ многообразныхъ соотношеній, черезъ связь съ которыми осуществляется значеніе понятія силлогизмъ; но этого мало: осознавъ это единство, мы должны затѣмъ остановиться на каждомъ его членѣ въ отдѣльности и послѣдовательно перебрать ихъ всѣ черезъ посредство ряда отдѣльныхъ сужденій, и лишь въ системѣ всѣхъ этихъ сужденій мы имѣемъ подлинный осуществленный смыслъ изслѣдуемаго понятія. Для чего нужно это повторное обладаніе многообразіемъ въ формѣ расчлененнаго, разложеннаго на отдѣльные члены множества, когда то же самое многообразіе уже имѣется интуитивно въ непосредственной связи съ единствомъ цѣлаго, на почвѣ котораго оно непосредственно дано? Отвѣтъ ясенъ самъ собою: природа отвлеченнаго знанія такова, что всякій мыслимый предметъ является въ немъ замкнутой опредѣленностью; а это значитъ: онъ становится единымъ въ себѣ и отличнымъ отъ „иного“ содержаніемъ, нѣкоторымъ цѣлостнымъ, простымъ *A*, которое конституировано отличіемъ отъ non-*A*. Благодаря этому всякій предметъ, въ данный моментъ созерцаемый, предстоитъ, какъ единство, и многообразіе можетъ быть прослѣжено только послѣдовательнымъ рядомъ отдѣльныхъ актовъ вниманія. Отвлеченное знаніе многообразія осуществимо лишь черезъ дискурсивность, т. е. черезъ послѣдовательное прохожденіе членовъ многообразія. Въ силу этого свойства отвлеченнаго знанія содержаніе интуиціи, въ которомъ непосредственно дано единство многообразія, грозитъ всегда утратить для насъ моментъ многообразія и слиться для насъ въ сплошное без-

различное извнутри единство опредѣленности. Возвращаемся опять къ нашему примѣру: интуитивная форма, въ которой намъ предстоитъ область логики, какъ единой системы многообразія, и обладаніе которой необходимо для достовѣрнаго и точнаго знанія подчиненныхъ этой области частныхъ содержаній—эта интуитивная форма, какъ только мы сосредоточимъ вниманіе на этой области и захотимъ, такъ сказать, подлинно овладѣть ею, усвоить ее, подчинить ее нашей мысли, исчезаетъ, смѣняясь понятіемъ, въ которомъ „логика“ предстоитъ намъ, какъ сплошное единство, т. е. какъ то „общее“, что присуще всѣмъ отдѣльнымъ логическимъ содержаніямъ и въ своей общей безразличной природѣ опредѣлено лишь отношеніемъ къ инымъ областямъ. Лишь сосредоточивъ вниманіе на частныхъ содержаніяхъ въ отдѣльности, мы можемъ, руководясь какъ бы воспоминаніемъ объ исчезнувшей интуиціи, по очереди, членъ за членомъ, возсоздать въ послѣдовательномъ движеніи ея многообразіе. Благодаря этому цѣлостное содержаніе интуиціи *abcd*, или интуитивное обладаніе предметомъ, необходимо должно сопровождаться рядомъ частныхъ интуицій *Ax*, *Bx* и т. д., которыя, каждая въ отдѣльности и всѣ вмѣстѣ, какъ послѣдовательные члены ряда, образуютъ природу осуществленнаго, т. е. основаннаго на интуиціи, отвлеченнаго знанія и выражаются въ рядѣ сужденій „*x* есть *A*“, „*Ax* есть *B*“ и т. д. (или же въ умозаключеніи: *x* есть *A*, *Ax* есть *B*, слѣдовательно *x* есть *B*, и т. п.).

4. Но какимъ образомъ, въ такомъ случаѣ, возможна сама интуиція всеединства, интуиція единства многообразія, которая есть какъ бы нарушеніе самого закона опредѣленности, конституирующаго сущность нашей мысли? Прежде всего, здѣсь слѣдуетъ говорить, конечно, не о „нарушеніи“ закона опредѣленности, а о его преодолѣніи, т. е. о восхожденіи къ такой области, въ которой онъ уже не имѣетъ силы. Законъ опредѣленности „нарушается“ лишь въ предѣлахъ самого отвлеченнаго знанія—въ тѣхъ случаяхъ, когда, благодаря неосуществленномому, символическому (въ узкомъ смыслѣ слова) мышленію въ мысль вкрадывается неотчетливость, въ силу которой *A* смѣшивается съ non-*A*, или произвольно перемѣщаются границы, отдѣляющія *A* отъ non-*A*. Гдѣ же мы имѣемъ дѣло съ непрерывностью, которая,

какъ было указано, является условіемъ возможности отдѣльной опредѣленности (ибо A возможно лишь черезъ отношеніе къ non-A на почвѣ единства $A + \text{non-}A$), тамъ нѣтъ мѣста для примѣненія закона опредѣленности. По существу на этотъ вопросъ нѣтъ и не можетъ быть иного отвѣта, кромѣ ссылки на непосредственный опытъ мысли, въ которомъ дана эта интуиція. Въ лицѣ интуиціи всеединства мы имѣемъ дѣло съ дѣйствительнымъ преодолѣніемъ обычныхъ, такъ сказать, нормальныхъ условій мышленія.—что, конечно, не значитъ, что она есть какая-либо „ненормальность“. Это есть подъемъ сознанія на высоту, на которой оно не можетъ длительно пребывать, а которой можетъ достигать лишь на мгновенія, чтобы потомъ, спустившись въ нормальную сферу дискурсивности, обладать въ формѣ отвлеченнаго знанія уловленнымъ и хранящимся въ воспоминаніи содержаніемъ интуиціи. Исключительность этого познавательнаго отношенія ясно обнаруживается въ его психологической природѣ, напр. въ томъ, что оно далеко не въ такой мѣрѣ доступно сознательному управленію, т. е. подчинено вниманію, руководимому волей, какъ обычная форма познанія. Усиленнымъ напряженіемъ вниманія можно многое уяснить, т. е. достигнуть большой ясности и точности понятій, но лишь при условіи, что этому уже предшествовало подлинное, творческое, т. е. интуитивное проникновеніе въ мыслимое содержаніе; само же это проникновеніе имѣетъ форму внезапнаго „просвѣтлѣнія“, какъ бы неожиданнаго „дара свыше“, достиженію котораго, правда, часто содѣйствуетъ напряженіе вниманія, но не въ формѣ непосредственнаго, сознательнаго осуществленія поставленной цѣли, а въ формѣ такого воздѣйствія на сознаніе, которое создаетъ въ немъ условія, благопріятныя для этого пріобщенія истины (часто, впрочемъ—и это есть даже преобладающій случай— сознательныя усилія здѣсь ни къ чему не приводятъ, а истина раскрывается внезапно, когда мы перестали къ ней стремиться, причемъ остается неяснымъ, въ какой мѣрѣ мы можемъ отнести этотъ результатъ на счетъ предшествовавшихъ усилій). Вся эта довольно общеизвѣстная психологическая сторона интуиціи, т. е. условія и формы ея возникновенія въ сознаніи, насъ здѣсь не касается. Но если всмотрѣться въ

содержаніе ея, вѣрнѣе сказать, если уловить, не всматриваясь анализирующимъ вниманіемъ, что намъ дано въ самый моментъ, когда мы испытываемъ такое „просвѣтлѣніе", то мы убѣдимся, что мы, на краткое мгновеніе, имѣемъ тогда передъ собой въ единомъ познавательномъ актѣ и, слѣдовательно, какъ единство, безконечное многообразіе, и что воспоминаніе о немъ, т. е. позднѣйшее, такъ сказать, затемненное, вновь потенціализованное обладаніе этимъ единствомъ многообразія служитъ намъ затѣмъ руководящей нитью въ построеніи системы отвлеченныхъ опредѣленностей [1]). Въ этомъ смыслѣ платоново опредѣленіе знанія, какъ воспоминанія,—въ особенности представленное въ „Федрѣ" миѳологическое описаніе, какъ смертныя души въ своемъ движеніи въ небесной области на краткое мгновеніе выдвигаютъ „головы" „за предѣлы неба", въ „наднебесное мѣсто", улавливаютъ болѣе или менѣе полно видъ идеальнаго міра и затѣмъ живутъ воспоминаніями о немъ—содержитъ въ миѳической оболочкѣ вполнѣ точное психологическое и логическое уясненіе природы интуиціи.

Въ самомъ психологическомъ фактѣ существованія такого познавательнаго состоянія врядъ ли возможны вообще разногласія — настолько онъ многократно засвидѣтельствованъ не только всѣми художниками и религіозными мыслителями, но и множествомъ творческихъ умовъ въ области научнаго знанія, и такъ легко его подмѣтить въ самихъ себѣ, если только разъ обратить на него вниманіе. Разногласія вызываетъ лишь оцѣнка его познавательнаго значенія. Часто интуицію признаютъ лишь „догадкой", т.-е. считаютъ за особое состояніе символическаго мышленія, состояніе, въ которомъ улавливается сразу многообразіе содержаній, но которое не равносильно обладанію самими этими содержаніями, а есть лишь еще неоправданное допущеніе о предметѣ. Всѣ развитыя выше соображенія не допускаютъ такого отожествленія интуиціи съ „догадкой".

Мы оставляемъ въ сторонѣ вопросъ объ условіяхъ возможности „догадокъ"; для насъ достаточно того, что до-

[1]) Превосходное описаніе сущности интуиціи дано въ извѣстной рѣчи Бергсона „О сущности философской интуиціи", по-русски въ вып. 1 „Новыхъ идей въ философіи".

гадка (поскольку она оправдывается) есть предвосхищеніе содержанія предмета въ состояніи необладанія предметомъ, тогда какъ возможность знанія требуетъ подлиннаго обладанія предметомъ, которое дано лишь въ интуиціи. При воспроизведеніи интуиціи въ содержаніи сужденія, т.-е. отвлеченнаго знанія, не исключена, конечно, возможность заблужденій, такъ какъ мы руководимся въ немъ лишь воспоминаніемъ осуществленной и уже прошедшей интуиціи; но интуиція, какъ таковая, по самому понятію своему безошибочна, есть созерцательное обладаніе самимъ предметомъ и такъ же отличается отъ догадки, какъ видѣніе вещей при ясномъ свѣтѣ отличается отъ оріентировки наощупь въ темнотѣ. Поэтому на вопросъ о критеріи подлинной интуиціи, т.-е. о томъ, какъ намъ узнать, гдѣ мы дѣйствительно обладаемъ предметомъ и гдѣ имѣемъ лишь догадку о немъ, можно дать лишь отвѣтъ, который давно уже далъ Спиноза: „подобно тому, какъ свѣтъ дѣлаетъ яснымъ и себя, и темноту, такъ и истина есть показатель и самой себя, и заблужденія“[1]).

На гораздо большія трудности наталкивается, и потому большихъ разъясненій требуетъ изложенное выше ученіе о неадэкватности содержанія отвлеченнаго знанія цѣлостному предмету, какъ онъ данъ въ интуиціи. Въ какомъ смыслѣ можно здѣсь говорить о неадэкватности?

Что по своему качественному матеріалу содержаніе знанія не „выдумывается“ нами, не есть „продуктъ нашей мысли“, а есть именно содержаніе самого предмета—это было нами установлено въ первой части нашего изслѣдованія, какъ самоочевидное условіе возможности знанія, и мы, конечно, не хотимъ здѣсь посягать на этотъ выводъ. Для того, чтобы понять смыслъ указанной нами „неадэкватности“, надо вспомнить намѣченное выше (гл. VI) понятіе металогическаго сходства между отдѣльными опредѣленностями и самимъ всеединствомъ. Это сходство есть вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ было указано, и несходство (см. выше, стр. 237 прим.); не будучи логическимъ различіемъ, оно вмѣстѣ съ тѣмъ не есть и тождество. Поэтому, какъ мы видѣли, знаніе не просто

[1]) Ethica, II prop. 43 schol.

повторяетъ содержаніе самого предмета, а перелагаетъ его на свой языкъ. Этимъ намѣченъ совершенно своеобразный характеръ неадэкватности отвлеченнаго знанія. Въ немъ мы черезъ совокупность опредѣленностей и ихъ систематическую связь по частямъ, въ послѣдовательномъ движеніи отъ „одного“ къ „другому“, возсоздаемъ то, что само по себѣ есть единство, и что мы имѣемъ въ интуиціи, какъ единство неисчерпаемаго многообразія. Это необходимое преобразованіе цѣльнаго знанія въ знаніе раздробленное — знанія самого предмета въ смыслѣ непосредственнаго обладанія имъ самимъ въ знаніе о предметѣ[1])—есть не только количественное или формальное измѣненіе. Это есть вмѣстѣ съ тѣмъ своеобразное качественное измѣненіе — правда, не измѣненіе матеріально-предметнаго качества содержанія, которое означало бы просто заблужденіе, т. е. подмѣну подлиннаго содержанія предмета вымышленнымъ, несуществующимъ содержаніемъ,— а измѣненіе качества мыслимаго въ смыслѣ его значительности, или въ смыслѣ единства впечатлѣнія, образующаго непосредственно его сущность для насъ. Когда мы сравниваемъ „самъ предметъ“, какъ онъ данъ намъ въ интуиціи, со всѣмъ содержаніемъ, которое мы можемъ, въ формѣ опредѣленностей и ихъ связей, высказать въ отвлеченномъ знаніи о немъ, то мы непосредственно сознаемъ, что содержаніе это одновременно и совпадаетъ, и не совпадаетъ съ самимъ предметомъ. По сравненію съ послѣднимъ оно есть, какъ говорится, „то, да не то“. Это выраженіе имѣетъ для насъ вполнѣ опредѣленный и изъяснимый смыслъ, который ясенъ изъ всего вышеизложеннаго. Содержаніе отвлеченнаго знанія есть, съ одной стороны, содержаніе самого предмета, ибо въ содержаніи предмета ничто не мѣняется изъ-за того, что мы мыслимъ его изолированно, какъ опредѣленность, выдѣленную изъ всего иного. Напротивъ, законъ опредѣленности непосредственно утверждаетъ, что A есть всегда A, т.-е., что каждый признакъ имѣетъ самъ по себѣ абсолютно-опредѣленное и тождественное себѣ содержаніе,—все равно, мыслится ли онъ обособленно или какъ часть болѣе сложнаго цѣлаго,

[1]) Заимствуемъ эту терминологію у Лотце, который отличаетъ cognitio rei отъ cognitio circa rem.

въ которомъ онъ содержится. Этотъ законъ, такимъ образомъ, обезпечиваетъ намъ, что производимый нами анализъ ничего не измѣняетъ въ объектѣ, не прибавляетъ къ нему ничего субъективнаго и, съ другой стороны, ничего не уничтожаетъ въ немъ, а точно воспроизводитъ его собственную природу. Мысленно обособляя какой-либо признакъ *A* въ составѣ сложнаго цѣлаго *abc* и впредь отчетливо распознавая его въ послѣднемъ, мы хотя и совершаемъ нѣкоторую умственную операцію надъ объектомъ, но именно такую, которая касается не самого объекта, а только нашего познавательнаго отношенія къ нему, и лишь уясняетъ намъ то, что содержалось въ объектѣ до всякаго анализа. Мы, конечно, уничтожаемъ этимъ актомъ тотъ комплексъ, какимъ представлялся намъ объектъ до анализа, и замѣняемъ его синтезомъ логически расчлененныхъ элементовъ; мы какъ бы раздѣляемъ нѣкоторое единство на части и снова складываемъ его изъ нихъ, при чемъ въ этомъ процессѣ намъ впервые уясняется механизмъ этого единства. Но такъ какъ, согласно закону опредѣленности, природа каждой такой части тождественна самой себѣ, т.-е. независима отъ сочетаній, въ которыя она вступаетъ съ чѣмъ-либо инымъ, то конечный продуктъ этой операціи—единство содержанія, различенное и состоящее изъ отдѣльныхъ частей—должно быть также тождественно самому себѣ.[1]). Съ другой стороны, однако, это тождество между суммой частныхъ содержаній и ихъ единствомъ въ предметѣ имѣетъ силу лишь постольку, поскольку сохраняетъ силу самъ законъ опредѣленности. Мы видѣли, однако, что сфера дѣйствія этого закона предполагаетъ надъ собой, въ качествѣ своего источника, иную сферу—сферу единства противоположнаго,—въ которой этотъ законъ уже не имѣетъ силы. Въ связи съ этимъ намъ уяснилось, что цѣлое, какъ единство многообразія, не можетъ быть при-

[1]) Высказанное здѣсь, какъ и дальнѣйшее, представляетъ отчасти дословное повтореніе сказаннаго нами въ статьѣ „Къ теоріи конкретнаго познанія“ (Философскій сборникъ въ честь Л. М. Лопатина, Москва 1912). Мы должны впрочемъ оговориться, что не считаемъ себя связанными всѣми мыслями, развитыми въ указанной статьѣ, которая заключала лишь предварительный набросокъ идей, болѣе полно и точно уяснившихся намъ позднѣе.

знано тождественнымъ совокупности своихъ частей, а есть неразложимое единство, нѣкоторое простое „нѣчто“, которое, правда, внутри себя ведетъ къ своимъ частямъ, содержитъ ихъ въ себѣ и въ этомъ смыслѣ стоитъ къ нимъ не въ отношеніи исключенія, какъ *A* къ non-*A*, но вмѣстѣ съ тѣмъ не стоитъ къ нимъ и въ отношеніи тождества. Всякое единство многообразія, въ качествѣ единства, имѣетъ, такимъ образамъ, свой особый смыслъ, который утрачивается при разложеніи на части и послѣдовательномъ сложеніи его по частямъ, подобно тому, какъ химическая смѣсь имѣетъ качества, отличныя отъ качествъ не только каждаго изъ ея элементовъ въ отдѣльности, но и всѣхъ ихъ вмѣстѣ взятыхъ, какъ множества отдѣльныхъ элементовъ.

Специфическое качество, принадлежащее единству, какъ таковому, тѣмъ самымъ утрачивается при обозрѣніи этого единства, т. е. при отношеніи къ нему, какъ къ множеству. Часть цѣлаго, поскольку она мыслится въ самомъ цѣломъ, т. е. какъ неотъемлемый моментъ послѣдняго и въ неразрывной связи съ нимъ, соучаствуетъ въ качествѣ цѣлаго; тогда какъ изолированное разсмотрѣніе этой части, при которомъ полнота отношенія къ цѣлому болѣе или менѣе исчезаетъ или присутствуетъ только потенціально, уничтожаетъ эту сторону части, состоящую въ ея единеніи съ цѣлымъ и его качествомъ. Благодаря этому отвлеченное знаніе, оперирующее съ отдѣльными опредѣленностями и обозрѣвающее комплексъ *abc* только, какъ синтезъ отдѣльныхъ *Ax*, *Bx*, *Cx*, т. е какъ синтезъ частей, мыслимыхъ не въ связи съ положительнымъ содержаніемъ другихъ частей, а только въ связи съ неопредѣленнымъ (потенціальнымъ) „инымъ“, необходимо означаетъ качественное обѣднѣніе самого предмета, связано съ утратой невыразимаго качества цѣлостности или жизненности, присущаго самому предмету. Въ силу этого, прежде всего, всякое отдѣльное сужденіе, въ которомъ изъ всей полноты предмета актуально выдвинута лишь одна или двѣ стороны его, выражаетъ не только меньше того, что оно „подразумѣваетъ“ въ самомъ предметѣ, но и — тѣмъ самымъ — нѣчто иное, чѣмъ природа самого предмета, ибо въ немъ какъ бы испаряется ароматъ живой полноты, присущій предмету. Поэтому всякое сужде-

ніе, поскольку упускается изъ виду эта его необходимая неадэкватность предмету, и высказанное въ немъ обособленное содержаніе смѣшивается съ подлинной природой его предмета, оказывается прямо ложнымъ—ложнымъ, конечно, не въ томъ обычномъ смыслѣ, въ которомъ ложность сужденія равнозначна истинности противорѣчащаго ему сужденія, а въ томъ смыслѣ, въ которомъ ложность равносильна односторонности, упрощенности, неполнотѣ, или — на точномъ логическомъ языкѣ — въ томъ смыслѣ, въ которомъ истина заключается въ совмѣщеніи противоположныхъ опредѣленій. Если сужденіе „x есть A“ разсматривается, какъ адэкватное выраженіе природы x, такъ что наряду съ нимъ считается недопустимымъ сужденіе „x есть non-A“ (недопустимымъ вообще, а не въ опредѣленномъ частномъ отношеніи, ибо поскольку x есть A, оно очевидно не есть non-A), то оно становится въ этомъ смыслѣ ложнымъ. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ это ясно само собою и всѣми признано. Такъ, если мы считаемъ возможнымъ охарактеризовать нравственную природу человѣка какимъ-либо однимъ или немногими опредѣленіями, напр. въ сужденіи „этотъ человѣкъ — золъ“ или „этотъ человѣкъ — добръ“ видимъ исчерпывающее выраженіе природы человѣка, то мы всегда заблуждаемся. Извѣстна фальшь тенденціозныхъ описаній, дѣлящихъ людей на героевъ и изверговъ, и еще болѣе невыносимая фальшь соотвѣтствующаго практическаго отношенія къ людямъ, въ которомъ живое чувство правды замѣнено неподвижными, схематическими убѣжденіями, и человѣкъ вмѣсто сложности и взаимоограничивающей связи многообразныхъ чертъ, присущихъ жизни, видитъ въ жизни только немногія, обособленныя, рѣзко противорѣчащія другъ другу опредѣленія.

Могло бы показаться, что это непримѣнимо къ другимъ случаямъ, именно тамъ, гдѣ сужденіе имѣетъ своимъ предметомъ не конкретное, а именно отвлеченныя стороны бытія, какъ таковыя, что, напр. сужденіе „злость есть порокъ“ можетъ имѣть значеніе абсолютной истины, которое не присуще сужденіямъ о конкретныхъ предметахъ. Однако во всякомъ предметѣ заключена полнота опредѣленій, неисчерпаемая какой-либо одной стороной; и сужденію „злость есть порокъ“ можетъ

быть противопоставлены, напр. сужденія, что злость есть выраженіе нѣкоторой энергіи жизни, или что она часто бываетъ лишь искаженной формой благородныхъ влеченій и т. п. И даже такія сужденія, какъ „сумма угловъ треугольника равняется двумъ прямымъ“, или „$1 + 1 = 2$“ не составляютъ въ этомъ отношеніи исключенія. Сколь бы достовѣрны они ни были, они суть лишь неполныя выраженія природы тѣхъ геометрическихъ и математическихъ объектовъ, на которые они направлены. Подлинный смыслъ всякаго частнаго опредѣленія раскрывается именно въ той полнотѣ иныхъ опредѣленій, съ которыми оно связано и которыя, слѣдовательно, подразумѣваются въ немъ, но остаются невыраженными актуально; поэтому истинный смыслъ сужденіе пріобрѣтаетъ лишь, поскольку оно мыслится, какъ членъ цѣлостной системы, т. е. именно на почвѣ цѣлостнаго содержанія предмета. Быть можетъ, скажутъ, что если отдѣльное сужденіе въ указанномъ смыслѣ всегда неадэкватно, то въ системѣ сужденій, объемлющихъ совмѣстно всю сферу предмета, мы достигаемъ въ этомъ смыслѣ адэкватнаго знанія. И, конечно, поскольку мы мыслимъ эту систему, какъ единство, мы имѣемъ въ ней адэкватное выраженіе предмета. Но не говоря уже о томъ, что такимъ адэкватнымъ выраженіемъ была бы лишь система абсолютно законченная, не содержащая никакихъ пробѣловъ и неопредѣленностей и что такая система есть лишь конечный, фактически сполна неосуществимый идеалъ знанія,—многообразіе содержаній, мыслимое, какъ единство, перестаетъ уже быть системой сужденій или отвлеченныхъ опредѣленностей. Въ его лицѣ мы имѣемъ именно интуицію самого предмета, тогда какъ въ формѣ сужденій, т. е. связей опредѣленностей, система дана намъ только по частямъ, какъ рядъ смѣняющихъ другъ друга односторонніхъ опредѣленій,—рядъ, который имѣетъ своей цѣлью изображеніе интуитивнаго единства предмета, но осуществляетъ эту цѣль именно только черезъ отдѣльныя сужденія, т. е. черезъ множество односторонніхъ, неадэкватныхъ отображеній предмета.

Здѣсь примѣнимо именно извѣстное бергсоновское уподобленіе отвлеченной мысли кинематографическому изображенію, которое черезъ рядъ прерывистыхъ снимковъ стре-

мится возсоздать живую и непрерывную полноту предмета и всегда лишь до нѣкоторой степени достигаетъ своей цѣли. Сама идея такой необходимой неполноты и прерывистости отвлеченнаго знанія, въ отличіе отъ сплошности предмета, какъ онъ данъ въ интуиціи, принадлежитъ, конечно, не Бергсону, а есть общее, исконное достояніе едва ли не всей философіи, ориентирующейся на интуиціи. Изъ необозримой литературы этого вопроса приведемъ здѣсь лишь два сужденія, изъ которыхъ одно принадлежитъ близкому намъ по времени русскому мыслителю—Льву Толстому, другое же есть сужденіе глубочайшаго древняго теоретика интуиціи Плотина.

„Во всемъ, почти во всемъ, что я писалъ, мною руководила потребность собранія мыслей, сцѣпленныхъ между собой для выраженія себя; но каждая мысль, выраженная словами особо, теряетъ свой смыслъ, страшно понижается, когда берется одна и безъ того сцѣпленія, въ которомъ она находится. Само же сцѣпленіе составлено не мыслью (я думаю), а чѣмъ-то другимъ, и выразить основу этого сцѣпленія непосредственно словами нельзя..." [1])

„Въ здѣшнемъ мірѣ одна часть возникаетъ изъ другой, и каждая есть только часть, тамъ же (въ интеллектуальномъ мірѣ, достигаемомъ интуиціей) каждое истекаетъ всегда изъ цѣлаго, и есть одновременно и часть, и цѣлое: оно предносится какъ часть, но обнаруживается, какъ цѣлое, острому взору, подобному взору Линкея, проникавшему до глубины земли, согласно миѳу, намекающему на это интеллектуальное зрѣніе" [2]). „Тамъ все едино, здѣсь же, въ силу раздѣленности отображеній, одно есть это, а другое — иное, подобно тому, какъ въ сѣмени все совмѣстно, и каждое есть все, и нѣтъ въ отдѣльности руки и въ отдѣльности головы; здѣсь же все обособляется другъ отъ друга, ибо это только отображенія (εἴδωλα), а не истина" [3]). „Въ мірѣ разума... часть представляетъ цѣлое и все близко другъ другу, и неотдѣлено одно отъ другого, и ничто не становится только

---

[1]) Письмо къ Н. Н. Страхову отъ 26 апр. 1876. Письма Л. Н. Толстого, собранныя П. А. Сергѣенко, т. I, 1910, стр. 118.

[2]) Плотинъ, Ennead. V. 8, 4.

[3]) Enn. II, 6, 1.

„инымъ", отчужденнымъ отъ всего остального" [1]). Поэтому хотя въ силу дискурсивнаго мышленія души, мы мыслимъ всегда отдѣльныя частныя понятія, но въ каждомъ изъ нихъ потенціально заключено цѣлое, и истинное знаніе состоитъ въ разумѣніи, въ связи съ понятіями, того сплошного единства многообразія, которое образуетъ сущность интеллектуальнаго міра: всѣ частныя содержанія „суть только части единаго, и какъ бы элементы его, и все вмѣстѣ образуетъ единую сущность, раздѣляемую лишь нашими размышленіями...; мы, какъ бы выдѣляя доли этого единства, полагаемъ каждую, какъ нѣчто единое..., не сознавая, что мы не знаемъ ее сразу въ цѣлостности; и выдѣляя содержаніе по частямъ, мы снова связываемъ части, будучи не въ силахъ надолго задержать ихъ стремленіе слиться другъ съ другомъ; поэтому мы отпускаемъ ихъ назадъ въ цѣлое и позволяемъ стать единствомъ или, вѣрнѣе, быть единствомъ" [2]).

Такимъ образомъ, отвлеченное знаніе, опираясь на интуицію всеединства, никогда не можетъ исчерпать ея полноты; а такъ какъ полнота содержанія есть условіе адэкватности знанія, ибо подлинный смыслъ частнаго опредѣленія заключенъ въ его связи съ полнотой всеединства, то отвлеченное знаніе необходимо неадэкватно, воспроизводитъ предметъ лишь въ схемѣ, которая въ количественномъ, а потому и качественномъ отношеніи отстаетъ отъ оригинала. Содержаніе отвлеченнаго знанія относится къ самому предмету приблизительно такъ же, какъ географическая карта или планъ къ реальному географическому объекту, который они отображаютъ [3]): оно даетъ схему, которая съ одной стороны точно соотвѣтствуетъ очертаніямъ и соотношеніямъ реальности, схемой которой оно является, и, съ другой стороны, пре-

[1]) Enn. III, 2, 1.

[2]) Enn. VI, 2, 3. Ср. Enn. III, 9, 1, III, 9, 2, IV, 3, 2, IV, 9, 5, VI, 2, 20 и въ др. мѣстахъ. Та же мысль образуетъ не разъ уже отмѣченную нами основную идею философіи Николая Кузанскаго.

[3]) Сравненіе это принадлежитъ чикагскому логику Дьюи (Dewey), создателю оригинальной и тонкой „прагматической" или „инструменталистической" теоріи логики. Само собою разумѣется, что мы употребляемъ это сравненіе безъ всякаго „прагматистическаго" привкуса. Ср. нашу статью „Прагматизмъ, какъ гносеологическое ученіе". Новыя идеи въ философіи, № 7, 1913.

образуетъ живую и цѣлостную полноту реальности въ механическую копію, лишенную самостоятельной жизни и имѣющую лишь заимствованную цѣнность. Подлинно-адэкватное знаніе можетъ дать лишь такое изображеніе предмета, которое пытается возсоздать эту интуицію, какъ таковую. Задача такого изображенія есть задача искусства.

5. Но приведенная выше формулировка неадэкватности отвлеченнаго знанія у Плотина содержитъ еще одну мысль, которою мы можемъ и должны воспользоваться. Соотношеніе между содержаніемъ отвлеченнаго знанія и содержаніемъ интуиціи Плотинъ изображаетъ, какъ соотношеніе между двумя мірами, двумя областями бытія—между сферой чистаго духа и сферой земной жизни. Эта идея имѣетъ глубоко существенный логическій смыслъ. Существо неадэкватности отвлеченнаго знанія мы считаемъ уясненнымъ вышеприведенными соображеніями. Но каково значеніе этой неадэкватности? Имѣемъ ли мы право назвать содержаніе отвлеченнаго знанія просто ложнымъ, приравнять его къ вымыслу, т. е. къ тому, что есть только, какъ психическое образованіе и не имѣетъ иного, объективнаго мѣста въ бытіи? Мы видѣли выше, что „ложность“ этого содержанія есть ложность особаго рода, и что осуществленное отвлеченное знаніе должно быть рѣзко отличаемо отъ символическаго мышленія, въ которомъ предметъ совсѣмъ не предстоитъ, какъ таковой, сознанію и въ которомъ одномъ лишь возможны заблужденія въ обычномъ смыслѣ слова. Слѣдовательно, мы отнюдь не въ правѣ приписывать содержанію отвлеченнаго знанія только субъективное значеніе, считать его психическимъ продуктомъ, не изображающимъ само объективное бытіе. Къ тому же выводу можно прійти и на основаніи другого соображенія. То, что отличаетъ содержаніе отвлеченнаго знанія отъ самого предмета, есть его подчиненность закону опредѣленности. Но какое значеніе имѣетъ самъ этотъ законъ? Должны ли мы считать его выраженіемъ своеобразной природы человѣческаго мышленія, какъ психическаго явленія, напр., считать его слѣдствіемъ „дискурсивности“ человѣческаго мышленія? Съ такимъ допущеніемъ невозможно согласиться, такъ какъ оно противорѣчитъ самому смыслу этого закона.

Законъ опредѣленности есть законъ всякаго мыслимаго содержанія вообще, или — точнѣе говоря — условіе, въ силу котораго всякое содержаніе становится впервые вообще мыслимымъ. Ставя его въ зависимость отъ частныхъ свойствъ нѣкоторой ограниченной реальности, мы тѣмъ самымъ пытаемся усмотрѣть основаніе высшей, т. е. наиболѣе общей идеальной истины въ нѣкоторомъ частномъ реальномъ фактѣ, что противорѣчиво; это все равно, что усмотрѣть источникъ значимости математическихъ истинъ въ шарообразности земли или чемъ-либо подобномъ. Вѣдь всякое такое частное содержаніе—въ томъ числѣ и то, что мы называемъ „человѣческимъ сознаніемъ"—само есть тоже „мыслимое содержаніе" и, въ качествѣ такового, уже подчинено закону опредѣленности, такъ что не можетъ логически предшествовать ему. И, съ другой стороны, во всякомъ сужденіи, въ которомъ мы пытаемся отрицать объективное значеніе закона опредѣленности или сомнѣваться въ немъ, мы пользуемся этимъ же закономъ; а такъ какъ самому этому сужденію мы приписываемъ объективное значеніе, то тѣмъ самымъ мы уже признаемъ объективное значеніе и его условія,—закона опредѣленности. Слѣдовательно, въ лицѣ этого допущенія мы имѣемъ дѣло съ такимъ абсолютнымъ скептицизмомъ, который, какъ мы пытались это показать выше, неосуществимъ съ логической своей стороны (см. выше гл. IV, 5). Но если такъ, если законъ опредѣленности есть законъ самихъ мыслимыхъ содержаній, т. е. черта, присущая самому бытію, то и обусловленное имъ отвлеченное знаніе выражаетъ содержаніе самого бытія. Но какъ же, въ такомъ случаѣ, сочетать этотъ выводъ съ утвержденіемъ неадэкватности содержанія отвлеченнаго бытія?

Для насъ сомнѣніе это рѣшается очень просто, хотя рѣшеніе это, будучи вполнѣ въ духѣ античной мысли, противорѣчитъ сложившимся привычкамъ новой и, въ особенности, современной философской мысли. А именно, мы должны различать слои бытія разнаго гносеологическаго и, тѣмъ самымъ, онтологическаго достоинства, и въ силу этого можемъ признать, что то, что соотвѣтствуетъ низшему, менѣе истинному бытію, вмѣстѣ съ тѣмъ несоотвѣтствуетъ абсолютному или высшему бытію, — тому, что

есть ὄντως ὄν. Система отвлеченныхъ или замкнутыхъ опредѣленностей, въ которой отвлеченное знаніе выражаетъ свой предметъ, есть не вымыселъ, а адэкватное изображеніе самого бытія, поскольку оно есть такая система. Но оно есть такая система только производнымъ образомъ, и притомъ такъ, что это производное бытіе немыслимо, какъ подлинная или самодовлѣющая реальность, а мыслимо именно лишь, какъ производное и неадэкватное своему основанію состояніе бытія, какъ цѣлостнаго единства. Отвлеченное знаніе есть знаніе системы частей, но не знаніе цѣлаго; въ цѣломъ, конечно, реально не только цѣлое, какъ таковое, но и производное отъ него многообразіе частей; но части не имѣютъ самостоятельнаго бытія въ себѣ самихъ, а все ихъ бытіе укоренено въ бытіи абсолютнаго цѣлаго. Поэтому хотя части не „вымышлены“, а присутствуютъ въ цѣломъ, онѣ, въ качествѣ самостоятельныхъ реальностей, не существуютъ; и знаніе, дающее намъ, вмѣсто истинно-сущаго, лишь производно-сущее, имѣя объективное значеніе, тѣмъ не менѣе не адэкватно своему предмету. Быть можетъ, возразятъ, что съ этой точки зрѣнія отвлеченное знаніе было бы неадэкватно лишь, если бы оно притязало быть знаніемъ цѣлаго, но что оно остается истиннымъ въ качествѣ знанія именно системы частей. Однако, при этомъ слѣдуетъ уяснить себѣ, что содержаніе части здѣсь само состоитъ именно въ ея отношеніи къ цѣлому и потому можетъ быть усмотрѣно только въ цѣломъ; иначе говоря, истина о вторичномъ или производномъ бытіи въ качествѣ самодовлѣющей истины вообще невозможна, такъ какъ всякое знаніе имѣетъ въ конечномъ счетѣ только одинъ предметъ—само всеединство; или—что то же—знаніе производнаго бытія есть тѣмъ самымъ несовершенное или неадэкватное знаніе, ибо всякое адэкватное знаніе или всякая истина есть совпаденіе съ самимъ предметомъ, а единственнымъ предметомъ знанія является само всеединство.

Но мы можемъ пойти еще дальше. Платоновское дѣленіе бытія на „истинно сущее“ и „только кажущееся бытіе“ (даже, поскольку послѣднее мы понимаемъ, не какъ „иллюзію“ нашего сознанія, а какъ faenomenum bene fundatum, какъ „отображеніе“, какъ бы рождающееся изъ нѣдръ самого

бытія)—это дѣленіе, лежащее въ основѣ обычной метафизики, недостаточно въ томъ отношеніи, что „истиннымъ бытіемъ“, ὄντως ὄν, оно признаетъ все же лишь часть бытія, тогда какъ истинное бытіе есть лишь всеединство. А именно, подъ всеединствомъ нельзя разумѣть цѣлое, поскольку цѣлое берется въ отличіе отъ своихъ частей. Подлинное всеединство, не имѣющее ничего внѣ себя, есть цѣлое, лишь какъ единство цѣлаго и частей. Поэтому та сфера бытія, которая раскрывается отвлеченному знанію, есть не только производное бытіе, бытіе „явленій“ въ отличіе отъ самого бытія, но тѣмъ самымъ есть и моментъ самого бытія, поскольку къ его сущности принадлежитъ именно эта необходимость являться въ своихъ „отображеніяхъ“. Моментъ чистой раціональности, выражаемый въ содержаніи отвлеченнаго знанія, подчиненнаго закону опредѣленности, есть свойство самого бытія. Истинное бытіе или предметъ знанія, какъ онъ данъ въ интуиціи, есть не всеединство, какъ то, что остается за вычетомъ той его стороны, которая выражается въ системѣ опредѣленностей, а всеединство, какъ то, что, включая въ себя систему опредѣленностей, не исчерпывается ею и являетъ въ ней лишь производную свою сторону. Всеединство есть, какъ не разъ было указываемо, единство единства и множественности; это опредѣленіе его приводитъ здѣсь къ утвержденію, что оно есть единство самого себя и своего иного, т. е. системы опредѣленностей. И предметъ интуиціи не можетъ, слѣдовательно, быть противопоставленъ содержанію отвлеченнаго знанія, какъ нѣчто логически отличное отъ послѣдняго; онъ можетъ быть противопоставленъ ему лишь, какъ единство множественности противостоитъ множественности, отрѣшенной отъ единства [1]).

[1]) Николай Кузанскій, который абсолютное всеединство называетъ Богомъ, а систему частныхъ опредѣленій—міромъ, именно въ этомъ смыслѣ говоритъ: лишь поскольку постигнуто единство Творца въ Твореніи и творимомъ, постигнуто Его подлинное единство, и наша мысль, преодолѣвъ „стѣну противоположностей“ вошла въ „рай совпаденія противоположностей“. Николай Кузанскій, de visione Dei, cap. 12 fo.105a, ср. de dato patris luminum, c. 2 fo.193b, de venatione sapiéntiae, c. 38 fo.217, de possest fo.183a и въ др. мѣстахъ. Аналогичныя соображенія у Фихте въ „Wissenschaftslehre“ 1804 и у Шеллинга въ „Bruno“. Ср. также Вышеславцевъ, Этика Фихте, стр. 168 и сл.

* * *

Отвлеченное знаніе есть, какъ мы видѣли, знаніе множественности частей, какъ совокупности замкнутыхъ опредѣленностей; металогическое единство предмета интуиціи превращается въ немъ въ систему понятій, т. е. въ опредѣленное и упорядоченное множество содержаній. Отсюда ясно, что проблема отношенія содержанія отвлеченнаго знанія къ предмету для своего окончательнаго уясненія требуетъ изслѣдованія понятій единства и множества, т. е. понятія числа. Съ другой стороны, выше (въ гл. III) мы видѣли, что отношеніе между субъектомъ и объектомъ, представленіемъ и предметомъ, или сознаніемъ и бытіемъ, по существу конституируется моментомъ времени: ибо это есть отношеніе между временнымъ потокомъ переживаній, направленнымъ на сверхвременное единство, и самимъ сверхвременнымъ единствомъ. Доселѣ мы употребляли понятія „временного“, „внѣвременнаго“ и т. п., какъ будто они непосредственно очевидны. Однако эти понятія содержатъ рядъ сложныхъ проблемъ. Поэтому наше изслѣдованіе должно завершиться также анализомъ понятій времени и внѣвременности и уясненіемъ ихъ соотношенія въ бытіи и знаніи. Это уясненіе должно дополнить понятіе предмета, какъ всеединства, и окончательно опредѣлить отношеніе къ нему отвлеченнаго знанія.

Часть третья.

Конкретное всеединство и живое знаніе.

δεῖ τὴν πρώτως λεγομένην οὐσίαν οὐκ εἶναι τοῦ εἶναι σκιὰν, ἀλλ' ἔχειν πλῆρες τὸ εἶναι. πλῆρες δὲ ἐστι τὸ εἶναι, ὅταν εἶδος τοῦ νοεῖν καὶ ζῆν λάβῃ. ὁμοῦ ἄρα τὸ νοεῖν, το ζῆν, τὸ εἶναι ἐν τῷ ὄντι.

Плотинъ, Ennead. V, 6, 6.

Глава X.

Время и число.

> Ex eo, quod mens divina unum sic intelligit et aliud aliter, orta est rerum pluralitas.
>
> Николай Кузанскій, Idiotae. III, c. 6.

> εἰ οὖν χρόνον τις λέγοι ψυχῆς ἐν κινήσει μεταβατικῇ ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον βίον ζωὴν εἶναι, ἆρ' ἂν δοκοῖ τι λέγειν;
>
> Плотинъ, Enn. III, 7, 11.

Когда вдумываешься въ понятіе времени, то первое, что бросается въ глаза, есть близость между временемъ и числомъ. Эту близость усмотрѣлъ и опредѣленно высказалъ уже Аристотель; въ новой философіи она была снова выдвинута Кантомъ и является въ настоящее время предметомъ живого обсужденія. Близость эта можетъ быть выражена, однако, въ двухъ противоположныхъ формахъ: либо время признается основаніемъ числа, либо—напротивъ—число объявляется основаніемъ времени. Первое имѣло мѣсто, какъ извѣстно, у Канта, но въ настоящее время это утвержденіе не пользуется успѣхомъ ни у современныхъ математиковъ, ни у большинства философовъ-кантіанцевъ; съ уясненіемъ „чистаго", логическаго характера числа гораздо болѣе пріемлемой представляется обратная теорія, сводящая время къ числу [1]). Съ другой стороны, въ новѣйшее время обратила на себя вниманіе теорія Бергсона, которая, въ противоположность этому распространенному, невольно навязывающемуся убѣжденію о близости между

[1]) Она ярко представлена Наторпомъ (Logische Grundlagen der exacten Wissenschaften, стр. 266 и сл.).

числомъ и временемъ, подчеркиваетъ коренную противоположность того и другого.

Мы оставляемъ пока нерѣшенными всѣ эти проблемы. При избраніи способа и порядка обсужденія природы времени мы руководимся лишь, во-первыхъ, общей презумпціей о близости между числомъ и временемъ (которая не опровергнута, а развѣ лишь дополнена теоріей Бергсона), и, во-вторыхъ, презумпціей въ пользу первенства числа. Въ силу этого мы считаемъ себя въ правѣ начать съ обсужденія проблемы числа; выводы наши должны показать, въ какой мѣрѣ наши презумпціи были правильны.

1. Одно можно считать въ настоящее время достаточно уясненнымъ и едва ли не общепризнаннымъ въ сложномъ и спорномъ вопросѣ о природѣ числа: это—сознаніе основополагающаго значенія числа, какъ одной изъ высшихъ и общихъ логическихъ категорій. Это усмотрѣніе основополагающаго логическаго характера числа само собой ведетъ къ уясненію несостоятельности всѣхъ теорій числа, для которыхъ число есть нѣкоторый частный объектъ знанія, нѣкоторая конкретная реальность. Усматривается ли эта реальность въ самихъ вещахъ „внѣшняго міра“, т. е. понимается ли число, какъ реальное качество или свойство, познаваемое изъ опыта (какъ это имѣетъ мѣсто у Милля), или эта реальность переносится въ область „психическаго“ и число признается результатомъ нѣкоторыхъ особенностей психическаго процесса мышленія,—всѣ такого рода эмпиристическія и психологистическія теоріи идутъ вразрѣзъ съ подлинной логической или категоріальной природой числа, въ силу которой все мыслимое eo ipso подчинено уже числу; такимъ образомъ, отысканіе числа въ какой-либо частной области конкретнаго бытія необходимо содержитъ ложный кругъ. Принципіальное опроверженіе такого рода теорій въ связи съ уясненіемъ природы числа, какъ идеальнаго начала, составляетъ заслугу замѣчательной книги Фреге объ основаніяхъ ариѳметики [1]). Число не можетъ быть опытно

[1]) Frege. Die Grundlagen der Arithmetik. 1884. Эта книга—одинъ изъ рѣдкихъ образцовъ подлинно-философскаго творчества спеціалиста математика—замѣчательна, съ исторической точки зрѣнія, тѣмъ, что уничтожающая критика психологизма высказана въ ней за долго до

воспринимаемымъ свойствомъ вещей, ибо оно относится ко всему мыслимому безъ исключенія и независимо отъ всякаго воспріятія. На этомъ же основаніи оно не можетъ быть и свойствомъ психическаго процесса; и всѣ попытки психологическаго выведенія числа уже предполагаютъ его и въ конечномъ итогѣ сводятся къ высмѣянному Рёсселемъ типу опредѣленія: „число 10 есть результатъ десяти актовъ вниманія“ [1]).

Однако, именно это усмотрѣніе основополагающаго логическаго характера числа, показавшее несостоятельность наивныхъ эмпиристическихъ и психологистическихъ теорій числа, приводитъ къ весьма существенной трудности при построеніи положительной теоріи числа. Если уяснить себѣ до конца, что число есть нѣкоторая первичная категорія, съ самаго начала присутствующая во всякомъ содержаніи знанія, что, напр., уже моментъ общаго предполагаетъ единство и множественность (какъ это было ясно уже Платону), или что уже въ различіи одного понятія отъ другого — различіи, безъ котораго не можетъ, повидимому, обойтись ни одна мысль — уже молчаливо присутствуютъ понятія „одного“ и „двухъ“, то возникаетъ вопросъ: какъ вообще возможна теорія числа, которая не заключала бы въ себѣ круга?

И дѣйствительно, самыя выдающіяся и цѣнныя своей логической чистотой теоріи числа не избѣгли опасности такого круга. Мы имѣемъ здѣсь прежде всего типъ теоріи, впервые выставленный Фреге и въ существенныхъ чертахъ воспроизведенный Рёсселемъ и Кутюра. Этотъ типъ теоріи исходитъ изъ мысли, что основой числа является понятіе „совокупности“ или „класса“, и выводитъ числовыя понятія изъ отношеній между членами классовъ. У Рёсселя и Кутюра теорія эта стоитъ въ связи съ современнымъ „ученіемъ о множествахъ“ (Mengenlehre), основаннымъ Георгомъ Канторомъ. Цѣнность ученія о множествахъ для общей теоріи числа въ настоящее время, конечно, не под-

того, какъ соотвѣтствующая оцѣнка психологизма въ логикѣ получила вліяніе въ философской литературѣ; этимъ опредѣляется особое значеніе этой книги въ исторіи новѣйшей философіи.

[1]) The Principles of Mathematics, I, 1903, стр. 114.

лежитъ сомнѣнію: она содержитъ плодотворное расширеніе математическаго горизонта и показываетъ, что рядъ конечныхъ чиселъ есть только частный случай „хорошо упорядоченнаго множества“ вообще. Казалось бы, здѣсь открывается возможность выведенія понятія числа: ибо если „множество вообще“ предшествуетъ конечному числу, то послѣднее можетъ быть выведено изъ него съ помощью нѣкоторыхъ дополнительныхъ понятій („порядка“, „однозначнаго пріуроченія“ и т. п.). Здѣсь, однако, обнаруживается коренное различіе между математической и чисто логической или философской теоріей числа: то, что вполнѣ законно съ чисто математической точки зрѣнія, т. е. для развитія систематическаго соотношенія между разными числовыми формами, оказывается логически-порочнымъ, если брать его, какъ философскую теорію числа, т. е. какъ логическое выведеніе понятія числа. Математикъ, подобно всякому изслѣдователю частной сферы, сосредоточивается лишь на понятіяхъ, образующихъ частный предметъ его изслѣдованія, и не обращаетъ вниманія на общія логическія предпосылки, лежащія въ основѣ всякихъ понятій вообще. Поэтому чисто математически можно справедливо сказать, что напр., Рёсселево опредѣленіе единицы, какъ „класса классовъ, не равныхъ нулю и такихъ, что, если x есть u и y есть u, то x тождественно съ y, каковы бы ни были значенія x и y“, не опирается на понятіе „двухъ“, и тѣмъ самымъ на предполагаемое имъ понятіе одного, ибо эти понятія дѣйствительно не заключены въ содержаніи даннаго сужденія. Тѣмъ не менѣе, столь же безспорна та простая мысль, что нельзя говорить объ x и y, не предполагая уже логическаго понятія „двухъ“; ибо это понятіе использовано нами, заключено въ логической формѣ сужденія объ x и y. И соотвѣтствующая критика разсматриваемой теоріи у Наторпа и Пуанкарэ [1]) неопровержима. Вообще говоря: если общее понятіе „множества“ по своему содержанію логически предшествуетъ понятію числа, то, съ другой стороны, въ качествѣ родового

[1]) Natorp, Logische Grundlagen, стр. 114 и сл. Пуанкарэ, Математика и логика (Новыя идеи въ математикѣ, вып. 10). Ср. I. Cohn. Voraussetzungen und Ziele des Erkennens, стр. 163 и сл.

понятія, т. е. единства системы понятій вообще, оно уже неизбѣжно является опредѣленнымъ множествомъ и тѣмъ самымъ предполагаетъ число. Не только старая, „аристотелевская“ логика, но и новѣйшая логистика уже опирается въ этомъ смыслѣ на ариѳметическія категоріи и потому безсильна ихъ обосновать.

Мы не останавливаемся на второй извѣстной математической теоріи числа—на теоріи Дедекинда [1])—потому, что она занимаетъ промежуточное мѣсто между теоріями фрегевскаго типа и теоріей, выводящей число изъ идеи порядка или отношенія, и болѣе вразумительно и философски ясно выраженной въ ученіи о числѣ, развитомъ Г. Ф. Липпсомъ и Наторпомъ [2]). Разсмотримъ ее въ превосходномъ изложеніи Наторпа, въ которомъ эта теорія высказана съ наибольшей зрѣлостью и продуманностью.

2. Число, въ качествѣ категоріи, вытекающей изъ чистаго мышленія, опирается на основное свойство мышленія, разсматриваемаго съ его логической стороны: на полаганіе связи (Setzen von Beziehung); связь эта („синтетическое единство“ Канта) есть единство моментовъ обособленія и объединенія, и потому есть связь двухъ раздѣльныхъ терминовъ, причемъ термины не даны внѣ самой связи, а именно ею и полагаются; термины эти логически различаются между собой, какъ логически предшествующій и послѣдующій члены. Оба члена, съ одной стороны, раздѣлены и исключаютъ другъ друга, и, съ другой стороны, пріурочены другъ къ другу и въ этомъ смыслѣ совмѣстно образуютъ единство, т. е. въ новой связи могутъ играть совмѣстно роль одного члена, чѣмъ дано понятіе новаго, второго „одного“; и точно также противочленъ пер-

---

[1]) Dedekind. Was sind und was sollen die Zahlen, 1 изд. 1887, 3 изд. 1911.

[2]) Natorp. Die logischen Grundlagen der exacten Wissenschaften. 1910. Наторпъ ссылается на изслѣдованіе Г. Ф. Липпса (G. F. Lipps, Mythenbildung und Erkenntniss 1907; ср. его же Untersuchungen über die Grundlagen der Mathematik, Philos. Studien, 9—11, 14) и признаетъ себя въ общемъ солидарнымъ съ нимъ, однако, какъ намъ думается, недостаточно оцѣниваетъ значеніе Липпса, какъ родоначальника принятой имъ теоріи.

вой связи можетъ въ иной связи играть роль перваго члена. Мы получаемъ, такимъ образомъ, незамкнутый рядъ, въ которомъ каждый элементъ можетъ, въ отношеніи послѣдующаго, быть первымъ членомъ, и въ отношеніи предыдущаго — противочленомъ, и точно также быть частью объемлющаго единства (изъ двухъ или болѣе терминовъ) и, слѣдовательно, съ другой стороны—единствомъ частей. Въ этомъ уже даны необходимыя предпосылки для порядковаго и количественнаго числа: послѣдовательное отношеніе члена къ противочлену даетъ рядъ „первый, второй, третій...“, тогда какъ, въ отношеніи самой связи, каждый изъ членовъ есть „одинъ“ и часть объемлющаго единства („двухъ“, „трехъ“ и т. д.)[1]).

Это пониманіе числа съ замѣчательной послѣдовательностью и логическимъ изяществомъ примѣняется Наторпомъ для всѣхъ основныхъ числовыхъ понятій современной математики. Эти детальныя проблемы философіи ариѳметики насъ не касаются; мы должны только коснуться представленнаго Наторпомъ объясненія сложенія, такъ какъ оно существенно дополняетъ его теорію. Логически рядъ чиселъ опредѣленъ порядкомъ ихъ связи такъ, что каждое число есть логическій уникумъ, и что рядъ 1, 2, 3, 4... остается единственнымъ. Но что значитъ, въ такомъ случаѣ, $1+1=2$? Откуда здѣсь берется вторая единица, если каждое число, какъ таковое, существуетъ лишь въ единственномъ числѣ? Или какъ мы можемъ мыслить $3+2$, если 3 въ рядѣ чиселъ слѣдуетъ за 2 и мы обязаны послѣ трехъ мыслить только 4? Отвѣтъ Наторпа опирается на уясненіе природы числа, какъ отношенія. 1 есть 1 въ отношеніи предшествующаго ему нуля; но это же полаганіе, въ качествѣ исходной точки для своего послѣдующаго, есть 0 въ отношеніи къ 1. Поэтому $1+1$ означаетъ собственно

$$\begin{matrix} 0 & 1 \\ & 0 & 1, \end{matrix}$$

а равенство $1+1=2$ равнозначно пропорціи $1+1=0+2$, т. е. сужденію: „переходъ отъ 0 къ 1 и затѣмъ отъ этой единицы, разсматриваемой, какъ 0, къ новой единицѣ, эквивалентенъ переходу отъ 0 къ 2“. Точно такъ же $3+2=5$

[1]) Ук. соч. стр. 98—108, ср. стр. 52—59.

означаетъ: если то, что въ первомъ счетѣ стояло на третьемъ мѣстѣ, въ новомъ счетѣ будетъ принято за исходную точку (=0) и отъ него отсчитано 2, то итогъ послѣдняго счета будетъ эквивалентенъ простому счету отъ 0 до 5[1]).

Въ какой мѣрѣ эта теорія удовлетворительно разрѣшаетъ свою задачу? Что обоснованіе числа на понятіи ряда, проистекающаго изъ логической природы мысли, какъ отношенія, т. е. какъ единства раздѣльности и связности, заключаетъ въ себѣ вѣрную и глубокую мысль,—въ этомъ врядъ ли можно сомнѣваться. Логика „марбургской школы“ имѣетъ въ теоріи числа то явственное преимущество передъ обычной логикой, что она не исходитъ, какъ изъ первоначально-даннаго элемента, изъ понятія, а пытается усмотрѣть корни понятія въ сужденіи, какъ въ „порожденіи“ или двуединствѣ раздѣленія и объединенія. Этимъ, казалось бы, дана гарантія, что число не будетъ съ самаго начала контрабандно внесено въ ходъ разсужденія вмѣстѣ съ готовымъ элементомъ „понятія“, а, наоборотъ, основныя категоріи математики и логики будутъ развиты одновременно. И тѣмъ не менѣе фактически Наторпу не удалось избѣгнуть того же рокового круга, который мы (и самъ Наторпъ) усмотрѣли въ иныхъ теоріяхъ числа, опирающихся на готовыя логическія понятія. Ближайшимъ образомъ этотъ кругъ бросается въ глаза въ приведенной теоріи сложенія. То, что въ одномъ счетѣ есть единица, въ другомъ, новомъ счетѣ есть опять 0. Въ новомъ счетѣ, очевидно, значитъ: во второмъ счетѣ. Но откуда взялся этотъ второй счетъ? Ссылка на психологическую возможность повторенія счета, очевидно, недопустима, ибо въ понятіи „повторенія“ число 2 уже допущено. Наторпъ ссылается на объективное основаніе—на относительность числа: то, что въ качествѣ противочлена въ отношеніи своего исходнаго числа есть единица, въ то же время въ качествѣ исходнаго члена есть ноль. Но если такъ, то мы никогда не можемъ дойти до 2, и будемъ имѣть только вѣчный переходъ отъ 0 къ 1, и вѣчное превращеніе этой единицы обратно въ 0. Если намъ возразятъ, что въ одномъ отношеніи единица обращается въ 0, оставаясь въ

[1]) Тамъ же, стр. 131—135.

другомъ отношеніи единицей, въ силу чего слѣдующій членъ въ одномъ отношеніи есть опять единица, а въ другомъ—2, то мы опять поставимъ вопросъ: откуда берутся эти два отношенія? Или это понятіе „двухъ отношеній“ (которое на слѣдующей ступени должно быть, очевидно, замѣнено уже „тремя“ и далѣе 4, 5... отношеніями) таково, что оно предполагаетъ уже числа 2, 3 и т. д., т. е. числовой рядъ, и въ такомъ случаѣ мы имѣемъ явный порочный кругъ, или же оно не предполагаетъ числа, и тогда—какъ и въ какой формѣ его слѣдуетъ мыслить? При дальнѣйшемъ анализѣ тотъ же порочный кругъ—или та же невыявленность возможности его избѣгнуть—должны быть признаны и въ исходной точкѣ изслѣдованія. Въ основу теоріи числа кладется понятіе связи, которое необходимо требуетъ двухъ терминовъ. Не предвосхищено ли уже въ лицѣ этой двоицы число? Мы, конечно, хорошо понимаемъ, что съ такимъ обвиненіемъ надо быть чрезвычайно осторожнымъ, не смѣшивая простое употребленіе слова съ дѣйствительнымъ использованіемъ понятія, которое оно обычно обозначаетъ. Въ данномъ случаѣ самъ Наторпъ говоритъ намъ,—да иначе и не могло быть въ силу общихъ предпосылокъ его теоріи—что два термина не существуютъ независимо отъ связи или отношенія между ними, а впервые созидаются этой связью, какъ единствомъ обособленія и объединенія. Такимъ образомъ, здѣсь, казалось бы, все обстоитъ благополучно: не готовое понятіе „двухъ“ положено въ основу теоріи числа; напротивъ, теорія эта есть какъ бы лишь развитіе заранѣе высказанной мысли о рожденіи терминовъ и ихъ связей изъ „чистой мысли“, какъ синтетическаго единства. И, однако, въ дѣйствительности это все же не такъ. Здѣсь мы снова касаемся основного недостатка логики марбургской школы, съ которымъ намъ въ иной связи уже пришлось имѣть дѣло (ср. гл. VII, 3). Ученіе о сужденіи, какъ связываніи двухъ (или многихъ) содержаній, замѣняется въ ней ученіемъ о сужденіи, какъ единствѣ отношенія, изъ себя порождающемъ само многообразіе связуемыхъ терминовъ. Эта теорія совершенно справедлива съ своей отрицательной стороны, но неосуществима въ своемъ положительномъ содержаніи. Исконное единство (Ursprungseinheit), справедливо требуемое этимъ

ученіемъ, не можетъ быть понято, какъ единство отношенія. Отношеніе есть, вѣдь, отношеніе между чѣмъ-то, и если это что-то не существуетъ внѣ самого отношенія, то, съ другой стороны, отношеніе немыслимо внѣ соотносящихся членовъ. Мы имѣемъ строгую соотносительность между понятіемъ отношенія и понятіемъ членовъ отношенія, и ни одно изъ этихъ двухъ понятій не можетъ быть признано первичнымъ. Но если такъ, то исходя въ теоріи числа изъ понятія отношенія между членомъ и противочленомъ, мы дѣйствительно уже предполагаемъ эти два члена, внѣ которыхъ немыслимо и само понятіе отношенія. Быть можетъ, скажутъ, что въ послѣднемъ счетѣ понятіе отношенія или связи опирается въ логикѣ марбургской школы на понятіе „исконнаго единства“ или „единства изначала“ (Ursprungseinheit) и, слѣдовательно, мыслится, какъ строгое единство. И дѣйствительно, въ этомъ понятіи намѣчено нѣчто, способное имѣть силу „освобождающаго слова“ не только въ теоріи числа, но и въ теоріи знанія вообще; и то, что это слово по крайней мѣрѣ вообще высказано или что въ философіи Канта впервые разслышанъ недосказанный намекъ на эту мысль, есть крупнѣйшее событіе въ исторіи теоріи знанія. Но непротиворѣчивое развитіе этого понятія несовмѣстимо съ панлогизмомъ, съ ученіемъ о самодержавномъ творчествѣ чистой мысли или чистаго знанія. У Когена „изначало“ дано въ особомъ „сужденіи изначала“; но сужденіе всегда высказываетъ нѣкоторое частное содержаніе знанія или, по крайней мѣрѣ, выражаетъ опредѣленный особый элементъ бытія (или знанія); поэтому у Когена „исконное единство“ обречено быть такимъ особымъ элементомъ знанія, тогда какъ оно по его же замыслу должно быть условіемъ всякаго знанія вообще. Этотъ недостатокъ въ теоріи Когена правильно отмѣченъ Наторпомъ [1]). Но зато, послѣдовательно блюдя „чистоту“ знанія, какъ самодовляющей мысли, онъ приходитъ къ выводу, что „исконное единство“ совсѣмъ не дано мысли, какъ ея основа, а есть лишь ея послѣдняя цѣль, и что въ знаніи единство есть лишь единство связи, взаимозависи-

[1]) Цит. соч. стр. 22–29.

мости раздѣленія и соединенія [1]). Этимъ глубокая область, намѣченная Когеномъ, утрачена уже въ своей чистотѣ, и сохранено лишь производное отъ нея. Въ знаніи, какъ таковомъ (т. е. въ томъ, что его отличаетъ отъ предшествующаго ему начала), чистое единство уже не существуетъ; оно дано лишь въ формѣ единства отношенія, т. е. такого единства, которое не можетъ быть источникомъ множественности (и, слѣдовательно, числа), такъ какъ оно само соотносительно множественности, т. е. противостоитъ ей и въ этомъ смыслѣ ее предполагаетъ [2]). Тщетно утверждать, что отношеніе порождаетъ свои термины: отношеніе, какъ таковое, есть порождаемое, а не порождающее; и дерзость утвержденія, возводящаго безплодное „отношеніе“ въ достоинство высшаго творящаго начала, карается тѣмъ, что мнимыя творенія его оказываются незаконнорожденными. Понятіе, какъ членъ отношенія, остается произвольно-допущеннымъ, а съ нимъ вмѣстѣ оказывается предвосхищеннымъ и число. Подлинное и творческое единство достигнуто не тамъ, гдѣ члены отношенія сведены къ самому отношенію, ибо этимъ осуществлено лишь абстрактное единство, внѣ себя имѣющее множественность, а тамъ, гдѣ члены отношенія вмѣстѣ съ самимъ отношеніемъ сведены къ конкретно-единой основѣ, какъ единству единства и множественности, или единству цѣлаго. Не замѣна „субстанціальныхъ понятій“ „функціональными“, а усмотрѣніе основы, изъ которой проистекаетъ соотносительность „субстанціальности“ и „функціональности“ въ понятіяхъ, даетъ надлежащее и плодотворное выраженіе высшаго единства, какъ послѣдней опорной точки знанія.

---

[1]) Тамъ же, стр. 22—26, 44—49.

[2]) Николай Кузанскій, на котораго любитъ ссылаться „марбургская школа“, но у котораго, какъ и у другихъ цѣнимыхъ ею классиковъ, она совсѣмъ не склонна учиться, ясно различаетъ высшее единство отъ порождаемаго имъ начала связи (nexus или connexio) (De venatione sapientiae, cap. 24—26) и правильно замѣчаетъ: „Hoc (наличность интеллектуальнаго единства или связи) pauci philosophi cognoverunt. Principium enim connexionis, sine quo nihil subsistit, non reperiuntur cognovisse. Sed quia in illo defecerunt, veram sapientiam non attigerunt“ (Ibid. c. 25, Opera, f. 211a).

3. Изъ сказаннаго уже ясно, въ чемъ мы усматриваемъ единственный подлинный источникъ, изъ котораго можетъ быть выведено понятіе числа. На первый взглядъ могло бы показаться, что нашимъ утвержденіемъ, что всякое разсужденіе, опирающееся на понятія, уже предполагаетъ число и потому въ теоріи числа ведетъ къ ложному кругу, мы отрѣзываемъ себѣ всѣ пути для построенія теоріи числа. И дѣйствительно, мы испытываемъ мало охоты попасть въ забавное положеніе тѣхъ математиковъ и логиковъ, которые[1]), начавъ съ признанія укорененности числовыхъ понятій въ самихъ основахъ логики, развиваютъ затѣмъ общую математическую логику, исходя изъ ряда опредѣленій и постулатовъ, т. е. опираясь на готовую форму понятія, которая по ихъ же собственному ученію, уже предполагаетъ число.

Но какая же вообще теорія можетъ обойтись безъ употребленія понятій? И не уничтожается ли этимъ соображеніемъ, вмѣстѣ съ теоріей числа, возможность всякой философіи вообще, какъ уясненія первичныхъ началъ знанія, такъ какъ, вѣдь, всякое философское разсужденіе, въ качествѣ совокупности сужденій и понятій, очевидно, уже пользуется тѣмъ, что оно должно вывести? Однако, именно это сходство между положеніемъ теоріи числа и положеніемъ всякой „первой философіи“ вообще указываетъ, что здѣсь еще остается открытымъ какой-то путь. А именно: пользоваться понятіями еще не значитъ опираться на нихъ. Мы опираемся на употребляемыя нами понятія лишь въ томъ случаѣ, если содержаніе этихъ понятій входитъ въ составъ основаній нашей мысли. Тамъ же, гдѣ мы пользуемся какими-либо понятіями, лишь какъ орудіями восхожденія къ содержаніямъ, логически имъ предшествующимъ, гдѣ наши допущенія являются лишь πρότερον πρὸς ἡμᾶς, позволяющія намъ дойти до πρ ότερον τῇ φύσει,—употребленіе понятій не равнозначно логическому использованію ихъ, какъ основаній. Поэтому тамъ, гдѣ—какъ въ теоріи числа и въ первой философіи вообще—дѣло идетъ объ уясненіи началъ, лежащихъ въ основѣ всякихъ понятій вообще—пользованіе по-

[1]) Какъ напр. Hilbert. См. его Grundlagen der Logik und Arithmetik въ приложеніи къ Grundlagen der Geometrie 1909.

нятіями допустимо при условіи, что съ помощью понятій, именно черезъ отрицательное ихъ использованіе, мы возвысимся до области, предшествующей всякому понятію вообще. Эта общая мысль лежитъ въ основѣ всего ученія объ „отрицательномъ богословіи“ (θεολογία ἀποφατική) и была логически развита въ теоріи Николая Кузанскаго о „docta ignorantia“,—какъ о достиженіи, черезъ посредство знанія, области „невѣдѣнія“, т. е. области, предшествующей понятіямъ. Лишь въ силу того, что черезъ систему понятій можетъ быть намѣчена предшествующая ей сфера, которая служитъ первымъ основаніемъ самихъ понятій, какъ таковыхъ, возможно свободное отъ порочнаго круга философское знаніе вообще; и тѣмъ же путемъ можетъ и должна быть развита теорія числа.

Отсюда ясно, что построить теорію числа значитъ вывести число изъ того единственнаго мыслимаго „содержанія“ (поскольку здѣсь еще можно говорить о „содержаніи“), въ которомъ, какъ таковомъ, нѣтъ логическихъ, а слѣдовательно и математическихъ опредѣленій—изъ всеединства, какъ исконнаго единства. На первый взглядъ могло бы показаться, что и здѣсь мы обречены на ложный кругъ: ибо всеединство есть во всякомъ случаѣ нѣчто единое, и притомъ единое, очевидно вмѣщающее въ себѣ множественное; тѣмъ, самымъ казалось бы, числовыя понятія молчаливо уже допущены въ понятіи всеединства. Это было бы дѣйствительно такъ, если бы всеединство было простымъ сочетаніемъ единства и множественности, или соотносительной связью того и другого. Мы видѣли, однако, что всеединство должно пониматься, какъ начало, предшествующее какъ раздробленію на отдѣльныя опредѣленности, такъ и ихъ связи между собой. Если мы предварительно допустимъ гипотетически, что опредѣленности A, B, C, каждая въ отдѣльности, суть „единое“, а ихъ совокупность $A+B+C$ есть „множество“, то всеединство столь же мало характеризуется въ своей собственной природѣ наличностью въ немъ отдѣльныхъ „единицъ“, какъ и множественностью этихъ единицъ: оно не тождественно ни A, B, C, взятымъ въ отдѣльности, ни ихъ совокупности $A+B+C$, а есть, напротивъ, то, что мы выразили символомъ $(abc...)$—единство, какъ непрерывность безъ раздѣльныхъ частей. Что оно, какъ таковое,

не есть множество, ясно само собой; но не тщетно ли будетъ отрицать, что оно есть единство? Здѣсь, однако, нужно различать единство логическое, которое необходимо противостоитъ множественности и полагаетъ ее внѣ себя, отъ единства металогическаго, какъ начала, изъ себя самого полагающаго соотносительные моменты единства и множественности. Отдѣльная опредѣленность A есть единое на почвѣ многаго: она, какъ мы знаемъ, мыслима лишь въ связи съ non-A, т.-е. какъ членъ „комплекса“ или системы (=многообразія) A+non-A; напротивъ, всеединство не имѣетъ ничего внѣ себя и, слѣдовательно, есть не единое въ смыслѣ члена ряда, а единое только въ смыслѣ отсутствія множественности. Его единство есть „абсолютное единство“ въ отличіе отъ „логическаго“ (и тѣмъ самымъ отъ „математическаго“) единства, которое конституируетъ единицу въ ея противопоставленности какъ слѣдующей за ней единицѣ, такъ и самому множеству. Поэтому, исходя изъ всеединства, мы дѣйствительно не предполагаемъ математическихъ понятій единаго и многаго, а восходимъ къ тому, въ чемъ, какъ таковомъ, этихъ моментовъ еще нѣтъ и изъ чего они должны возникнуть. Всеединство не есть единство множественнаго, а возвышающееся надъ обоими этими моментами „единство единства и множественности“; и даже эта его характеристика, къ которой мы не разъ прибѣгали, выражаетъ не его собственную положительную природу, а лишь его отношеніе къ производнымъ отъ него моментамъ; оно есть не опредѣленіе сущности всеединства, а лишь средство намѣтить его исключительный, эминентный смыслъ, его отличіе отъ обычнаго логическаго единства [1]).

4. Для того, чтобы облегчить и сдѣлать болѣе очевиднымъ это выведеніе числа изъ всеединства, мы сознательно покинемъ на время трудно уловимую область чистой идеальности, которая есть истинная родина числа, и возьмемъ исходнымъ пунктомъ нашего размышленія логически производное отно-

[1]) Именно въ этомъ смыслѣ Спиноза противопоставляетъ единственность субстанціи всякому числу (а слѣдовательно и единицѣ). Eth. I, prop. VIII, schol. 2. Точно также и Плотинъ указываетъ на метафорическій смыслъ обозначенія перваго начала, какъ „единаго“. Ennead. V, 3, 12—13.

шеніе счисляющаго сознанія къ счисляемымъ объектамъ. Съ упрекомъ въ психологизмѣ мы просимъ обождать; дальнѣйшій ходъ нашего размышленія будетъ состоять именно въ устраненіи всего производнаго, т. е. логически незаконнаго, въ нашихъ первоначальныхъ допущеніяхъ.

Пусть мы перечисляемъ нѣкоторое множество предметовъ, т. е. останавливаемъ вниманіе на каждомъ въ отдѣльности и затѣмъ переходимъ отъ одного къ другому. Съ самаго начала ясно, что множество это не должно необходимо быть намъ „дано“ эмпирически, присутствовать въ воспріятіи: мы, вѣдь, можемъ счислять отсутствующее, какъ и присутствующее, непредставимое („государства“, „эпохи“, „добродѣтели“, „теоріи“ и т. п.), какъ и наглядно-данное.

Въ чемъ смыслъ этого исчисленія? Очевидно, что, когда мы говоримъ, намѣчая отдѣльные предметы: „первый, второй, третій,...“ или „одинъ, два, три...“, то мы этимъ не указываемъ на свойства или особенности каждаго предмета въ отдѣльности: все на свѣтѣ можетъ безразлично быть „первымъ“, „вторымъ“ и т. д., тогда какъ напр. обозначенія „бѣлый“, „красный“ и т. п. выражаютъ дѣйствительную качественную природу самихъ объектовъ. Смыслъ обозначеній „первый“, „второй“ и т. д. лежитъ не въ качественной особенности самихъ счисляемыхъ предметовъ, а въ установленіи мысленной связи между ними. „Второй“ есть второй не самъ по себѣ, взятый въ отдѣльности, а въ отношеніи „перваго“, и точно такъ же „два“ есть не качество каждаго при этихъ двухъ предметовъ, и даже не качество ихъ обоихъ, вмѣстѣ взятыхъ, а именно само отношеніе совмѣстности. Ближайшимъ образомъ счетъ обнаруживаетъ, такимъ образомъ, слѣдующій смыслъ. Останавливая первоначально вниманіе на чемъ-либо, мы фиксируемъ его, какъ нѣкоторое „это“; рядомъ съ „этимъ“ находится иное, и когда мы переводимъ взоръ на него, оно тоже становится нѣкоторымъ „это“; но оно есть не просто „это“, а вмѣстѣ съ тѣмъ, въ отношеніи предыдущаго „это“, есть иное; такимъ образомъ, въ связи съ предыдущимъ „это“, мы характеризуемъ его, какъ „иное это“; „второе“ и значитъ „иное это“. Переходя затѣмъ дальше, мы опять намѣчаемъ „это“, которое есть не только „иное это“ въ отношеніи ближайшаго предыдущаго, но, такъ какъ послѣднее

само было уже „инымъ этимъ“, то новое „это“, которое мы теперь имѣемъ въ виду, есть „это, иное, чѣмъ иное это“ или „это“, какъ „иное въ отношеніи иного этого“ (какъ бы „вдвойнѣ иное это“), и это и значитъ: третье, и т. д. Удержаніе предыдущаго при переходѣ къ послѣдующему и связываніе послѣдующаго съ предыдущимъ ведетъ вмѣстѣ съ тѣмъ, очевидно, къ такимъ логическимъ продуктамъ, какъ „это“, „это и иное это“, „это, иное это и иное иного этого“ и т. д., т. е., къ количественнымъ числамъ или суммамъ одинъ, два, три и т. д.

Теперь провѣримъ, какія изъ принятыхъ нами условій счета, т. е. мысленнаго созиданія числового ряда, были дѣйствительно для него необходимы. Можно ли сказать, что единственнымъ и необходимымъ условіемъ его является реальная наличность множественности предметовъ? Что это условіе не есть единственное, т.-е. не есть достаточное основаніе образованія числового отношенія, ясно само собой: ибо если бы мы, переводя вниманіе съ одного предмета на другой, въ то же мгновеніе теряли изъ мысленнаго взора предидущій предметъ, то мы не могли бы составить числового ряда, и не пошли бы дальше повторенія „одинъ—одинъ—одинъ“ и т. д., причемъ это „одинъ“ означало бы не число 1, такъ какъ послѣднее мыслимо лишь въ связи съ слѣдующими за нимъ 2, 3 и т. д., а простое „это—это—это“; никакого числового ряда для насъ не возникало бы, не было бы и для насъ самой множественности. Такимъ образомъ, изъ того, что множество предметовъ реально существуетъ, еще не вытекаетъ, что оно намъ извѣстно или дано; „данность“ множества опирается лишь на возможность воспроизвести его. Но если такъ, то есть ли реальная наличность множества предметовъ вообще необходимое условіе созиданія соотвѣтствующаго числового ряда? Уже возможность вести числовой рядъ до безконечности говоритъ противъ этого. Вообразимъ себѣ, что все сущее исчерпывается двумя предметами. Осуждены ли мы остановиться, при воспроизведеніи этого множества, на числѣ два? Легко понять, что нѣтъ: когда отъ перваго мы дошли до второго, то мы вѣдь можемъ вернуться назадъ опять къ первому предмету, причемъ для насъ, т.-е. въ нашемъ счетѣ, въ этотъ моментъ

то, что мы раньше называли первымъ предметомъ, будетъ уже третьимъ. Въ самомъ дѣлѣ, перейдя отъ „этого“ къ „иному этому“ и обратившись назадъ къ предыдущему „этому“, мы въ его лицѣ будемъ имѣть теперь не просто „это“, а именно „это, какъ иное въ отношеніи иного этого (второго)“, т. е. третье. Если обозначить данные намъ два предмета буквами *A* и *B*, то при переходѣ отъ *A* къ *B* мы создаемъ первое соотношеніе, воспринимая *B* на почвѣ предшествовавшаго ему *A* или въ связи съ нимъ, т. е. строя рядъ *A*—*AB*; возвращаясь отъ *AB* обратно къ тому, что само по себѣ, т.-е. независимо отъ нашего счета, есть *A*, мы будемъ имѣть его на почвѣ уже созданнаго *AB*, т. е. оно въ самомъ счетѣ будетъ для насъ уже не *A*, а *ABA*; слѣдующее за нимъ *B* будетъ, слѣдовательно, *ABAB*, и мы можемъ продолжать въ этомъ счетѣ безъ конца. Можно привести и конкретный примѣръ этого гипотетическаго соотношенія: такъ, два движенія колеблющагося маятника — направо и налѣво — въ своемъ накопленіи измѣряютъ безконечное число секундъ. Но для возникновенія у насъ числового ряда нѣтъ надобности даже въ томъ, чтобы были даны два предмета—достаточно и одного. Въ самомъ дѣлѣ, одинъ предметъ, въ качествѣ „этого“, во всякомъ случаѣ, въ силу самого смысла опредѣленности, предполагаетъ внѣ себя „иное“. Всякое *A*, какъ мы знаемъ, есть *A* лишь въ отношеніи non-*A*. Раскрывается ли намъ это non-*A*, какъ нѣкоторое опредѣленное *B*, или нѣтъ — несущественно. Само non-*A*, уже въ качествѣ такового, вѣдь есть во всякомъ случаѣ что-то, и хотя бы въ этомъ смыслѣ уже есть иное это; вѣдь для того, чтобы имѣть нѣкоторое „это“, достаточно на чемъ-либо вообще фиксировать вниманіе, и въ этомъ отношеніе non-*A* ничѣмъ не хуже какого-нибудь *B* или *C*. Такъ на почвѣ единаго даннаго намъ *A*, которое съ необходимостью какъ бы рождаетъ изъ себя свою тѣнь non-*A*, мы получаемъ числовой рядъ: non-*A*, отбрасывая въ свою очередь свою тѣнь на *A*, превращаетъ его въ non-non-*A*, т. е. въ *A* на почвѣ non-*A*, или *A* въ отношеніи къ (*A*-non-*A*), и т. д.

Сдѣлаемъ теперь еще одинъ шагъ въ устраненіи допущенныхъ нами предпосылокъ: этотъ единый мыслимый объектъ, который достаточенъ, въ качествѣ единственнаго исходнаго

пункта для образованія числового ряда—съ какой своей стороны онъ намъ собственно необходимъ? Очевидно, что всѣ его собственныя свойства, за исключеніемъ только одного того, что онъ есть вообще что-то мыслимое, для насъ совершенно безразличны. То, что намъ необходимо, есть не какое-либо своеобразное, специфическое содержаніе, а содержаніе вообще, какъ таковое, т. е. какъ логическая форма „этости", haecceitas, возникающая просто въ силу закона опредѣленности, въ силу того, что изъ предмета вырастаетъ содержаніе, какъ опредѣленность, т. е. какъ отдѣльность отъ иного и связанность съ инымъ. Въ самой формальной природѣ содержанія, какъ *A*, отличнаго отъ non-*A* и связаннаго съ нимъ, намъ дано уже достаточное условіе для образованія числового ряда. Такимъ образомъ, если мы исходили изъ допущенія перехода отъ „этого" къ „иному", въ качествѣ движенія, внѣ себя предполагающаго то, отъ чего и къ чему оно совершается, то мы видимъ теперь, что—какъ бы ни смотрѣть на объективное бытіе этихъ моментовъ—въ образованіи числового ряда они во всякомъ случаѣ не играютъ никакой роли. Числовой рядъ создается не самими предметами, а лишь формой предметности, не какой-либо „этой" вещью, а самой категоріей „этого", какъ такового. То, что мы называли „переходомъ", мы должны, слѣдовательно, признать созиданіемъ ряда. Мысль наша не должна прицѣпляться ни къ чему готовому, чтобы, переходя отъ одного къ другому, упорядочить, т. е. поставить въ рядъ, эти готовыя содержанія; напротивъ, свободнымъ полаганіемъ момента опредѣленности она создаетъ, черезъ необходимое отображеніе „этого" въ „иномъ", числовой рядъ.

Наконецъ, еще одинъ, послѣдній шагъ по тому же пути устраненія излишнихъ предпосылокъ. Кто же собственно создаетъ здѣсь числовой рядъ? Наше сознаніе въ лицѣ психологическаго процесса передвиженія вниманія? Ясно, вѣдь, что не наше счисленіе образуетъ числовой рядъ, а, напротивъ, числовой рядъ есть условіе возможности счисленія, какъ его воспроизведенія въ временномъ процессѣ сознаванія. Законъ опредѣленности, какъ мы видѣли выше (гл. IX, 5), есть не психологическій законъ, и дискурсивность нашей, человѣческой мысли есть не его основаніе, а

лишь отраженіе въ нашемъ сознаніи его онтологическаго значенія. А такъ какъ числовой рядъ создается именно закономъ опредѣленности, черезъ отображеніе „этого“ въ „иномъ“, то не мы создаемъ его, а онъ есть объективное свойство сферы бытія, подчиненной закону опредѣленности. Правда, нашей мысли, какъ было только что указано, нѣтъ надобности въ реальной множественности предметовъ, чтобы дойти до числового ряда; но самъ числовой рядъ, какъ таковой, есть не твореніе психологическаго процесса нашей мысли, а результатъ дѣйствующихъ въ ней объективныхъ логическихъ отношеній. Логическое образованіе числового ряда мы, слѣдовательно, получимъ, если отвлечемся въ нашей мысли отъ того, что относится къ ея временному теченію. Мы должны, такимъ образомъ, сказать: числовой рядъ порождается закономъ опредѣленности черезъ необходимое въ немъ отображеніе „этого“ въ „иномъ“.

5. Могло бы казаться, что загадка числа этимъ уже разрѣшена; въ дѣйствительности же мы здѣсь лишь подошли къ ея началу—приблизительно къ тому же началу, которое дано въ изложенномъ выше ученіи Наторпа о числѣ, какъ созиданіи ряда. Въ самомъ дѣлѣ, въ этой стадіи нашего размышленія мы непосредственно стоимъ передъ новой трудностью. Пока мы исходили изъ двойственности между готовой, присущей объекту множественностью и движеніемъ вниманія, послѣдовательно пробѣгающимъ эту множественность, понятіе „перехода отъ одного къ другому“ имѣло вполнѣ понятный смыслъ. Теперь же, когда рѣчь у насъ можетъ итти уже не о переходѣ, а о созиданіи одного и другого, причемъ основой этого созиданія мы признаемъ только чистое отношеніе между „этимъ“ и „инымъ“, какъ оно обусловлено закономъ опредѣленности, возникаетъ слѣдующее сомнѣніе. Отношеніе между „этимъ“ и „инымъ“ есть единое отношеніе, которое, конечно, ничуть не мѣняется отъ того, что прилагается къ разнымъ объектамъ; разъ отношеніе къ реальнымъ объектамъ должно быть вообще устранено, то излишне даже прибавлять, что передвиженіе категоріальнаго отношенія „этости“ по всему полю мыслимыхъ содержаній въ самомъ этомъ отношеніи ничего не мѣняетъ. Откуда же берется въ такомъ случаѣ превращеніе этого единаго отношенія въ мно-

жество разныхъ отношеній, превращеніе „этого“ въ „иное это“, „иное иного этого“ и т. д., въ которомъ мы усмотрѣли источникъ числового ряда? Мы говорили о томъ, что, когда „иное“ опять становится „этимъ“, прежнее „это“ сохраняется, такъ что разсматриваемое „это“ къ нему присоединяется, мыслится въ связи съ нимъ, и потому характеризуется не просто, какъ „это“, а какъ „это въ отношеніи этого“, т. е. какъ иное или второе это. Но во всѣхъ этихъ словахъ: „опять“, „прежній“, „новый“, „присоединеніе“ и пр., тайна числа – само число 2, а на слѣдующей ступени число 3, и т. д. — уже предположены. Законъ опредѣленности, на который мы опираемся, самъ по себѣ знаетъ только одно отношеніе; въ немъ самомъ не заключено основаніе для какого-либо повторенія; и, слѣдовательно, числовой рядъ только мнимо выведенъ нами.

Легко намѣтить пунктъ, который образуетъ средоточіе этой трудности: это есть моментъ превращенія „иного“, какъ такового, въ „это“, которое тѣмъ самымъ является новымъ или „вторымъ этимъ“. Простое передвиженіе вниманія съ одного на другое, какъ указано, ничего не объясняетъ: оно есть только передвиженіе основной формы „это — иное“ по внѣшнему полю сознанія — передвиженіе, которое ничего не мѣняетъ во внутреннемъ существѣ самой формы. Для того, чтобы эта перемѣна, обусловливающая созданіе числового ряда, дѣйствительно произошла, необходимо, слѣдовательно, чтобы „иное“ именно въ качествѣ иного, т. е. сохраняя свою функцію противочлена въ категоріальномъ отношеніи „это — иное“, вмѣстѣ съ тѣмъ приняло на себя функцію перваго члена (стало „этимъ“); ибо лишь въ этомъ случаѣ мы получимъ искомое „новое“ или „второе“ это. Между тѣмъ, ближайшимъ образомъ „иное“, какъ таковое, есть такъ сказать, вѣчная противоположность „этого“; оно по существу своему есть то, что противостоитъ „этому“, какъ его запредѣльное. Какимъ образомъ преодолѣвается этотъ дуализмъ, и несовмѣстимость „этого“ съ „инымъ“ смѣняется ихъ единствомъ въ понятіи „иного этого“?

Однако, при болѣе глубокомъ разсмотрѣніи нетрудно подмѣтить, что въ самой формулировкѣ этой трудности заключено нѣкоторое смѣшеніе понятій. Связь между „этимъ“ и „инымъ“, сама первичная форма *Ax*, какъ „это-инаковость“,

будучи началомъ, въ силу котораго дѣйствуетъ законъ противорѣчія, т. е. въ силу котораго всякое содержаніе, въ качествѣ „такого-то“, отлично отъ своего „иного“—не можетъ въ свою очередь быть подчинена этому началу. Сама категорія „этого“, какъ таковая, не противоположна категоріи „иного“, ибо здѣсь нѣтъ вообще двухъ категорій (иначе вѣдь мы опять впали бы въ порочный кругъ), а есть только одна категорія „это-инаковости“. Съ другой стороны, она едина тоже не въ обычномъ, а лишь въ своемъ собственномъ, металогическомъ смыслѣ: ибо въ обычномъ смыслѣ едино только „это“, въ противоположность „иному этому“, т. е. и логико-математическое единство уже опирается на эту категорію и потому къ ней самой непримѣнимо. Это соображеніе показываетъ, что въ лицѣ понятія „иного этого“, къ которому мы свели понятіе числа, мы не имѣемъ непреодолимой трудности, т. е. логическаго противорѣчія. Но пока еще не видно, откуда оно все же берется, т. е. почему оно необходимо. Однако, уясненіе металогической природы всеединства, какъ единства „этого-иного“, непосредственно ведетъ къ разрѣшенію этой задачи.

Основное соотношеніе, изъ котораго мы исходимъ,—начало „этого-иного“,—не есть, какъ указано, двойственность между раздѣльными моментами „этого“ и „иного“, а есть исконное единство „это-инаковости“, единое Ax, какъ неразложимое „это-и-прочее“. Это есть высшее единство замкнутости и связи, фиксированности и неисчерпанности, стоянки и продолженія (какъ это было развито выше, въ гл. V) или—говоря старыми платоновскими словами—покоя и движенія. (При этомъ врядъ ли нужно еще разъ повторять, что это двуединство, которое мы логически выражаемъ, какъ единства двухъ разныхъ моментовъ, не предполагаетъ ни числа 2, ни даже понятія логическаго различія, ибо оно само является условіемъ, въ силу котораго только и возможно послѣднее). Но это единство таково, что его внутренняя сущность необходимо влечетъ къ удвоенію и размноженію. Въ самомъ дѣлѣ, единство это не есть простая совмѣстность разныхъ или противоположныхъ началъ—„этого“ и „иного“,—а есть абсолютное единство, т. е. полная взаимопроникнутость. Но число и есть выраженіе этой взаимопроникнутости съ одной

ея стороны. Числовой рядъ опредѣленъ, какъ мы видѣли, тѣмъ, что „иное“ разсматривается, какъ „это“, въ силу чего мы имѣемъ „иное это“ или „второе“ а вмѣстѣ съ нимъ „это и иное это“, также разсматриваемое, какъ нѣкоторое „это“, т. е. какъ единство двухъ. Другими словами, моментъ движенія, поскольку онъ самъ есть „это“, т. е. есть покой, или—что то же самое—единство покоя и движенія, взятое, какъ только единство, т. е. какъ покой, и есть основа числа. Число есть всеединство, разсматриваемое подъ формой „этого“—подъ формой абстрактнаго единства или опредѣленности; точнѣе говоря, оно есть та производная сфера всеединства, въ которой послѣднее цѣликомъ выражено въ одномъ изъ своихъ моментовъ—въ формѣ опредѣленности.

Въ всеединствѣ, какъ таковомъ, мы имѣемъ чистое единство „это-инаковости“, единое слитное *ах*; но поскольку оно мыслится подчиненнымъ закону опредѣленности, это единое *ах* превращается въ *А* въ отличіе отъ non-*А* и, слѣдовательно, становится частью цѣлаго; но тѣмъ самымъ и non-*А*, начало „иного“, становится тѣмъ, что остается въ цѣломъ за вычетомъ этой части, т. е. тоже частью или второю частью. Нельзя мыслить „это“ въ отличіе отъ иного, не мысля тѣмъ самымъ „иное“ также въ отличіе отъ „этого“, т. е. не превращая его въ самостоятельную опредѣленность или въ новое „это“. Такимъ образомъ, единство „это-и-прочее“ превращается въ связь двойственности „это — и — иное“, которое тѣмъ самымъ означаетъ „это — и — это“, т. е. „это и второе это“. Но произведенное распространеніе категоріи „этости“ и на противочленъ необходимо требуетъ, въ связи съ собой, и расширенія категоріи инаковости. „Иное“, какъ таковое, отнынѣ стоитъ уже позади этого новаго образованія: „это и второе это“ означаетъ: (это — и — второе это) и прочее (иное). Тѣмъ самымъ „это и второе это“, противопоставленное „иному“, становится само единствомъ, и мы имѣемъ не только порядковое число (первое, второе), но и количественное число два, которое такимъ же путемъ ведетъ къ понятію „третьяго“, а на его почвѣ къ „тремъ“, и т. д. [1]).

[1]) Предлагаемое выведеніе числа уже было написано, когда намъ удалось прочесть проницательное изслѣдованіе Л. Е. Габриловича

Послѣдній источникъ числа заключенъ, такимъ образомъ, въ томъ, что форма опредѣленности, какъ таковая, внутренне связана съ моментомъ движенія, перехода, такъ что немыслима внѣ послѣдняго. Такъ какъ всеединство содержитъ въ себѣ моментъ движенія, то и всеединство подъ формой опредѣленности должно выразить этотъ моментъ. И онъ выраженъ въ томъ, что опредѣленность, какъ „это“ въ отличіе отъ „иного“, какъ „ограниченное“ на фонѣ безграничнаго, какъ „часть“ цѣлаго, которое она не исчерпываетъ собою, уже подразумѣваетъ въ себѣ моментъ „продолженія“, то первичное „*и*“, которое ведетъ къ образованію числа и множественности. „Это“ немыслимо иначе, какъ въ формѣ „начала“; оно есть по существу начальный пунктъ движенія, ведущаго къ другому, второму „этому“, оно въ себѣ уже таитъ моментъ „перваго“, соотносительный „второму“ и, слѣдовательно, многому. Раздѣленіе всеединства на „это“ и „иное это“ опирается на моментъ движенія, перехода, послѣдовательнаго прохожденія, какъ на первичный моментъ самого бытія. Всеединство, какъ таковое, есть чистое единство покоя и движенія, единства и неисчерпаемости; выражаясь терминами Николая Кузанскаго, оно есть единое „non-aliud“, какъ единство idem и aliud. Но разсматриваемое, какъ idem, т. е. какъ абстрактное единство опредѣленности, оно распадается на „это“ и „продолженіе“, на покой и становленіе; и этотъ моментъ становленія, фиксированный, какъ особое, т. е. опредѣленное содержаніе, и есть источникъ размноженія, числового ряда. Опредѣленность есть по существу, по самому своему понятію часть цѣлаго; поэтому всеединство подъ формой опредѣленности становится цѣлымъ, состоящимъ изъ многихъ частей, какъ бы цѣлымъ, осуществляемымъ по частямъ, ибо предполагаемое частью „продолженіе“, выдѣ-

---

„Ueber mathematisches Denken und den Begriff der aktuellen Form“ (Bibl. für Philosophie von L. Stein, B. 8, 1914). Наше выведеніе числа въ основной своей мысли близко къ теоріи Л. Е. Габриловича, что объясняется близостью нѣкоторыхъ нашихъ посылокъ. Однако, предлагаемое Л. Е. Габриловичемъ выведеніе числа изъ понятія „формы формы опыта“ требуетъ еще уясненія самой возможности этого удвоенія; внѣ этого объясненія оно можетъ также навлечь на себя упрекъ въ „роковомъ“ ложномъ кругѣ.

ляясь, превращается во все новыя части. Если бы въ самомъ всеединствѣ не было этого момента перехода, продолженія, какъ необходимаго соотносительнаго противочлена единству или опредѣленности,—если бы можно было представить себѣ абсолютное бытіе, какъ чистую неподвижность, то понятіе множественности и числа было бы совершенно неосуществимымъ. Само собою разумѣется, что наше пониманіе числа отнюдь не должно быть понято такъ, какъ будто перечисленіе, въ смыслѣ психическаго процесса, протекающаго во времени, есть источникъ множественности предметовъ. Такого рода номиналистически-психологическое объясненіе намъ совершенно чуждо. Моментъ движенія или перехода, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь, совсѣмъ не тождественъ съ перечисленіемъ, какъ психическимъ процессомъ математическаго мышленія въ сознаніи отдѣльной личности: въ этомъ отношеніи достаточно отмѣтить, что числовой рядъ безконеченъ, процессъ же перечисленія всегда ограниченъ; далѣе, что числовой рядъ есть рядъ единственный, перечисленій же можетъ быть множество, и т. д. Напротивъ, какъ уже было указано, моментъ движенія, перехода, продолженія, лежащій въ основѣ числа, можетъ пониматься только, какъ моментъ самого абсолютнаго бытія, и психическій процессъ перечисленія есть съ этой точки зрѣнія лишь пріобщеніе человѣческаго сознанія къ этому абсолютному движенію, — пріобщеніе, которое, конечно, отнюдь не тождественно своему объекту. Психическій актъ счета долженъ быть, слѣдовательно, отличаемъ отъ логическаго смысла счисленія, какъ такового, и лишь въ послѣднемъ, а не въ первомъ, лежитъ для насъ основаніе числа. Если учесть это, то внѣвременность числа не будетъ противорѣчить ученію, что въ основѣ числа лежитъ моментъ перехода. Мы оставляемъ пока въ сторонѣ вопросъ, въ какомъ отношеніи стоитъ этотъ моментъ перехода или продолженія къ понятію времени. Для насъ здѣсь достаточно лишь того, что моментъ внѣвременности въ числѣ, поскольку его дѣйствительно необходимо мыслить, означаетъ лишь идеальность числа, т. е. то, что число не есть нѣчто, возникающее и уничтожающееся во времени. Но этимъ отнюдь не предрѣшенъ вопросъ, мыслима ли числовая множественность, какъ идеально данная сразу и цѣликомъ,

или же въ составъ множественности, наряду съ моментомъ единства, необходимс входитъ моментъ перехода отъ одного къ другому, моментъ послѣдовательности и осуществленности по частямъ. И въ этомъ отношеніи достаточно указать, что въ этомъ моментѣ заключено именно то, что дѣлаетъ множественность множественностью, ибо все „сразу и цѣликомъ данное“ есть тѣмъ самымъ именно единство, а не множественность. Единство есть либо абстрактное единство—единство въ противоположность множественности, либо же всеединство, какъ единство единства и множественности, т. е., какъ начало, возвышающееся надъ обоими этими моментами. Ни въ томъ, ни въ другомъ единствѣ, какъ таковыхъ, нѣтъ множественности. Слѣдовательно, множественность необходимо предполагаетъ моментъ неисчерпанности, продолженія, и возникаетъ впервые на его почвѣ.

„Когда разумъ—говоритъ Николай Кузанскій—по одиночкѣ (singulariter) постигаетъ единое и, фиксируя (sigillatim), созерцаетъ его, какъ „вотъ это“ (hoc ipsum), то мы называемъ это единицей... И изъ того, что разумъ Бога одно понимаетъ такъ, а другое—иначе, возникла множественность вещей“ [1]).

Такимъ образомъ, источникомъ числа является моментъ опредѣленности въ силу того, что онъ необходимо связанъ съ моментомъ продолженія и благодаря этому раздробляетъ абсолютное единство на рядъ послѣдовательно проходимыхъ членовъ-единицъ. Число есть отраженіе стихіи движенія въ сферѣ покоя.

6. Но не сводится ли это, попросту говоря, къ тому, что въ основѣ числа лежитъ время? [2]). Не возвращаемся ли мы, слѣдовательно, къ воззрѣнію, едва ли не единодушно отвергнутому какъ философіей, такъ и математикой, какъ къ взгляду, несовмѣстимому съ чисто-логической природой

---

[1]) Idiotae lib. III cap. 6, Opera 1514, fo. 85b. Вопроса о возможности, съ этой точки зрѣнія, актуально-безконечнаго числа мы коснемся въ слѣдующей главѣ.

[2]) Наши соображенія весьма близки къ ученію Когена, для котораго источникомъ множественности является моментъ „предвосхищенія“, лежащій также въ основѣ времени. Logik der reinen Erkenntniss, стр. 122 и сл.

числа? И не содержится ли въ этомъ воззрѣніи ложнаго круга, поскольку само время нельзя мыслить иначе, какъ на почвѣ числа, именно на почвѣ понятій одного, другого, третьяго?

Это сомнѣніе мы имѣли бы право отвести простымъ указаніемъ, что мы отнюдь не утверждали, что отмѣченный нами моментъ движенія или „продолженія“ тождественъ понятію времени. Однако, съ самаго начала ясно, что онъ какъ-то родственъ ему, и сущность этой близости, какъ и различія между ними, можетъ быть выяснена лишь черезъ анализъ понятія времени. А такъ какъ этотъ анализъ, сверхъ того, намъ необходимъ въ нашихъ общихъ цѣляхъ, независимо отъ уясненія проблемы числа, то приведенное сомнѣніе является для насъ удобнымъ поводомъ для систематическаго разсмотрѣнія отношенія между временемъ и числомъ.

Ученіе о времени, какъ производномъ отъ числа, развито Наторпомъ. Наторпъ мѣтко показываетъ поразительную аналогію между временемъ и числовымъ рядомъ въ ихъ основныхъ свойствахъ. „Время, какъ математическое образованіе“, оказывается какъ бы простымъ воплощеніемъ числового ряда, въ смыслѣ ряда порядковыхъ чиселъ, простымъ слѣдованіемъ одного за другимъ или, вѣрнѣе, „другого за однимъ“; въ особенности убѣдительно выступаетъ въ этомъ изложеніи необратимость (или „прямолинейность“) времени, какъ простое слѣдствіе логически необходимой необратимости числового ряда: послѣ „предшествующаго“ идетъ всегда „послѣдующее“, какъ послѣ перваго идетъ второе, третье; если бы даже все ранѣе воспринятое содержаніе вновь повторилось во времени, это не означало бы обращенія назадъ самого времени, ибо такъ какъ оно вернулось послѣ предыдущаго, то въ отношеніи къ нему оно все же оставалось бы послѣдующимъ, а не предъидущимъ—совершенно такъ же, какъ, когда мы отъ второго изъ счисляемыхъ предметовъ возвращаемся къ первому, въ самомъ счетѣ этотъ первый предметъ является все же третьимъ [1]).

[1]) Natorp. ук. соч. стр. 281 и сл.

Но въ чемъ же, въ такомъ случаѣ, заключается отличіе времени отъ числа? На это Наторпъ отвѣчаетъ, что временная послѣдовательность отличается отъ послѣдовательности числовой исключительно своимъ непосредственнымъ отношеніемъ къ конкретному бытію (существованію, Existenz). Если, однако, понятіе существованія ближайшимъ образомъ опредѣлимо, какъ то, что дано наглядному представленію въ отличіе отъ идеально-общаго бытія объектовъ мышленія, то болѣе глубокое разсмотрѣніе нагляднаго представленія должно усмотрѣть въ немъ самомъ его чисто логическую, „мыслительную“ природу: оно есть не что иное, какъ идеалъ абсолютной, совершенной опредѣленности, который выражается въ понятіи единственности. Время (какъ и пространство) есть, такимъ образомъ, число, взятое въ связи съ идеей единственности, какъ необходимымъ идеаломъ абсолютно завершеннаго знанія,—идеаломъ, который выражается въ требованіи претворить неопредѣленную предметность въ единственный, т. е. индивидуальной или конкретно-существующій предметъ [1]).

Это построеніе, изящество и остроуміе котораго невольно подкупаютъ въ его пользу, содержитъ во всякомъ случаѣ одну вѣрную и глубокую мысль. Величайшимъ методологическимъ — и, въ конечномъ итогѣ, онтологическимъ — завоеваніемъ новой науки является распространеніе научнаго знанія на область измѣняющагося, подвижнаго, временного. Въ понятіи общаго, какъ закона, объединяющаго частное, дана возможность разсмотрѣнія временного съ внѣвременной точки зрѣнія, sub specie aeternitatis: послѣдовательность смѣны явленій опредѣлена общимъ закономъ, по которому одно содержаніе всегда и необходимо связано съ другимъ. Но эта возможность распространенія знанія, т. е. точки зрѣнія внѣвременности, на само временное, въ конечномъ счетѣ, объяснима лишь онтологически — признаніемъ, что временное бытіе не оторвано отъ внѣвременнаго, а какъ бы пропитано послѣднимъ и погружено въ него. Въ каждомъ понятіи и сужденіи о единичномъ событіи мы выражаемъ именно внѣвременную сторону самого временного. Въ конечномъ

[1]) Ук. соч. стр. 266—280, 326—341.

итогѣ, единственность единичнаго (временного) предмета въ такой же мѣрѣ укоренена въ единственности самого всеединства, какъ цѣлаго, и производна отъ послѣдней, какъ и единственность всякой опредѣленности, т. е. внѣвременно-общаго. И въ этомъ смыслѣ числовой рядъ есть не только символъ или аналогія самого движенія времени, но и выраженіе его собственной внутренней природы—именно выраженіе внѣвременной стороны самого времени. Если, однако, отличіе времени, какъ такового, отъ внѣвременности числа, и тѣмъ самымъ, отличіе существованія отъ идеальнаго бытія, усматривается Наторпомъ въ моментѣ единственности въ смыслѣ совершенной опредѣленности, то въ этомъ нельзя не видѣть нѣкотораго смѣшенія понятій. Единственность въ такой же мѣрѣ присуща общему, какъ и индивидуальному, числовому ряду, какъ и времени [1]); различіе между тѣмъ и другимъ есть, слѣдовательно, различіе между формами единственности. Но даетъ ли указываемый Наторпомъ признакъ единственности, какъ полной опредѣленности, единственность въ смыслѣ индивидуальнаго бытія? Легко усмотрѣть, что нѣтъ. Полная логическая опредѣленность даетъ лишь понятіе низшаго вида; но и низшій видъ еще остается общимъ—общимъ не въ смыслѣ подчиненія ему какого-либо множества понятій, но просто въ смыслѣ внѣвременности; не только понятіе „человѣкъ вообще“, но и понятіе абсолютно опредѣленной (во всѣхъ своихъ чертахъ, т. е. общихъ опредѣленіяхъ) личности остается все же понятіемъ. Данное реальное (и въ этомъ смыслѣ „опредѣленное“) лицо, наприм., господинъ NN, даже при исчерпывающей характеристикѣ его, остается все же отличнымъ отъ его понятія—не только въ силу фактической невозможности дать подлинно-исчерпывающее его понятіе, но и при условіи осуществленности этой задачи: ибо осуществленіе этой задачи даетъ все же только типъ индивидуальности, образецъ, мыслимый во многихъ реальныхъ воплощеніяхъ, а не само индивидуальное существо.

---

[1]) Послѣднее признаетъ и самъ Наторпъ; онъ включаетъ даже этотъ моментъ единственности въ число аналогій между числовымъ рядомъ и временемъ. Ук. соч. стр. 281—282.

И если намъ скажутъ, что учтя всю совокупность, напр. условій жизни, среды, наслѣдственности и пр. данной индивидуальности, мы въ конечномъ итогѣ придемъ именно къ установленію неповторимаго, т. е. индивидуально существующаго объекта, то и здѣсь мы должны будемъ отличать общія условія, т. е. условія, какъ внѣвременныя опредѣленности, отъ условій въ смыслѣ временныхъ данныхъ. Никакое накопленіе первыхъ принципіально не исключаетъ повторимости, т. е. внѣвременности опредѣляемаго ими объекта; напротивъ, въ отношеніи самихъ временныхъ данныхъ нѣтъ даже надобности въ исчерпывающемъ опредѣленіи — достаточно немногихъ указаній, чтобы однозначно опредѣлить (въ этомъ второмъ смыслѣ) единичное, и эту задачу при случаѣ съ успѣхомъ выполняетъ даже одно лишь употребленіе „собственнаго имени“ или даже простое указаніе пальцемъ; ничего не опредѣляя въ смыслѣ общихъ содержаній предмета, такія неопредѣленныя указанія могутъ вмѣстѣ съ тѣмъ однозначно опредѣлять индивидуальный предметъ, какъ таковой, т. е. единственное мѣсто его въ временномъ (какъ и пространственномъ) рядѣ. Такимъ образомъ, временное или конкретное бытіе отнюдь не тождественно полной опредѣленности, и единственность, ему присущая, принципіально отлична отъ единственности внѣвременно-общаго и не можетъ быть выведена, какъ простое завершеніе послѣдней. Тѣмъ самымъ время, какъ таковое, оказывается невыводимымъ изъ порядковаго числа. Это не значитъ, конечно, что между ними нѣтъ никакой связи; напротивъ, выше мы уже признали цѣнность аналогіи, установленной Наторпомъ между тѣмъ и другимъ. Но это значитъ, что отношеніе между числомъ и временемъ не есть отношеніе между основаніемъ и слѣдствіемъ, а основано на какой-то иной близости. Мыслить эту близость прямо противоположной отношенію, намѣчаемому Наторпомъ, т. е. мыслить число производнымъ отъ времени мѣшаетъ очевидная идеальность, внѣвременность числа. Остается допустить между ними отношеніе соподчиненія, т. е. признать, что ни число, ни время невыводимы одно изъ другого, а что оба они производны отъ чего-то болѣе первичнаго.

Но для этого нужно прежде всего показать, въ чемъ со-

стоитъ во времени то начало, которое принципіально отличаетъ его отъ числа и множественности. Въ этомъ отношеніи мы, къ счастію, можемъ опереться на извѣстныя превосходныя изысканія Бергсона, которому удалось съ такою убѣждающей наглядностью изложить свое новое пониманіе времени, что элементъ правды, заключенный въ этомъ пониманіи, выступаетъ съ непререкаемой очевидностью. Время, согласно Бергсону, есть не смѣна одного другимъ, не очередь отдѣльныхъ, замкнутыхъ въ себѣ моментовъ, а чистая длительность, которая, заключая въ себѣ элементъ творчества, новизны, развитія (и тѣмъ отличаясь отъ неподвижности внѣвременнаго), вмѣстѣ съ тѣмъ есть непосредственное единство, взаимопроникнутость и сплошность своего теченія; лишь для дискурсивной мысли, улавливающей не само время, а неподвижное отображеніе времени, время представляются раздробленнымъ множествомъ отдѣльныхъ этаповъ или порядкомъ смѣняющихся состояній. Стоитъ разъ интуитивно осознать эту, непосредственно данную въ самонаблюденіи, сторону времени, чтобы безспорность этого указанія Бергсона стала очевидной [1]).

7. Мы, однако, далеки отъ мнѣнія, что эта характеристика

---

[1]) Мы отнюдь не хотимъ этимъ сказать, что Бергсонъ впервые открылъ это понятіе времени, какъ живой текучей длительности. Нетрудно, конечно, увидѣть, что міросозерцаніе Бергсона есть въ существенныхъ своихъ чертахъ возрожденіе гераклитизма и вмѣстѣ съ тѣмъ внесеніе въ современную философію забытаго понятія жизни, которое хорошо извѣстно всѣмъ мистическимъ системамъ—начиная по крайней мѣрѣ съ Плотина и Августина. (Поклонникамъ философскихъ „новинокъ“ мы усердно рекомендуемъ прочесть хотя бы лишь три страницы у Плотина (Ennead. IV, 4, 6—8), на которыхъ развита вся „бергсонова“ теорія времени и воспріятія измѣнчивости) Можно было бы доказать даже парадоксальное съ виду утвержденіе, что точка зрѣнія Бергсона совсѣмъ не такъ далека отъ міросозерцанія Платона послѣдняго періода, какъ это могло бы казаться на первый взглядъ. Поразительныя совпаденія можно было бы установить между философіей Бергсона и міросозерцаніемъ Якоби (и отчасти также Гете).—Первое использованіе ученія Бергсона составляетъ заслугу Л. М. Лопатина, который во 2-мъ томѣ „Положительныхъ задачъ философіи“ уже 25 лѣтъ тому назадъ указалъ на цѣнные элементы въ ученіи Бергсона о „непосредственныхъ данныхъ сознанія“.

времени есть адэкватное опредѣленіе его существа и его отличія отъ внѣвременности или покоя. Что прежде всего бросается въ глаза въ системѣ Бергсона, какъ ея явная односторонность (и что, впрочемъ, для многихъ именно и придаетъ ей характеръ привлекательной новизны), есть его мысль, что въ лицѣ интуиціи времени, какъ чистой длительности или творчества, мы имѣемъ единственное и полное обладаніе абсолютнымъ бытіемъ, тогда какъ все внѣвременное или „неподвижное“ въ содержаніи нашихъ мыслей есть обусловленное практическими потребностями человѣческой жизни искаженіе подлинной истины. Эта общая онтологическая оцѣнка времени, казалось бы, несущественна для частнаго вопроса о сущности времени, какъ такового. Въ дѣйствительности, однако, она обусловлена одной неясностью или односторонностью въ самомъ пониманіи времени у Бергсона. Бергсонъ нигдѣ не высказываетъ отчетливо и, повидимому, совсѣмъ не сознаетъ, что сущность времени опредѣляется у него двумя разными, и въ извѣстномъ смыслѣ даже противоположными моментами. Съ одной стороны, время есть живой потокъ становленія, творчества, рожденія новаго—прямая противоположность неподвижному, готовому, сразу данному. Съ другой стороны, время есть не смѣна отдѣльныхъ состояній, а недѣлимое или непрерывное цѣлое, нѣчто единое въ самой своей основѣ. Что касается перваго признака времени, какъ становленія или измѣнчивости, то усмотрѣніе его, какъ первичнаго, ни къ чему иному не сводимому моменту бытія, составляетъ совершенно безспорную сторону ученія Бергсона. Въ противоположность всѣмъ попыткамъ мыслить измѣненіе, какъ нѣчто производное отъ неизмѣнности, или творчество, какъ производное отъ сохраненія,—коротко говоря, въ противоположность всѣмъ попыткамъ устранить это начало и мыслить міръ, какъ „консервативную систему“ (выраженіе Риля), Бергсонъ явственно показываетъ намъ первичность и неустранимость момента измѣненія или творчества въ бытіи. Столь же безспорно само по себѣ указаніе на сплошность (непрерывность) или взаимопроникнутость частей этого процесса. Однако, здѣсь возникаетъ вопросъ, какъ, т. е. въ силу чего мыслимъ этотъ второй моментъ

времени. Бергсонъ полагаетъ, что въ лицѣ этого момента мы имѣемъ дѣло съ чертой, присущей именно времени, какъ становленію или измѣненію, тогда какъ моментъ неподвижности совпадаетъ съ раздробленностью и множественностью. Съ этимъ невозможно согласиться. Непрерывность или сплошность всегда производна отъ единства. Характеръ единства, конституирующій длительность, — единства, въ силу котораго именно „новое“ не оторвано отъ стараго и не вытѣсняетъ его, а наслояется на него или, рождаясь изъ него, сохраняетъ непосредственную связь съ нимъ—свидѣтельствуетъ, что сама длительность немыслима иначе, какъ на почвѣ цѣлостности, что ей присущъ не только моментъ становленія, развитія, творчества, но въ такой же мѣрѣ и моментъ постоянства, т. е. сверхвременности. Единство противоположно не только раздробленности и множественности, но и всякой незавершенности, безпредѣльности; поэтому единство противоположно и становленію или процессу, какъ таковому. Единство равносильно сверхвременности, цѣльности или—что то же самое—вѣчности. Поэтому, если время, наряду съ моментомъ измѣненія и становленія, содержитъ и моментъ непрерывности, опирающійся на единство, то этотъ моментъ можетъ быть присущъ ему, не какъ его собственный признакъ, а лишь въ силу связи времени съ вѣчностью. Обозримость времени, слитность въ немъ мига настоящаго съ прошлымъ и будущимъ, болѣе того, характеръ времени, какъ нераздѣльнаго длительнаго настоящаго—на чемъ настаиваетъ Бергсонъ—есть уже не свойство времени, какъ такового—времени, какъ становленія въ отличіе отъ внѣвременности—а выраженіе погруженности потока становленія въ сверхвременное единство. Совершенно справедливо, что время, въ качествѣ чистаго становленія, не есть множественность и потому не есть „смѣна“—по той простой причинѣ, что множественность (въ смыслѣ опредѣленной или числовой множественности) производна отъ единства, есть рядъ единствъ (единицъ) и въ конечномъ итогѣ, какъ мы видѣли, производна отъ внѣвременности (отъ формы опредѣленности). Но отсюда не слѣдуетъ, что оно есть единство. Въ качествѣ чистаго становленія, время не есть ни опредѣленная множественность,

ни единство (и слѣдовательно, подлинная непрерывность), а есть чистая неопредѣленность, въ которой вообще нельзя усмотрѣть ничего иного, кромѣ самого момента процесса, незавершенности, ἄπειρον. Въ этомъ смыслѣ время не есть смѣна отдѣльныхъ состояній не потому, что оно есть единство, а потому, что оно лишено даже того единства, которое есть во всякой множественности и внѣ котораго немыслима и сама „смѣна“. Время въ этомъ смыслѣ есть то, что, говоря словами Платона, „только возникаетъ и исчезаетъ, но никогда не есть“, нѣчто столь же неосуществимое самостоятельно, какъ „матерія“ въ аристотелевскомъ смыслѣ. Таково время, какъ „чистое переживаніе“ – нѣчто совершенно неуловимое и невыразимое не въ силу сверхраціональной его полноты и конкретности, а въ силу его ирраціональной скудости.

Величайшее и опаснѣйшее заблужденіе, искажающее блестящія прозрѣнія Бергсона, состоитъ въ его смѣшеніи переживанія съ интуиціей, или ирраціональной смутности съ сверхраціональной конкретностью [1]). То понятіе времени, которое Бергсонъ дѣйствительно имѣетъ въ виду, есть не „переживаемое время“, не время, какъ процессъ, даже не время, какъ чистая длительность, а время, какъ оно дано въ интуиціи—время непосредственно усматриваемое въ сверхвременности, становленіе и длительность въ неразрывномъ единствѣ съ самимъ сверхвременнымъ единствомъ, какъ бы въ лонѣ послѣдняго. При этомъ само сверхвременное единство не въ большей мѣрѣ есть становленіе или длительность, чѣмъ покой и неподвижность; или, точнѣе говоря, оно не есть ни то, ни другое, ибо оно есть единство того и другого. Истина ученія Бергсона—не въ томъ, что „чистая длительность“ есть абсолютное; она лишь въ томъ, что абсолютное не есть чистая неподвижность, что ему присущъ исконный моментъ динамичности

---

[1]) Это смѣшеніе, правда, имѣетъ своимъ источникомъ цѣнную попытку намѣтить понятіе интуиціи, именно какъ живого знанія или какъ знанія-жизни. Ниже, однако, будетъ показано, что и это понятіе отнюдь не должно быть смѣшиваемо съ чистымъ „переживаніемъ“ въ его противоположности знанію.

или творчества. Абсолютное есть живое единство или единая жизнь; назовемъ ли мы его единымъ (т. е. покоющимся въ себѣ и объемлющимъ себя) творчествомъ или живой (творческой, заключающей въ себѣ динамическій моментъ) вѣчностью,— мы лишь съ разныхъ сторонъ опредѣлимъ одно и то же, подойдемъ къ невыразимому въ своей подлинной, внутренней простотѣ, единству становленія и покоя, творчества и неизмѣнности въ абсолютномъ.

Теорія Бергсона односторонне подчеркиваетъ моментъ динамичности или творчества въ абсолютномъ. Это ея право, ибо такой моментъ дѣйствительно въ немъ есть, и его нужно было отмѣтить. Но этотъ моментъ не есть ни „чистое время", ни само абсолютное, и въ томъ, что Бергсонъ ставитъ знакъ тождества между этими тремя разными понятіями, заключается его заблужденіе. Могло бы, правда, показаться, что заблужденіе это состоитъ только въ смѣшеніи первыхъ двухъ понятій, такъ какъ время, мыслимое именно уже въ связи съ вѣчностью, тѣмъ самымъ адэкватно абсолютному. Но вѣдь оно выражаетъ все же, какъ указано, лишь одну сторону абсолютнаго бытія, хотя и въ связи съ другой. Если мы обозначимъ моментъ становленія или времени буквой T, а моментъ вѣчности—A, то время въ составѣ абсолютнаго (бергсоново время, какъ чистая длительность) можно обозначить формулой Ta, противоположный моментъ живой (времяобъемлющей) вѣчности — формулой At, тогда какъ ихъ единство въ самомъ абсолютномъ бытіи будетъ $AT = (At + Ta)$.

Но отсюда же слѣдуетъ и иной выводъ, который для насъ здѣсь имѣетъ особенно существенное значеніе. А именно, бергсоновское понятіе времени, будучи совершенно точнымъ выраженіемъ времени, мыслимаго въ единствѣ съ вѣчностью, и въ этомъ смыслѣ заслуживающее названія „истиннаго времени", вмѣстѣ съ тѣмъ совсѣмъ не выражаетъ подлиннаго времени въ смыслѣ самого момента становленія въ его отрѣшенности отъ вѣчности и отличіи отъ нея. Время, какъ Ta, очевидно, предполагаетъ моментъ T, какъ таковой, т. е. въ томъ смыслѣ, въ какомъ онъ противостоитъ моменту A и имѣетъ послѣдній внѣ себя. Будучи, съ одной стороны, „истиннымъ" временемъ, Ta, съ другой стороны, со-

всѣмъ не есть чистое время, а именно время уже на фонѣ вѣчности и пропитанное вѣчностью. Это абстрактное соображеніе пріобрѣтаетъ живой смыслъ, если мы сравнимъ бергсоновское понятіе времени съ тѣмъ, что обычно разумѣется подъ временемъ. Бергсонъ самъ, какъ извѣстно, свое понятіе „истиннаго времени", какъ чистой длительности, противопоставляетъ обычному „математическому" понятію времени, какъ смѣны, символизуемой пространственной схемой перехода изъ одной точки въ другую—понятію, которое онъ считаетъ какъ бы искусственнымъ искаженіемъ истинной сущности времени. Что математическая схема времени есть не само время, а какъ бы лишь отраженіе времени въ отвлеченномъ знаніи—это, конечно, совершенно справедливо. Но независимо отъ того, какую цѣнность мы должны приписывать этому отраженію и какъ объяснить его происхожденіе—объ этомъ тотчасъ же ниже,—существенно отмѣтить, что въ немъ выступаетъ на первый планъ именно моментъ чистаго, отрѣшеннаго отъ связи съ вѣчностью, времени—моментъ становленія, какъ таковой. Время, какъ чистое становленіе, какъ возникновеніе и уничтоженіе, какъ моментъ тлѣнности и измѣнчивости въ бытіи, выражается именно въ томъ, что одно смѣняется другимъ, тогда какъ въ „чистой длительности" выдвинутъ, напротивъ, моментъ сохраненія, прочности, который, очевидно, принадлежитъ не къ динамическому моменту, какъ таковому, а лишь къ времени, поскольку оно уже пропитано вѣчностью. Что такое время, это мы непосредственно сознаемъ не въ чистомъ созерцаніи длительности, а въ отношеніи къ смѣняющимся явленіямъ, къ возникающему и гибнущему. Во времени мы живемъ, когда мы должны кончать одно и начинать другое, или когда мы сосредоточены на томъ, что кончается и начинается вокругъ насъ. Духъ земли у Гете, въ которомъ позволительно видѣть духъ времени, говоритъ о себѣ: „In Lebensfluten, im Tatensturm, wall'ich auf und ab, wehe hin und her, Geburt und Grab, ein ew'ges Meer, ein wechselnd Weben..." Если время „истинное", какъ чистая длительность, есть время, пропитанное вѣчностью, какъ бы еще не вышедшее изъ утробы вѣчности, то чистое время, время въ его отличіи отъ вѣчности, есть, какъ было уже указано,

потокъ становленія и уничтоженія, Платоново γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. Отсюда уясняется и необходимость математической схемы времени. Легко усмотрѣть, прежде всего, что мы не можемъ непосредственно, т. е. интуитивно знать это чистое время. Имѣть интуитивно именно и значитъ имѣть на почвѣ сверхвременнаго единства, т. е. имѣть время въ указанномъ его единствѣ съ вѣчностью. Чистое становленіе можно только либо просто переживать—и тогда оно вообще не есть содержаніе знанія, а есть лишь безформенный матеріалъ для него,—либо же его можно отвлеченно мыслить, какъ абстрактный моментъ становленія въ его отрѣшенности отъ всего иного, какъ чистое *T*. Но что значитъ мыслить? Это значитъ разсматривать подъ формой внѣвременности. Такимъ образомъ, именно когда мы беремъ моментъ становленія отрѣшенно отъ единства вѣчности, съ которымъ онъ непосредственно связанъ въ своемъ существѣ, то мы не можемъ выразить или имѣть его иначе, какъ черезъ посредство отраженія его въ противостоящей ему внѣвременности.

Время, какъ смѣна множественности моментовъ, и есть не что иное, какъ сознаніе становленія какъ бы черезъ призму противостоящей ему внѣвременности. Тогда единство цѣлаго запечатлѣвается на потокѣ становленія въ формѣ единства его частей и превращаетъ его самого въ множественность отдѣльныхъ частей. Частичность, какъ таковая, т. е. какъ моментъ чистой незавершенности, требующей пополненія и никогда не находящей завершенія, выражаетъ собственную сущность становленія. Но мысля эту частичность, какъ особую сущность, мы тѣмъ самымъ превращаемъ ее въ нѣчто, отличное отъ иного, т. е. въ часть, какъ частное цѣлое. Когда мы пытаемся созерцать становленіе въ его отрѣшенности отъ вѣчности, мы не можемъ сдѣлать это иначе, какъ примѣняя къ самому становленію категорію противостоящаго ему начала вѣчности, какъ цѣлаго. Тогда часть становится сама цѣлымъ; но такъ какъ она не можетъ быть подлиннымъ, абсолютнымъ цѣлымъ, то она есть частное цѣлое—цѣлое, за своими предѣлами полагающее новое цѣлое, и мы имѣемъ множественность смѣняющихся моментовъ-единствъ.

Такимъ образомъ, дѣло обстоитъ слѣдующимъ образомъ. Моментъ *Т* въ его отрѣшенности есть чистое становленіе, чисто абстрактный моментъ, который, какъ таковой, вообще неосуществимъ. Мы можемъ его имѣть или интуитивно, и тогда мы имѣемъ время въ неразрывной связи съ вѣчностью, то, что мы обозначили выше символомъ *Та*. Мы можемъ его также мыслить отрѣшенно, и тогда мы имѣемъ собственно то, что зовется временемъ—начало, противостоящее внѣвременности, но именно въ силу этого доступное намъ лишь черезъ схему внѣвременности, какъ смѣна множественности отдѣльныхъ моментовъ. *Т* дано намъ тогда такъ, что въ себѣ самомъ оно не содержитъ вѣчности, а напротивъ, противостоитъ послѣдней, но отражаетъ на себѣ именно это противостояніе.

Отсюда мы можемъ усмотрѣть строгую соотносительность понятій времени и числового ряда и объяснить аналогію между ними. Выше мы опредѣлили числовой рядъ, какъ отраженіе стихіи движенія въ сферѣ покоя. Время же (въ смыслѣ смѣны) мы теперь въ свою очередь опредѣлили, какъ отраженіе внѣвременности въ сферѣ движенія. То и другое, такимъ образомъ, суть связанныя между собой и взаимозависимыя понятія. Ни число не предшествуетъ времени, ни время—числу. Оба совмѣстно возникаютъ изъ взаимнаго отраженія другъ въ другѣ исконно-единыхъ въ своей основѣ моментовъ внѣвременности и становленія,—какъ бы изъ непреодолимаго взаимнаго тяготѣнія этихъ моментовъ, насильственно отторгнутыхъ другъ отъ друга. Мысля вѣчность, какъ чистую или отрѣшенную внѣвременность, мы неизбѣжно мыслимъ ее черезъ посредство противопоставленнаго ей становленія и имѣемъ тогда внѣвременное бытіе, какъ рядъ вѣчно слѣдующихъ другъ за другомъ отдѣльныхъ частныхъ содержаній—какъ число и множественность; мысля чистое становленіе, мы мыслимъ его черезъ посредство противопоставленной ему внѣвременности, и имѣемъ его тогда, какъ смѣну множества отдѣльныхъ моментовъ, т. е. какъ время. Время не сводимо къ числу, такъ какъ во времени моментъ становленія, движенія есть его собственное внутреннее содержаніе, тогда какъ множественный рядъ членовъ есть лишь его внѣвременная схема, его отображеніе въ мысли; но точно такъ

же и число несводимо къ времени, ибо въ числѣ, напротивъ, внѣвременность (идеальность) есть его собственная внутренняя стихія, тогда какъ становленіе есть лишь мысленная схема, въ силу которой единство идеальнаго предносится намъ въ формѣ ряда слѣдующихъ другъ за другомъ членовъ [1]).

Такимъ образомъ, время и числовая множественность какъ бы рождаются одновременно, суть соотносительныя формы проявленія, производныя отъ всеединства и въ этомъ смыслѣ отличныя отъ него самого. Всеединство, какъ таковое, есть единство покоя и движенія, или вѣчности (единства) и жизни (творчества)—такое единство, въ которомъ эти два момента, такъ сказать, всецѣло пропитаны другъ другомъ и не существуютъ, въ качествѣ двухъ отдѣльныхъ моментовъ. Поскольку, однако, всеединство разсматривается подъ формой опредѣленности—или поскольку производнымъ выраженіемъ его является оно, какъ подчиненное началу чистаго (абстрактнаго) единства,—оно необходимо раздробляется на рядъ отдѣльныхъ членовъ, рядъ, который вмѣстѣ съ тѣмъ предполагаетъ моментъ продолженія или движенія. Вмѣстѣ съ тѣмъ, этотъ моментъ движенія или становленія, разсматриваемый (т. е. мыслимый) обособленно, становится временемъ, т. е. переходомъ отъ одного къ другому или или процессомъ смѣны. Поэтому сфера бытія, соотвѣтствующая отвлеченному знанію и подчиненная закону опредѣленности, необходимо имѣетъ двѣ соотносительныя формы—внѣвременной множественности и временной смѣны. Поскольку конкретное всеединство подчиняется закону опредѣленности, т. е. абстрактному началу единства въ смыслѣ внѣвременности, оно раздробляется на безконечный рядъ единицъ; и соотносительно съ этимъ начало жизни или творчества въ

---

[1]) Изложенное пониманіе времени по существу совпадаетъ съ Платоновымъ опредѣленіемъ времени, какъ „подвижнаго образа вѣчности“ или „движущагося въ числовомъ порядкѣ вѣчнаго отображенія вѣчности, пребывающей въ единствѣ“ (Тимей, 37D). По аналогіи съ этимъ число можно было бы назвать „неподвижнымъ образомъ становленія“.

всеединствѣ превращается въ обособленное становленіе, какъ нѣкотораго рода „безпокойство“, „хлопотливость и влеченіе къ пополненію“ [1]), именно какъ переходъ отъ одного къ другому, и мы имѣемъ временное бытіе или время, какъ противоположность вѣчности.

---

[1]) „Werden... ist die Unruhe in sich“, Гегель, Encycl. der phil. Wiss. im Umrisse, § 88. φύσις πολυπράγμων καὶ τὸ πλέον τοῦ παρόντος ζητεῖν ἑλομένη у Плотина, Ennead. III, 7, 11. Ср. все замѣчательное уясненіе сущности времени въ указанномъ мѣстѣ у Плотина. Ученіемъ Плотина опредѣлены извѣстныя тонкія размышленія бл. Августина о времени (Confessiones XI, De Civitati Dei, XI, 5—6).

Глава XI.

Идеальное и реальное бытіе.

> Τὸ μὲν πρῶτον δύναμις ἔστι κινήσεως καὶ στάσεως, ὥστε ἐπέκεινα τούτων.
>
> Плотинъ, Ennead. III, 9, 3.
>
> Aeternum non est aliud ab omni eo, quod fit, licet non fiat. Est igitur principium et finis ipsius posse fieri. Hinc, quod factum est, infactibilis aeterni est repraesentatio.
>
> Николай Кузанскій, de venatione sapientiae, c. 38.

1. Разъясненіе понятій числа и времени и ихъ взаимозависимости приводитъ, прежде всего, къ болѣе глубокому пониманію природы опредѣленности и ея отношенія къ всеединству. Мы видѣли, что если опредѣленность, въ качествѣ „этого," порождаетъ за своими предѣлами новое, второе „это" и тѣмъ даетъ начало числовому ряду, то лишь въ силу того, что она сама опирается на первичный моментъ „*и*", на начало перехода, движенія, становленія. „Это" есть часть, разсматриваемая не какъ таковая, т. е. не какъ неразрывный частный моментъ сплошного цѣлаго, а какъ относительное цѣлое, внѣ себя тѣмъ самымъ полагающее новую часть, какъ такое же второе относительное цѣлое: само же это порожденіе числового ряда опирается, какъ было указано, на взаимозависимость или взаимоотраженіе другъ въ другѣ отдѣленныхъ другъ отъ друга началъ внѣвременности и становленія. Слѣдовательно, опредѣленность, какъ и число, предполагаетъ моментъ становленія. Опредѣленность только потому и ведетъ къ образованію числового ряда, что она логически производна отъ всеединства, поскольку

всеединство есть единство внѣвременности и становленія. Именно поэтому всякая опредѣленность, съ самаго начала есть одна опредѣленность—одна изъ многихъ, т. е. по существу немыслима иначе, какъ въ видѣ члена числового ряда, и потому предполагаетъ становленіе или движеніе, на почвѣ котораго, какъ мы видѣли, только и мыслимо образованіе числового ряда.

Но не пришли ли мы здѣсь къ величайшему парадоксу? Развѣ опредѣленность, *A*, какъ тождественное себѣ и потому неизмѣнное, не есть выраженіе чистой внѣвременности именно въ отличіе отъ всего временнаго, измѣнчиваго, становящагося? Не есть ли она именно то, что Платонъ называлъ „вѣчно и тождественно сущимъ, не имѣющимъ возникновенія", въ отличіе отъ того, что всегда „возникаетъ и проходитъ, но никогда не есть"? Конечно, опредѣленность есть внѣвременность, и было бы величайшей ошибкой разсматривать ее, какъ нѣчто временное, или смѣшивать съ самимъ временнымъ. Но этотъ смыслъ и не заключенъ въ нашемъ выводѣ: въ немъ дѣло идетъ, во-первыхъ, о чистомъ моментѣ становленія или движенія, а не о времени—что, какъ мы видѣли, совсѣмъ не есть одно и то же; и во-вторыхъ, этотъ моментъ становленія не приписывается самой опредѣленности, какъ ея внутренняя сущность, а полагается внѣ ея, какъ ея условіе; а въ этомъ смыслѣ характеристика опредѣленности, какъ внѣвременности, не опровергаетъ нашъ выводъ, а подтверждаетъ его. Внѣвременность есть отрицаніе времени; но это именно и значитъ, что оно отрицательно конституируется временемъ (или моментомъ, образующимъ существо времени). Какъ понятіе не-бѣлаго, будучи отрицаніемъ бѣлаго, предполагаетъ послѣднее, такъ и внѣвременность предполагаетъ за своими предѣлами время и въ этомъ смыслѣ опирается на него.

Разсмотримъ это соотношеніе еще съ другой стороны. „Опредѣленность", какъ не разъ было указано, мыслима лишь въ связи съ другой опредѣленностью. Что означаетъ эта связь? Очевидно, что, имѣя нѣкоторое *A*, мы мыслимъ его такъ, что отъ него должны перейти къ *B*. Такимъ образомъ, *A* есть какъ бы стоянка на пути, стоянка, которая уже сама предполагаетъ передвиженіе, ибо остановка возможна лишь,

какъ остановка движенія. Намъ возразятъ, конечно, что такія обозначенія, какъ „переходъ“, „движеніе“ и т. п. суть здѣсь либо лишь неадэкватныя, неточныя выраженія для связи, какъ внѣвременнаго, неподвижнаго отношенія, либо же основаны даже на смѣшеніи психологическаго (и дѣйствительно временного) передвиженія нашей мысли съ внѣвременной природой самой связи, какъ таковой. Другими словами, моментъ перехода можетъ быть признанъ въ точномъ смыслѣ соотвѣтствующимъ лишь психологической, а отнюдь не логической сторонѣ соотношенія, тогда какъ лишь о послѣдней у насъ идетъ рѣчь. Что логическая связь между опредѣленностями, какъ таковая, должна быть строго отличаема отъ психологическаго передвиженія нашего вниманія съ одной опредѣленности на другую, — это, конечно, совершенно справедливо. Но изъ-за этого различенія не слѣдуетъ упускать изъ виду болѣе глубокій, не столь легко замѣтный тождественный моментъ въ томъ и другомъ. Логическая связь, конечно, внѣвременна. Но необходимо поставить вопросъ: чѣмъ она отличается отъ связываемыхъ ею опредѣленностей? Очевидно, вѣдь, что связь есть нѣчто иное, чѣмъ опредѣленность, иначе она сама требовала бы новой связи, и мы пришли бы къ той безнадежной раздробленности знанія, которую мы уже отвергли, какъ невозможность (см. выше, гл. V). Если намъ отвѣтятъ: связь отличается отъ опредѣленности именно, какъ начало, противостоящее замкнутости и обособленности, какъ начало непрерывности или единства, то придется поставить вопросъ о томъ, чѣмъ связь, съ другой стороны, отличается отъ самого единства? Вѣдь, очевидно, что связь между A и B есть нѣчто иное, чѣмъ единство AB: она есть именно то, что остается въ этомъ единствѣ за вычетомъ самихъ опредѣленностей A и B. Мы можемъ, слѣдовательно, ближайшимъ образомъ опредѣлить связь такимъ отрицательнымъ путемъ. Вдумаемся теперь въ это опредѣленіе. Что такое есть опредѣленность? Мы знаемъ, что она образуется двумя моментами: моментомъ чистой тождественности или — что то же самое — внѣвременнаго единства, и моментомъ отрицанія, т. е. отношенія къ „иному“. (См. гл. VII, 1). Но второй моментъ есть именно то въ опредѣленности, что конституируетъ ее, какъ членъ отношенія, т. е. въ чемъ въ

ней самой уже отражается начало связи. Первый же моментъ, т.-е. именно то, что остается въ опредѣленности за вычетомъ начала связи, и есть не что иное, какъ чистая внѣвременность, какъ таковая. Отсюда ясно, что логическая связь, въ качествѣ начала, противоположнаго и соотносительнаго опредѣленности, не есть внѣвременность, какъ таковая, а есть именно то, что остается въ всеединствѣ за вычетомъ внѣвременности. Не противорѣчитъ ли этотъ выводъ общепризнанной и безспорной внѣвременности логической связи? Ничуть! Логическая связь, будучи внѣвременной, не есть внѣвременность (каковою является опредѣленность). Она есть, какъ это было указано выше въ отношеніи числа, отображеніе становленія въ сферѣ внѣвременности, моментъ становленія или движенія, поскольку онъ неизбѣжно присутствуетъ или отражается въ самомъ внѣвременномъ бытіи.

Отсюда ясно, что форма „перехода“, движенія отъ *A* къ *B*, въ которой логическая связь осуществляется въ человѣческой мысли, не сводима цѣликомъ къ временному характеру психическаго процесса мышленія, а имѣетъ и чисто логическое ядро. Отвлекаясь отъ временныхъ свойствъ индивидуальнаго психическаго процесса мышленія, мы сохраняемъ все же специфическій, уже чисто-логическій моментъ становленія, перехода, движенія — моментъ, который, не будучи самъ явленіемъ временного порядка (уже потому, что онъ служитъ, какъ было указано выше, условіемъ самого времени), вмѣстѣ съ тѣмъ не есть чистая внѣвременность, а есть противостоящее ей иное начало въ всеединствѣ. Но если такъ, и если опредѣленность мыслима только, какъ членъ связи, т. е. въ единствѣ съ связью или логическимъ переходомъ, то та же характеристика примѣнима и къ самой опредѣленности. Опредѣленность, какъ замкнутое въ себѣ *A*, отличное отъ не-*A*, возможна именно только на почвѣ самого динамическаго момента бытія; будучи отрицаніемъ движенія и полагая его внѣ себя, она именно въ силу этого связана съ нимъ и лежитъ въ одной плоскости съ нимъ. Гдѣ нѣтъ связи, какъ перехода отъ одного къ другому, тамъ нѣтъ и опредѣленности, какъ пункта, отъ котораго и къ которому совершается переходъ. Опредѣленность есть, такимъ обра-

зомъ, не чистая сверхвременность, въ смыслѣ возвышенія надъ становленіемъ и независимости отъ него, а лишь моментъ, противостоящій становленію, какъ бы моментъ, выражающій борьбу сверхвременности съ вкравшимся въ него становленіемъ. Если логическая связь есть отображеніе становленія въ сферѣ внѣвременности, то опредѣленность есть какъ бы отблескъ чистой сверхвременности въ сферѣ, уже запечатлѣвшей на себѣ становленіе.

2. Изъ этого слѣдуетъ одинъ весьма существенный выводъ, обогащающій наше пониманіе сущности всеединства. Доселѣ мы противопоставляли всеединство опредѣленности, какъ безконечное цѣлое — части, или какъ чистое единство — единству метематическому, лежащему въ основѣ единицы, какъ члена ряда. Но мы не затрагивали вопроса объ отношеніи всеединства къ моменту внѣвременности, конституирующему опредѣленность; и могло даже показаться, что къ всеединству непримѣнима лишь та сторона опредѣленности, которая конституирована законами отрицанія, т. е. въ силу которой опредѣленность есть нѣчто особое, „такое, а не иное", ограниченное, тогда какъ чистый моментъ тождественности или внѣвременности въ такой же мѣрѣ примѣнимъ къ всеединству, какъ и къ опредѣленности (см. выше гл. VII, 1—2). Теперь мы видимъ, что это не такъ. Всеединство возвышается не только надъ отдѣльными опредѣленностями, но и надъ единствомъ всѣхъ опредѣленностей, поскольку оно мыслится, какъ чистая внѣвременность. Казалось бы, что въ понятіи всеединства, какъ понятіи, мы именно и имѣемъ всеединство, какъ внѣвременное единство (такъ же, какъ такое же единство дано въ лицѣ любого понятія). Мысленно охватывая сразу всю полноту бытія, мы, казалось бы, можемъ имѣть его, какъ нѣкоторое законченное, готовое, чисто внѣвременное бытіе. Но понятіе законченности, внѣвременности, какъ мы видѣли, немыслимо иначе, какъ въ связи съ соотносительнымъ ему понятіемъ продолженія, незавершенности. То, что замкнуто въ себѣ, есть то, что отграничено отъ всего иного, запредѣльнаго ему. Но развѣ мы не можемъ мыслить законченную безконечность, безпредѣльность, какъ единство? Конечно, мы можемъ ее мыслить, и эта идея подлиннаго всеединства есть даже, какъ мы пытались показать на

протяженіи всего нашего изслѣдованія, основа всѣхъ иныхъ нашихъ идей. Но она возможна лишь въ той формѣ, что безпредѣльность, вѣчная незавершенность, безконечность уже включена въ единство, т. е. что это единство есть не чистое, т. е. отрѣшенное отъ множественности единство (въ этомъ смыслѣ оно предполагаетъ внѣ себя множественность и есть только частное единство), а единство единства и множественности. А это значитъ теперь для насъ: единство покоя и становленія. Поэтому, какъ только мы пытаемся мыслить всеединство, какъ чистую внѣвременность, т. е. какъ абсолютную законченность, отрѣшенную отъ всякаго становленія, мы не охватываемъ самого всеединства. Когда мы мыслимъ всеединство, какъ замкнутое въ себѣ готовое *А*, и только, какъ таковое, то—какъ бы широко и полно мы ни мыслили это *А*—всеединство всегда еще шире его: оно есть всегда *А* и еще что-то, именно потому, что оно есть не только единство, но и единство неисчерпаемой полноты, тогда какъ въ лицѣ *А* мы неизбѣжно мыслимъ какую-то уже исчерпанную полноту. Такимъ образомъ, пытаясь охватить всеединство одной только категоріей единства, замкнутости, въ ея отличіе отъ категоріи незавершенности и становленія, мы неизбѣжно охватываемъ лишь часть его, которая за своими предѣлами имѣетъ еще что-то иное. Для того, чтобы пополнить эту часть остаткомъ, чтобы, такъ сказать, исправить невольную неполноту достигнутаго, мы, слѣдовательно, должны перейти отъ этой части къ другой, отъ другой къ третьей и т. д. И этотъ переходъ отъ одного къ другому есть, какъ мы видѣли, не выраженіе психической природы нашего, человѣческаго мышленія, а требуется самимъ объектомъ: содержаніе *А* по самому своему существу таково, что необходимо указуетъ на нѣчто иное внѣ себя и вынуждаетъ насъ перейти къ нему, и въ этомъ указаніи и вынужденіи, а не въ насъ самихъ, лежитъ источникъ необходимости перехода. Такимъ образомъ, не наша субъективная человѣческая мысль въ какихъ-либо реальныхъ ея свойствахъ есть источникъ того, что чистая внѣвременность выступаетъ передъ нами въ роли члена ряда, отъ котораго необходимъ переходъ къ новому члену, т. е. въ роли ограниченнаго, частнаго цѣлаго, а такова именно объективная природа самой внѣвременности, какъ

таковой. Мы имѣемъ здѣсь дѣло не съ психологической, а съ онтологической стороной отвлеченнаго знанія, т. е. съ своеобразіемъ его содержанія, лишь производнымъ отраженіемъ котораго является дискурсивный характеръ человѣческаго мышленія.

Въ силу этого характера опредѣленности, всеединство не можетъ быть опредѣленностью не только въ томъ смыслѣ, что оно не можетъ быть ограниченнымъ содержаніемъ, а есть единство „этого“ и „всего остального“, но—тѣмъ самымъ—и въ томъ смыслѣ, что оно не можетъ быть вообще логическимъ единствомъ, а есть единство высшаго порядка, возвышающееся надъ противоположностью между единствомъ и множественностью, цѣлымъ и частью или—что то же—между внѣвременностью и становленіемъ. Мысля безконечность всеединства, т. е. беря ее, какъ внѣвременное или логическое единство, охватывая ее цѣликомъ, мы тѣмъ самымъ фактически снова превращаемъ ее въ извѣстномъ смыслѣ въ что-то конечное, т. е. готовое, законченное, замкнутое. Безконечность, какъ понятіе, содержитъ противорѣчіе между своимъ содержаніемъ и формой. Этого противорѣчія нѣтъ въ понятіи отдѣльной, т. е. частной опредѣленности: ибо опредѣленность, будучи, въ качествѣ внѣвременнаго содержанія, безконечностью въ себѣ, т. е. охватывая цѣликомъ всю безконечную полноту своихъ временныхъ проявленій, вмѣстѣ съ тѣмъ мыслится ограниченной въ другомъ, именно внѣвременномъ, направленіи, замкнутымъ въ себѣ частнымъ содержаніемъ, отграниченнымъ отъ иного содержанія. Мы имѣемъ въ лицѣ ея качественную всеобщность, но не объединеніе всего мыслимаго, и потому здѣсь безконечность въ одномъ направленіи легко совмѣщается съ конечностью въ другомъ. Этого выхода нѣтъ въ отношеніи понятія всеединства, какъ законченной абсолютной безконечности. Это не значитъ, разумѣется, что понятіе безконечности въ самомъ своемъ содержаніи заключало бы какое-либо противорѣчіе; это значитъ лишь, что этому содержанію противорѣчитъ сама форма понятія. Это понятіе, будучи необходимымъ по своему содержанію, остается, въ качествѣ понятія, все же неадэкватнымъ самому всеединству. Исходъ изъ этой антиноміи заключается не въ отысканіи какого-либо

иного понятія безконечности, въ которомъ эта неадэкватность была бы устранена (ибо она лежитъ не въ содержаніи понятія, а въ его формѣ, и, слѣдовательно, одинаково присуща всякому понятію), а лишь въ простомъ констатированіи самой этой неадэкватности, въ непосредственномъ усмотрѣніи ея смысла. И здѣсь именно намъ помогаетъ разъясненное выше соотношеніе. Понятіе, какъ таковое, есть опредѣленность; опредѣленность же мыслима лишь, какъ членъ отношенія. Всякая опредѣленность, въ качествѣ опредѣленности, означаетъ часть и даетъ часть, даже если она охватываетъ цѣлое; ибо частный характеръ ея лежитъ не въ ея содержаніи, а въ самой ея формѣ, и потому, даже охватывая цѣлое, оно выражаетъ это цѣлое лишь съ одной стороны—именно съ той, съ которой оно есть законченность, исчерпанность, и оставляетъ за своими предѣлами моментъ неисчерпаемости, становленія въ самомъ абсолютномъ. Не потому всеединство неисчерпаемо для понятія, что оно безконечно (ибо всякое понятіе въ извѣстномъ отношеніи есть овладѣніе безконечностью, какъ бы единымъ взмахомъ охватываетъ безконечное многообразіе), а напротивъ, потому оно есть истинная или абсолютная безконечность, что оно неисчерпаемо, т. е. что оно не фактически, а логически, по самому существу своему, противорѣчитъ признаку исчерпанности, ибо оно есть единство исчерпанности (=внѣвременности) съ неисчерпаемостью (становленіемъ, моментомъ „и еще“). Всеединство есть не только единство всѣхъ мыслимыхъ опредѣленностей, какъ мы его понимали доселѣ. Напротивъ, это понятіе было не самимъ всеединствомъ, а лишь выраженіемъ одной его стороны, именно внѣвременности. Само всеединство есть вмѣстѣ съ тѣмъ единство самой внѣвременности (или полноты всего внѣвременнаго содержанія) съ становленіемъ; ибо оно есть не только единство множественнаго, но и единство самихъ началъ единства и множественности, и, тѣмъ самымъ, единство внѣвременности и становленія (неисчерпаемости, творчества).

Другими словами: необходимая неадэкватность понятія всеединства (или безконечности) самому всеединству требуетъ, чтобы мы отличали одно отъ другого. Именно эта мысль лежитъ въ основѣ геніальнаго ученія Георга

Кантора, который не только противопоставилъ „потенціальной“ (или „неподлинной“) безконечности безконечность актуальную, но и усмотрѣлъ различіе между актуальной и абсолютной безконечностью и именно на почвѣ этого отличія построилъ свое ученіе о трансфинитномъ числѣ. Понятіе актуальной безконечности мы встрѣчаемъ у многихъ мыслителей, можно сказать, почти у всѣхъ болѣе глубокихъ мыслителей новаго времени (у Николая Кузанскаго, Бруно, Декарта, Мальбранша, Спинозы, Лейбница, не говоря о позднѣйшихъ). Но—за исключеніемъ нѣкоторыхъ намековъ у Николая Кузанскаго, Спинозы и Фихте [1]),—всѣ они отождествляли актуальную безконечность съ абсолютной, сводя либо первую ко второй, либо вторую къ первой. Георгъ Канторъ впервые (по крайней мѣрѣ впервые вполнѣ отчетливо) отдѣлилъ актуальную безконечность въ качествѣ безконечнаго или трансфинитнаго числа,—безконечность, которая мыслится по аналогіи съ частной опредѣленностью и, слѣдовательно, есть членъ (высшаго) числового ряда — отъ абсолютной безконечности, по существу неизмѣримой и превосходящей всякое понятіе [2]).

Абсолютное всеединство есть, слѣдовательно, не внѣвременность, противостоящая становленію и по существу мыслимая лишь какъ замкнутое, т. е. ограниченное единство, а

[1]) Николай Кузанскій различаетъ три рода безконечнаго или „максимума“: абсолютно величайшее или Бога, величайшее въ смыслѣ идеально-завершеннаго актуальнаго бытія, и безконечность вселенной, какъ безконечную множественность (De doct. ignor. I, 2). То же различеніе заключено въ ученіи о томъ, что „единство“ производно отъ высшаго, истинно-всеобъемлющаго начала „non aliud“ (De venatione sapientiae, c. 21, De non aliud cap. 4, изд. Uebinger, стр. 156). Во многихъ другихъ мѣстахъ, однако, абсолютная безконечность явственно отожествляется, напротивъ, съ актуальной (уподобленіе Бога безконечной линіи, безконечному числу, шару и т. п.). У Спинозы указаніе на различіе между абсолютной и актуальной безконечностью заключено въ опредѣленіи Бога, какъ „абсолютно-безконечнаго существа“, въ противоположность „безконечности въ своемъ родѣ“, присущей аттрибутамъ. Объ отношеніи Фихте къ этой проблемѣ см. теперь Вышеславцева „Этика Фихте“, стр. 193 и сл.

[2]) Основныя классическія работы Г. Кантора по этому вопросу теперь собраны въ русск. переводѣ въ вып. 6 „Новыхъ идей въ математикѣ“: Ученіе Кантора о множествахъ, 1914.

живая вѣчность или вѣчная жизнь,—вѣчность, какъ единство покоя и творчества, завершенности и неисчерпаемости. На почвѣ этого всеединства, въ качествѣ какъ бы двухъ соотносительныхъ міровъ, только и мыслимы, съ одной стороны, идеальное или внѣвременное бытіе и, съ другой стороны, бытіе реальное или конкретно-временнòе. Мы должны теперь ближе присмотрѣться къ соотношенію между этими двумя сторонами всеединства.

3. Согласно нашему пониманію, внѣвременность и время должны быть строго соотносительны, и въ самомъ всеединствѣ вообще не существуютъ, какъ отдѣльныя стороны; они именно производны отъ абсолютнаго бытія, какъ единства моментовъ вѣчности и становленія, и имѣютъ значеніе лишь двухъ соотносительныхъ и одностороннихъ выраженій этого исконнаго двуединства: выдѣляя изъ бытія вѣчность, какъ особое содержаніе, мы имѣемъ отрѣшенную внѣвременность, которая именно въ силу этого по формѣ своей мыслимости подчинена становленію; и выдѣляя изъ бытія становленіе, какъ особое содержаніе, мы имѣемъ отрѣшенное, выдѣленное изъ вѣчности время, которое опять-таки именно въ силу этого по формѣ своей мыслимости подчинено внѣвременности. Внѣвременность и время, взятыя въ этой отрѣшенной формѣ, суть, слѣдовательно, не какія-либо самостоятельныя реальности, а лишь „мыслимыя содержанія“ или „понятія“ [1]). Это находитъ себѣ косвенное подтвержденіе въ томъ, что время и внѣвременность всегда мыслятся, даже внѣ всякаго болѣе глубокаго ихъ анализа, какъ абстракціи отъ временнòго и внѣвременнòго бытія: въ нихъ дано не само бытіе, а лишь свойства опредѣленныхъ частей бытія. По общему признанію, не время и внѣвременность, какъ таковыя, существуютъ: сущее дѣлится лишь на временной потокъ реальности и внѣвременное бытіе идеальнаго,—на двѣ части, изъ которыхъ одна есть временное сущее, а другая—сущее внѣвременное. Время есть специфическій признакъ потока реальныхъ измѣненій, возникающихъ, длящихся и уничто-

[1]) Что время есть понятіе, а не „созерцаніе“, изъ русскихъ философовъ признаетъ И. И. Лапшинъ, „Законы мышленія и формы познанія“, гл. VI.

жающихся конкретныхъ явленій, внѣвременность есть такой же признакъ неподвижнаго, неизмѣннаго идеальнаго бытія; то и другое суть не субстанціи, а акциденціи или аттрибуты. Такъ уже въ обычномъ сознаніи обнаруживается, что время и внѣвременность не суть что либо послѣднее и самодовлѣющее, а производны отъ бытія, какъ единственнаго сущаго въ себѣ абсолютнаго начала. Эту форму понятій мы должны теперь положить въ основу нашего разсмотрѣнія. Что такое есть идеальное и реальное бытіе, бытіе вѣчнаго и бытіе временнóго, и каково ихъ взаимное отношеніе?

Въ этомъ вопросѣ мы наталкиваемся на два, издавна господствующихъ въ философіи и прямо противоположныхъ другъ другу воззрѣнія. Согласно одному, „истинно-сущее“ есть бытіе внѣвременно-идеальное, тогда какъ временнóе вообще не существуетъ самостоятельно, а есть лишь нѣчто производное отъ внѣвременнаго и заимствуетъ отъ послѣдняго всю свою реальность. Согласно другому, напротивъ, въ подлинномъ смыслѣ слова существуетъ лишь конкретно-временное, тогда какъ внѣвременно-общее есть лишь производная сторона, акциденція временного бытія. Эти два воззрѣнія мы обозначимъ, какъ идеализмъ (въ онтологическомъ смыслѣ) и эмпиризмъ [1]). Съ одной стороны, кажется очевиднымъ, что

[1]) Могло бы показаться, что это—не что иное, какъ логическій реализмъ и номинализмъ. Однако, это не такъ. Номинализмъ есть отрицаніе вообще наличности въ бытіи или въ предметѣ знанія внѣвременно общаго, тогда какъ реализмъ есть утвержденіе этой стороны. Съ этимъ вопросомъ мы имѣли дѣло уже выше (гл. VII, 2). Здѣсь же рѣчь идетъ лишь о двухъ разныхъ видахъ логическаго реализма. Признавая наличность внѣвременно-общаго, можно приписывать ему или субстанціальное, самостоятельное бытіе, или же бытіе лишь акцидентальное и зависимое, и лишь это разногласіе мы имѣемъ здѣсь въ виду. Идеализмъ въ онтологическомъ смыслѣ не слѣдуетъ, конечно, смѣшивать съ гносеологическимъ идеализмомъ (хотя, какъ увидимъ тотчасъ же, между ними существуетъ не одна только словесная близость). Противоположное воззрѣніе мы называемъ эмпиризмомъ, избѣгая употребленія термина „реализмъ“, имѣющаго въ проблемѣ общаго, свое исторически-закрѣпленное значеніе. Отмѣтимъ кстати, что разногласіе между Платономъ и Аристотелемъ въ проблемѣ „общаго“ есть именно разногласіе между „идеализмомъ“ и „эмпиризмомъ“ или—что то же—между субстанціалистическимъ и аттрибутивнымъ реализмомъ, а отнюдь не разногласіе между реализмомъ и номинализмомъ, за которое оно не-

подлинное, настоящее бытіе есть именно бытіе конкретно-реальное, временно̀е, тогда какъ „идеальное“ бытіе есть не что иное, какъ абстрактно-выдѣленная сторона самого временно̀го бытія, и полаганіе двухъ „міровъ“—реальнаго и идеальнаго—представляется съ этой точки зрѣнія совершенно излишнимъ и потому ложнымъ удвоеніемъ бытія, гипостазированіемъ одной зависимой его стороны. Съ другой стороны, по инымъ соображеніямъ, но съ такимъ же правомъ, истинно-сущимъ, ὄντως ὄν, можетъ быть признано именно идеальное, внѣвременное бытіе, ибо лишь оно одно мыслимо самостоятельно, внѣ отношенія къ потоку становящагося, тогда какъ самъ этотъ потокъ немыслимъ внѣ отношенія къ внѣвременному бытію: я могу мыслить „красноту вообще“, все равно, проявляется ли она во времени, т. е. воплощается ли въ красныхъ вещахъ или нѣтъ, но я не могу мыслить конкретнаго, временно̀го краснаго, не мысля самой внѣвременной красноты. Могло бы показаться, что онтологическій идеализмъ представленъ въ одномъ лишь платонизмѣ и потому въ настоящее время не имѣетъ систематическаго значенія. Но не говоря уже о томъ, что „платонизмъ“ отнюдь не можетъ считаться опровергнутымъ и именно теперь въ извѣстной мѣрѣ возрождается въ трудахъ ряда выдающихся логиковъ, онтологическій идеализмъ возможенъ не только въ формѣ платонизма. Наряду съ платоновскимъ идеализмомъ, для котораго временное бытіе есть умаленное, несовершенное подобіе („тѣнь“) внѣвременнаго бытія, онтологическій идеализмъ исповѣдуется и въ современномъ гносеологическомъ идеализмѣ (именно въ объективномъ идеализмѣ или имманентномъ объективизмѣ), поскольку для него „реальное бытіе“ вообще не существуетъ внѣ идеальнаго (внѣвременнаго), а есть лишь особое, специфическое содержаніе послѣдняго (время и т. наз. реальное бытіе, какъ содержаніе „знанія“, „внѣвременной мысли“, „сознанія вообще“, „идеальной значимости“ и т. п.).

Поставимъ прежде всего вопросъ: въ чемъ каждое изъ этихъ направленій усматриваетъ преимущество одного рода

рѣдко принималось. Правильныя соображенія объ этомъ у Г. Гомперца, Weltanschauungslehre, B. II, Noologie, стр. 155 и сл.

бытія надъ другимъ? Не трудно подмѣтить, что здѣсь идетъ рѣчь о двухъ совершенно разныхъ отношеніяхъ, причемъ въ одномъ изъ нихъ преимуществомъ, т. е. независимостью и большей полнотой, обладаетъ временное бытіе, въ другомъ—бытіе—внѣвременное. Въ самомъ дѣлѣ, въ чемъ эмпиризмъ усматриваетъ превосходство временного бытія надъ внѣвременнымъ? Въ томъ, что временно сущее одно лишь подлинно есть, т. е. есть фактъ, обладаетъ своеобразной, ему одному присущей категоричностью, тогда какъ внѣвременное содержаніе имѣетъ лишь гипотетическій характеръ. Если мы возьмемъ какой-либо реальный временной предметъ, актуально намъ предстоящій, напр. нѣчто видимое мною въ данный моментъ, то оно имѣетъ, конечно, общее, внѣвременное содержаніе; но оно имѣетъ еще нѣчто сверхъ этого—неустранимость, категоричность факта, ему присущую—то, что оно воочію стоитъ передъ нами. Къ идеальному бытію общаго, т. е. мыслимаго содержанія, присоединяется здѣсь нѣкоторый плюсъ въ лицѣ специфическаго момента воплощенности, категорической наличности; тогда какъ, по сравненію съ этимъ реальнымъ, „существующимъ“ предметомъ идеальное содержаніе есть только мыслимое, т. е. есть чистая возможность. Поэтому наше знаніе объ идеальномъ выражается въ гипотетическихъ сужденіяхъ: когда мы мыслимъ внѣвременное содержаніе, и приписываемъ ему рядъ качествъ, то это знаніе, въ примѣненіи къ временной реальности, имѣетъ характеръ гипотетическаго сужденія: „если соотвѣтствующій конкретный предметъ есть, то онъ есть то-то и то-то“. Внѣвременное бытіе есть, слѣдовательно, бытіе сферы возможности или только возможное бытіе; временное бытіе присоединяетъ къ этой возможности дѣйствительность, есть осуществленіе, воплощеніе возможнаго.

Напротивъ, въ чемъ усматриваетъ идеализмъ превосходство внѣвременнаго бытія надъ временнымъ? Въ характерѣ идеальной необходимости, неотмыслимости, присущемъ внѣвременному бытію и отсутствующемъ въ бытіи временномъ. Предметъ, какъ временной фактъ, какъ нѣчто, въ данный моментъ стоящее передо мною, могъ бы и не быть; я безъ труда могу отмыслить его и замѣнить чѣмъ-либо инымъ; но внѣвременное содержаніе само по себѣ неотмыслимо, и

всѣ высказываемыя о немъ сужденія суть „вѣчныя“, т. е. необходимыя истины. Временной фактъ, какъ то, что̀ можетъ быть и не быть, есть нѣчто только констатируемое, выраженіе момента чистой ассерторичности въ знаніи въ отличіе отъ аподиктичности общаго, т. е. внѣвременнаго содержанія знанія. Временное бытіе есть царство чистой случайности, ирраціональной фактичности; характеръ неопределимости, ему присущій, выражается въ томъ, что если сейчасъ оно есть, то въ слѣдующее мгновеніе оно можетъ и не быть; тогда какъ внѣвременное бытіе есть царство абсолютной необходимости.

Такимъ образомъ, эмпиризмъ сосредоточенъ на различіи между гипотетичностью и категоричностью, чистой мыслимостью и воплощенностью, и съ этой точки зрѣнія усматриваетъ преимущество въ временномъ бытіи. Идеализмъ, напротивъ, обращаетъ вниманіе на различіе между ассерторичностью и аподиктичностью, ирраціональной констатируемостью и логической необходимостью, и съ этой точки зрѣнія вполнѣ естественно усматриваетъ преимущество, нѣкоторый избытокъ на сторонѣ внѣвременнаго бытія. Эмпиризмъ и идеализмъ оба усматриваютъ признакъ „подлиннаго“ бытія въ характерѣ необходимости, ему присущей, и этому необходимому бытію противопоставляютъ, въ качествѣ зависимаго, несамостоятельнаго момента, бытіе только возможное. Но понятіе „необходимости“ и соотвѣтствующей ей возможности въ обоихъ случаяхъ берется въ разныхъ смыслахъ: подъ необходимостью эмпиризмъ разумѣетъ неустранимость факта, а подъ возможностью—область, необладающую этой неустранимостью, тогда какъ идеализмъ подъ необходимостью разумѣетъ неотмыслимость и подъ возможностью — область, которой не присуща эта неотмыслимость. Въ первомъ смыслѣ, очевидно, необходимо и потому „подлинно есть“ временно̀е бытіе, во второмъ смыслѣ—бытіе внѣвременное.

4. Теперь обратимся къ оцѣнкѣ притязаній обоихъ направленій, т. е. ихъ допущеній, что въ лицѣ того или иного изъ указанныхъ родовъ бытія мы имѣемъ подлинное или самодовлѣющее, абсолютное бытіе. Мы начинаемъ съ эмпиризма. Основой бытія, согласно ему, долженъ быть чистый фактъ, воплощенная наличность, какъ таковая, въ противо-

положность всему „только мыслимому“ или „возможному“. Легко видѣть, что въ этомъ смыслѣ „подлинно есть“ только мигъ настоящаго: вѣдь прошедшее и будущее, какъ таковыя, не суть, а только „мыслятся“, и ихъ бытіе раздѣляетъ всю идеальность, призрачность внѣвременнаго бытія; прошедшее и будущее суть въ данный мигъ именно, какъ идеальныя, внѣвременныя содержанія знанія. Но настоящее непрерывно слито съ прошедшимъ и будущимъ, въ своемъ собственномъ бытіи, безъ всякаго скачка и радикальной перемѣны существа своего бытія переходитъ изъ будущаго въ прошедшее, и есть не что иное, какъ мигъ этого перехода изъ одного идеальнаго въ другое. Поскольку мы отвергаемъ, въ качествѣ „подлиннаго бытія“, прошедшее и будущее, мы вынуждены отвергнуть и настоящее, какъ моментъ, который мыслимъ лишь, какъ идеальная грань между тѣмъ и другимъ. Ни въ чемъ не обнаруживается неподлинность, призрачность временного бытія такъ ярко, какъ въ этой прекарности настоящаго, которое, претендуя на значеніе единственной подлинной реальности, вмѣстѣ съ тѣмъ само возможно только за счетъ отвергаемыхъ имъ претензій идеальнаго, „только мыслимаго“ бытія. „Настоящее“, этотъ единственный обладатель необходимости фактическаго бытія, въ сущности никогда не есть, а всегда лишь проходитъ. Но если настоящее или „дѣйствительное“ непрерывно слито съ идеальностью, „только мыслимостью“ прошедшаго и будущаго, если въ немъ самомъ, поскольку оно есть не абстрактный моментъ грани между тѣмъ и другимъ, а живое, сознаваемое настоящее, уже заключены прошедшее и будущее, то все вообще превращается для насъ въ „представленіе“, все существуетъ лишь „идеально“, какъ образъ въ сознаніи или для сознанія. Тѣмъ самымъ уже уничтожена подлинная необходимость факта, его категоричность, ибо весь временной потокъ въ цѣломъ существуетъ лишь, какъ содержаніе сознанія, т. е. раздѣляетъ призрачность всего, что только можетъ быть, а не дѣйствительно и неустранимымъ образомъ есть. На первый взглядъ можетъ показаться, что этими соображеніями уничтожается фактическая наличность, или дѣйствительность только объективнаго или внѣшняго нашему сознанію бытія, но сохраняется дѣйстви-

тельность самого сознанія или представленія. Но неправильность такого допущенія очевидна. Сознаніе, какъ реальный процессъ смѣны представленій, есть реальность, подобно всякой другой (не говоря уже о томъ, что въ этомъ смыслѣ оно уже предполагаетъ реальность внѣшнюю, какъ это показалъ еще Кантъ въ своемъ „Опроверженіи идеализма"), и, слѣдовательно, къ нему примѣнимо то же самое разсужденіе: представленіе присутствующее, наличное въ данный моментъ, подобно всякому иному „настоящему", сливается съ „идеальностью" прошлыхъ и будущихъ представленій. Сознаніе же, не какъ смѣна представленій, а какъ представленіе смѣны, уже не есть временное бытіе. И такимъ образомъ, сведеніе настоящаго къ „представленію" есть тѣмъ самымъ уничтоженіе его, какъ временного бытія. Временное бытіе, слѣдовательно, немыслимо иначе, какъ на фонѣ внѣвременного или сверхвременного бытія, и притязанія эмпиризма оказываются несостоятельными.

Иначе это можно выразить еще слѣдующимъ образомъ. Чистая наличность, непосредственное присутствіе есть не что иное, какъ „данность", т. е. присутствіе въ составѣ переживанія или въ качествѣ переживанія, въ противоположность бытію, какъ содержанію знанія, которое возможно только на почвѣ внѣвременности. Простая наличность есть чистая ирраціональная ассерторичность, въ противоположность всякой необходимости. Характеръ категоричности, присущій „факту" и подчеркиваемый эмпиризмомъ, — этотъ характеръ есть не черта самой наличности, какъ таковой, или чистой ассерторичности, а лишь результатъ обладанія переживаніемъ на почвѣ внѣвременнаго бытія. Всякая необходимость, въ томъ числѣ и необходимость категорическаго сужденія, есть выраженіе принадлежности къ сверхвременному бытію. Отсюда ясно, что временное бытіе есть не чистая наличность, не непосредственное переживаніе, а переживаніе на фонѣ мыслимаго, на фонѣ внѣвременнаго бытія, подобно тому, какъ само время немыслимо внѣ связи съ внѣвременностью. Переживаніе, какъ таковое, не имѣетъ никакого раціонально выразимаго содержанія; въ строгомъ смыслѣ слова его нельзя, какъ таковое, считать даже переживаніемъ „настоящаго мига", ибо въ качествѣ со-

знанія оно вообще осуществимо лишь въ единствѣ съ мыслимымъ. Если мы раньше говорили о переживаніи, какъ о чисто имманентномъ обладаніи „настоящимъ“, какъ о погруженности сознанія во временной мигъ, то это было лишь пропедевтическимъ понятіемъ переживанія. Подобно тому, какъ всякое, такъ называемое „имманентное“ содержаніе знанія въ дѣйствительности, какъ мы видѣли (гл. I, 5), трансцендентно переживанію, ибо предполагаетъ выходъ въ внѣвременное бытіе, такъ даже и самый „мигъ настоящаго“, какъ таковой, т. е. именно въ качествѣ опредѣленнаго момента времени, уже трансцендентенъ чистому переживанію, ибо онъ мыслимъ не иначе, какъ въ связи съ временнымъ процессомъ въ цѣломъ, который самъ есть внѣвременное содержаніе мысли. Въ точномъ смыслѣ слова имманентенъ переживанію только „имманентный матеріалъ“, совершенно ирраціональная, никакими признаками не опредѣлимая матерія знанія, которая предшествуетъ не только внѣвременному, но и временному бытію, и образуетъ исходную точку для развитія того и другого. Такимъ образомъ, мнѣніе эмпиризма, что временное бытіе логически предшествуетъ внѣвременному, очевидно несостоятельно.

Гораздо основательнѣе позиція онтологическаго идеализма, и могло бы показаться, что представленная нами критика эмпиризма прямо подтверждаетъ идеализмъ. Въ дѣйствительности, однако, это не такъ. Прежде всего, изъ того, что временное бытіе возможно только на почвѣ внѣвременнаго, еще не слѣдуетъ, что первое всецѣло сводимо къ послѣднему, т. е. что оно не содержитъ никакого избытка по сравненію съ послѣднимъ. Напротивъ, основная трудность идеализма заключается въ томъ, что временное бытіе есть для него вѣчно-неразрѣшимая загадка. Платонизмъ выражалъ это затрудненіе признаніемъ иллюзорности временного бытія, или опредѣленіемъ его, какъ продукта смѣшенія „истиннаго бытія“ съ небытіемъ; но уже Платону въ его позднѣйшихъ діалогахъ уяснилась несостоятельность такого уничтоженія временного бытія, и онъ вынужденъ былъ прійти къ выводу, что идеальный міръ не можетъ быть опредѣленъ, какъ чистая внѣвременность. Ту же трудность испытываетъ и современный онтологическій идеализмъ, по-

сколько онъ послѣдовательно осуществляется въ современныхъ направленіяхъ гносеологическаго идеализма: невыводимость факта, понятія „единичнаго, даннаго предмета“ изъ общихъ категорій знанія, изъ чисто-идеальнаго бытія, есть основной дефектъ идеализма, въ качествѣ панлогизма [1]). Несостоятельность всякаго панлогизма есть тѣмъ самымъ подтвержденіе, что внѣвременное бытіе не есть единственное и исчерпывающее содержаніе бытія вообще.

Но можно, далѣе, показать, что внѣвременное бытіе не есть и самостоятельное или самодовлѣющее бытіе. Здѣсь должна быть учтена истина, содержащаяся въ отрицательной, полемической сторонѣ эмпиризма. Внѣвременнымъ содержаніямъ, какъ таковымъ, присущъ характеръ гипотетичности; они лишены той категоричности, той подлинной или полной реальности, которою обладаютъ содержанія конкретно-временныя. Правда, на это можно возразить, что внѣвременныя содержанія, имѣя гипотетическое значеніе въ отношеніи къ своимъ конкретнымъ воплощеніямъ въ временной дѣйствительности, сами по себѣ, въ своей собственной области, тоже суть, т. е. обладаютъ категорическимъ бытіемъ; и этому соотвѣтствуетъ то, что логически всякое гипотетическое сужденіе можетъ быть выражено и въ формѣ категорическаго (см. выше, гл. V, 3). Однако то, что можетъ быть выражено въ категорической формѣ, есть не бытіе того или другого отдѣльнаго внѣвременнаго содержанія, а лишь бытіе связи между ними. Всѣ внѣвременныя содержанія, т. е. понятія, существуютъ не въ себѣ самихъ, а лишь одно черезъ посредство другого, лишь въ своей взаимной связи [2]). Содержанія въ конечномъ итогѣ укоренены лишь въ всеединствѣ, какъ въ единствѣ содержаній и ихъ связи; всеединство же въ этомъ смыслѣ есть, какъ мы видѣли, не понятіе, не внѣвременное содержаніе, а единство внѣвремен-

[1]) Выше (гл. X, 6) была представлена критика построенія времени и „единичнаго бытія“ у Наторпа. Аналогичныя соображенія примѣнимы и къ довольно темной конструкціи Когена, сводящаго единичное къ понятіямъ „величины“ и „промежутка“. Krit. der reinen Erkenntniss, стр. 410 и сл.

[2]) Этотъ моментъ понятія намѣтилъ Фихте въ „Wissenschaftslehre 1804“ въ терминѣ „Durch“ („черезъ посредство“).

ности и движенія (становленія). Идеи существуютъ въ системѣ идей, система же идей, предполагаетъ единство, которое есть само не „идея“, а абсолютное единство, возвышающееся надъ всякой опредѣленностью, и потому и надъ внѣвременностью; такимъ образомъ, абстрактное содержаніе предполагаетъ живое единство, которое не есть только „мыслимое“, т. е. внѣвременное содержаніе.

Содержаніе есть содержаніе бытія или сущее содержаніе, но оно не есть само бытіе. Первичный моментъ бытія необходимъ, какъ таковой, для того, чтобы могло имѣться что-либо сущее. Бытіе же не тождественно внѣвременности, ибо внѣвременность есть, какъ мы видѣли, лишь одинъ изъ его моментовъ. Идеализмъ онтологическій—такъ же, какъ идеализмъ гносеологическій (см. гл. IV, 4)—необходимо долженъ быть абсолютнымъ реализмомъ. Гдѣ ничего нѣтъ, тамъ теряетъ свои права не только король, но и всякая теорія. Какъ бы мы ни характеризовали то, что̀ есть—остается неустранимымъ самый фактъ, что это нѣчто есть; это послѣднее бытіе неустранимо по самому своему смыслу, и въ его лицѣ мы имѣемъ абсолютный фактъ, который вынуждена признавать всякая теорія уже въ силу того, что она сама существуетъ. Но если этотъ абсолютный фактъ мы не можемъ мыслить, какъ „только мыслимое“, какъ „содержаніе знанія“, то мы тѣмъ самымъ не можетъ мыслить его чисто внѣвременнымъ. Бытіе, какъ таковое, столь же мало есть „чистая мыслимость“, сколь мало оно есть „чистое переживаніе“. Необходимость внѣвременнаго, какъ и необходимость категорической дѣйствительности одинаково укоренены въ необходимости абсолютной, т. е. въ самомъ бытіи или всеединствѣ, какъ таковомъ. ности. Такимъ образомъ, въ послѣднемъ итогѣ бытіе столь же мало совпадаетъ съ внѣвременнымъ, какъ и съ временнымъ бытіемъ: оно есть живая времяобъемлющая вѣчность, сверхвременность, предшествующая раздѣленію на внѣвременное и временное. Въ лицѣ сверхвременнаго бытія дана та абсолютная необходимость, производной отъ которой является необходимость аподиктическая (необходимость внѣвременности). Эта аподиктическая необходимость обоснована въ томъ, что всякое идеальное содержаніе есть содержаніе самого бытія, часть или принад-

лежность абсолютно-всеобъемлющаго факта; и аподиктическая необходимость и есть не что иное, какъ эта абсолютная фактичность [1]).

Эти соображенія легко связываются съ гносеологическими выводами первой части нашего изслѣдованія. Мы видѣли тамъ, что какъ понятіе предмета знанія, такъ и понятіе знанія (и сознанія) производны отъ понятія абсолютнаго бытія, какъ единства субъекта и объекта, или переживанія и внѣвременнаго бытія. Нетрудно видѣть, что источникъ заблужденій эмпиризма и идеализма состоитъ именно въ упущеніи изъ виду этого первичнаго единства. Эмпиризмъ и онтологическій идеализмъ развиваются только на почвѣ разъединенія субъекта и объекта, и именно это разъединеніе есть источникъ ихъ противорѣчивости. Оба они суть отвлеченныя построенія—попытки охарактеризовать сущность того, что подлинно есть, какъ нѣкоторое мыслимое содержаніе. Эмпиризмъ обращаетъ вниманіе на моментъ фактической наличности, чистаго переживанія въ бытіи. Но объектируя этотъ моментъ, мысля его, какъ предметное бытіе, онъ упускаетъ изъ виду самую форму мыслимости,—внѣвременность, внѣ которой невозможно никакое вообще предметное содержаніе. Возможность отрицанія этого внѣвременнаго фона или основанія всякаго временного бытія основана на томъ, что этотъ фонъ приписывается субъективной сторонѣ сознанія и въ этомъ смыслѣ можетъ быть либо вообще отвергнутъ въ объектѣ (какъ то дѣлаетъ номинализмъ), либо же признанъ лишь зависимой частью содержанія временнòго бытія. Точно такъ же идеализмъ, обращая вниманіе на внѣвременную сторону бытія, мыслитъ ее, какъ самодовлѣющее предметное бытіе, не замѣчая при этомъ самого реальнаго факта мысли, внѣ отношенія къ которому нѣтъ никакого мыслимаго, т. е. внѣвременнаго содержанія. Моментъ фактическаго бытія, чистаго переживанія, отрицается въ объектѣ только потому, что онъ какъ бы отброшенъ въ сторону субъекта. Въ дѣйствительности, однако, предметное бытіе, какъ мы знаемъ, есть лишь моментъ абсолютнаго бытія, и понятіе предмета впервые осуществимо на почвѣ

[1]) См. выше гл. IV, 7, стр. 170 и сл.

понятія абсолютнаго бытія, какъ единства сознанія и его предмета. Именно въ силу этого какъ временное, такъ и внѣвременное бытіе, будучи возможными лишь въ формѣ предметнаго бытія, не суть подлинное бытіе, а суть лишь стороны абсолютнаго бытія. Если абсолютное бытіе не есть ни чистое переживаніе, ни чистая мыслимость, а единство того и другого, то оно тѣмъ самымъ не есть ни мыслящее, ни мыслимое, а живая сущая мысль, какъ единство того и другого [1]). Противоположность и связь между субъектомъ и объектомъ и есть не что иное, какъ противоположность и связь между ирраціонально-фактическимъ, погруженнымъ въ временное бытіе переживаніемъ, и раціонально-необходимымъ, внѣвременнымъ бытіемъ; то и другое опирается на единство сверхраціональнаго, т. е. сверхвременнаго бытія, какъ вѣчной жизни или живой вѣчности.

Такимъ образомъ, противоположность между онтологическимъ идеализмомъ и эмпиризмомъ вполнѣ соотвѣтствуетъ разсмотрѣнной нами ранѣе (гл. II, 3—4) гносеологической противоположности между объективнымъ идеализмомъ и реализмомъ и есть какъ бы иное выраженіе послѣдней. Поэтому аналогичнымъ является и рѣшеніе спора между этими направленіями: оно состоитъ въ восхожденіи къ тому высшему единству абсолютнаго бытія, которое предполагается обоими. Этимъ достигнуто обогащеніе установленнаго нами понятія абсолютнаго бытія. Абсолютное бытіе, которое въ первой части нашего изслѣдованія уяснилось намъ, какъ единство субъекта и объекта, сознанія и его предмета, обнаруживается теперь, какъ единство реально-временного и идеально-внѣвременнаго бытія: въ бытіи, какъ гносеологическомъ единствѣ субъекта-объекта, заключено также единство, возвышающееся надъ противоположностью между временнымъ и внѣвременнымъ, конкретнымъ и абстрактнымъ. Конкретно-реальные предметы не существуютъ въ себѣ, какъ полагаетъ эмпиризмъ; но они (какъ и предметы идеальные) не существуютъ также лишь, какъ безплотныя идеи въ „разумѣ Бога“ или (согласно современному позитивистическому варіанту этого

[1]) Ср. Плотинъ, Ennead. VI, 9, 6: οὐ γὰρ κατὰ τὸ νοοῦν δεῖ τάττειν αὐτὸ (τὸ ἕν), ἀλλὰ μᾶλλον κατὰ τὴν νόησιν.

ученія) въ „сознаніи вообще“. Они существуютъ въ той абсолютной полнотѣ, конкретности и самоутвержденности всеединства, которая совмѣщаетъ въ себѣ реальность конкретнаго съ идеальностью внѣвременнаго, ибо есть абсолютная сверхвременная жизнь, какъ единство и основа и всего сущаго, и всего мыслимаго.

5. На почвѣ абсолютнаго бытія, какъ живой вѣчности, впервые становится возможнымъ и бытіе временное, бытіе, выражаемое въ наличности, въ единичномъ фактѣ.

Выше, въ критикѣ эмпиризма, мы разсуждали слѣдующимъ образомъ: „настоящее“ пропитано прошлымъ и будущимъ, есть въ строгомъ математическомъ смыслѣ идеальная грань между ними, а въ живомъ опытномъ смыслѣ—объединеніе ближайшихъ къ этой грани отрѣзковъ прошлаго и будущаго. Отсюда, въ силу идеальности этихъ отрѣзковъ, мы вывели идеальность самого настоящаго. Но съ тѣмъ же правомъ (и, быть можетъ, еще большимъ) мы могли бы, вѣдь, разсуждать обратнымъ порядкомъ: такъ какъ настоящее есть подлинная реальность переживанія, а не чистая мыслимость, и такъ какъ настоящее непрерывно слито съ прошлымъ и будущимъ, то оно должно необходимо распространять свою реальность и на послѣднія. Прошлое и будущее, конечно, существуютъ иначе, чѣмъ настоящее; иначе они не отличались бы отъ него, т. е. не были бы прошлымъ и будущимъ. Но если прошлое въ смыслѣ настоящаго не есть, то оно все же было; и точно такъ же будущее, хотя и не есть, но будетъ. Это „было“ и „будетъ“ суть нѣчто третье между чистымъ фактическимъ бытіемъ настоящаго и чистой идеальностью, лишенной самостоятельнаго бытія. Прошлое и будущее носятъ на себѣ печать фактическаго бытія — но именно прошлаго и будущаго бытія; они какъ бы издалека озарены бытіемъ настоящаго, свѣтятъ его отраженнымъ свѣтомъ. Прошлое, напр. каждаго человѣка, его прошедшія радости и страданія, грѣхи и свершенія, суть для него не чистая мыслимость, не идеальное „содержаніе знанія“, а подлинная неустранимая реальность, потенціально присутствующая въ его крови и душѣ въ каждый мигъ выросшаго изъ нихъ настоящаго, — реальность, на каждомъ шагу напоминающая о своей фактиче-

ской силѣ и значительности; и будущее человѣка — напримѣръ, смерть, предстоящая каждому изъ насъ—тоже далеко отъ чистой идеальности, иначе оно не стало бы безпокоить насъ; оно уже напередъ осѣняетъ насъ силой и значительностью своей грядущей воплощенности. Прошлое и будущее есть, такимъ образомъ, реальный фактъ; оно есть, потому что было и будетъ. „Настоящее наполнено прошлымъ и чревато будущимъ“. Какъ это возможно? Какъ могутъ прошлое и будущее реально быть, если моментъ „реальности“, „ассерторичности“, „присутствія“, равносиленъ именно настоящему? Исходъ изъ этого противорѣчія можетъ быть найденъ лишь въ понятіи вѣчнаго настоящаго, времяобъемлющей или абсолютной фактичности. Надъ противоположностью между реальностью и идеальностью, временнымъ переживаніемъ и внѣвременной мыслимостью возвышается времяобъемлющее бытіе самого сущаго носителя внѣвременности и времени. Истинно-сущее есть чистое единство фактичности и идеальности, т. е. не есть ни реальность въ смыслѣ погруженности во время, ни идеальность въ смыслѣ чистой внѣвременности, и потому избавлена отъ указаннаго противорѣчія. Не переживаніе, противопоставленное мыслимости, какъ чистая фактичность, и не мыслимость, идеально объемлющая въ себѣ все фактическое, а единство того и другого въ времяобъемлющемъ, конкретномъ сущемъ есть истинное бытіе. Мы обладаемъ въ лицѣ настоящаго прошлымъ и будущимъ не только какъ мыслимыми или идеальными содержаніями, но и какъ реальностями, именно въ силу того, что наше собственное бытіе не есть ни чистая погруженность въ мигъ настоящаго, ни чистая внѣвременность, а единство переживанія и внѣвременнаго бытія, т. е., сверхвременное бытіе, на почвѣ котораго становится реальнымъ весь временной процессъ въ его цѣломъ. Конкретно-сверхвременное бытіе есть единственное условіе подлинной реальности самого временного бытія.

Съ этой точки зрѣнія временное и внѣвременное бытіе суть лишь зависимые моменты единаго конкретно-сверхвременнаго бытія, и мы дѣйствительно преодолѣваемъ трудности и односторонности какъ эмпиризма, такъ и онтологическаго идеализма. Прежде всего, временное бытіе суще-

ствуетъ совсѣмъ не только, какъ идеальное содержаніе мига настоящаго; напротивъ, оно реально есть во всей своей цѣлостности, со всѣмъ безконечнымъ прошлымъ и будущимъ; эта совмѣстимость цѣлостности потока времени съ его реальностью обусловлена именно сверхвременной природой абсолютнаго бытія: живое, конкретно-сверхвременное бытіе объемлетъ все время и притомъ не только идеально, какъ свое мыслимое содержаніе, но и реально, ибо оно въ своемъ единствѣ есть все время, охватываетъ безконечность временного бытія и распространяетъ на него свою реальность. Вмѣстѣ съ тѣмъ, однако, временное бытіе, какъ бытіе объектовъ, погруженныхъ во время, возникающихъ и преходящихъ, не существуетъ въ себѣ самомъ, не есть послѣдняя, самодовлѣющая реальность, а есть лишь, какъ моментъ или сторона времяобъемлющаго и потому возвышающагося надъ временемъ и въ этомъ смыслѣ „идеальнаго“ абсолютнаго бытія. Отсюда уже слѣдуетъ, что, съ другой стороны, идеальное, внѣвременное бытіе также существуетъ не только, какъ мысленно-отвлеченная зависимая сторона временного бытія, а вполнѣ реально именно въ лицѣ абсолютнаго конкретнаго бытія, которое, будучи времяобъемлющимъ, тѣмъ самымъ есть и внѣвременное бытіе; при этомъ внѣвременное бытіе не противостоитъ временному, какъ отрѣшенное отъ него и замкнутое въ себѣ идеальное царство; оно есть лишь моментъ единства, цѣлостности, законченности, внѣвременной разрѣзъ въ самомъ времяобъемлющемъ бытіи, которое съ другой своей стороны есть временное бытіе. Поэтому внѣвременное бытіе, поскольку оно, въ качествѣ сферы чистой возможности, противопоставляется эмпирической дѣйствительности (ассерторической необходимости), есть возможность не въ субъективномъ смыслѣ простой мыслимости, такъ сказать, „выдумки“, имѣющей призрачное существованіе въ просторѣ пустой мысли, а возможность объективная, сущая возможность, какъ реальное основаніе всего эмпирически дѣйствительнаго. Если это бытіе кажется намъ только идеальнымъ, „невоплощеннымъ“, то эта невоплощенность есть не недостаточность, а, такъ сказать, избыточность бытія внѣвременнаго: оно, какъ таковое, остается невоплощеннымъ, потому что оно не вмѣщается

ни въ какое „здѣсь“ и „теперь“, а есть сразу въ безконечности цѣлаго. Или, иначе говоря, оно не воплощено ни въ какое частное эмпирическое явленіе только потому, что оно воплощено въ сверхвременное единство всего безконечнаго многообразія эмпирическаго бытія, такъ что каждое отдѣльное временное явленіе есть лишь выраженіе или „воплощеніе“ частнаго его момента. Идея организма, напримѣръ, невоплощена и есть „идея“, которой противостоитъ реальность видимаго нами отдѣльнаго живого существа, не потому, что она есть чистая мысль, нѣчто безсильно витающее въ сферѣ „одной только мыслимости“, а потому, что ея бытіе — бытіе „возможности“ всего живого — воплощено въ единствѣ необозримаго реальнаго бытія всего многообразія органической жизни во всей безконечности времени.

6. Это пониманіе единства идеальнаго и реальнаго можетъ встрѣтить возраженія какъ со стороны идеализма, такъ и со стороны эмпиризма: можетъ показаться, что это объединеніе существенно разнородныхъ сферъ бытія, внѣвременнаго и временного, не учитываетъ подлиннаго своеобразія и несводимости каждаго изъ нихъ. Съ одной стороны, идеализмъ будетъ утверждать, что бытіе „идеи“, какъ таковой, не исчерпывается и не покрывается никакою ея воплощенностью въ эмпирической дѣйствительности—не только въ отдѣльномъ эмпирическомъ явленіи, но и въ безконечной полнотѣ всего многообразія соотвѣтствующей эмпирической области; и отсюда для идеализма вытекаетъ, что идеальное можетъ оставаться и вообще невоплощеннымъ, и воплощаться лишь на краткое время, сохраняя все же вѣчное бытіе въ качествѣ идеи. Съ другой стороны, эмпиризмъ будетъ утверждать, что такое же насильственное приниженіе смысла нами совершено въ отношеніи понятія актуальной эмпирической дѣйствительности. Вѣдь если „возможность“ есть не въ меньшей мѣрѣ, чѣмъ дѣйствительность, то не значитъ ли это, что дѣйствительность утратила всѣ свои преимущества передъ чистой возможностью? Если безконечное прошлое и будущее, какъ и все мыслимое вообще, существуетъ такъ же, какъ настоящее, то куда дѣвается специфическая ассерторическая необходимость настоящаго, неотразимость воспріятія, реальнаго, предстоящаго въ данный моментъ факта, по срав-

ненію со всѣмъ, что только мыслится, только „можетъ быть“, но не есть? Оба возраженія, хотя и опираются на одну тождественную мысль—на признаніе коренного, неустранимаго различія между идеальнымъ и реальнымъ бытіемъ,—въ томъ, что̀ каждое изъ нихъ подчеркиваетъ въ этомъ различіи, имѣютъ не одинаковую цѣнность и потому должны быть разсмотрѣны въ отдѣльности. При этомъ обнаруживается, что возраженіе идеализма можетъ быть по существу отвергнуто, тогда какъ въ возраженіи эмпиризма отмѣчается моментъ, еще недостаточно учтенный нами.

Итакъ, что касается указанія на несводимость сущности идеальнаго, какъ такового, ни къ какой, даже всеобъемлющей эмпирической дѣйствительности, то прежде всего должно быть отведено, какъ недоразумѣніе, допущеніе, будто для вѣчности идеи съ нашей точки зрѣнія необходима неуничтожающаяся, безконечная длительность ея эмпирическаго воплощенія. Напротивъ, изъ единства времени, какъ цѣлаго, изъ укорененности временного бытія въ единой, цѣлостной времяобъемлющей (и потому вѣчной) мысли слѣдуетъ, что даже кратковременное и уже исчезнувшее (или еще не возникавшее, лишь предстоящее въ будущемъ!) эмпирическое существованіе достаточно, чтобы обосновать вѣчность идеи—и притомъ не только вѣчность, въ смыслѣ внѣвременности чистой мыслимости, а именно вѣчность идеи, какъ воплощенности. Въ самомъ дѣлѣ, реальное воплощеніе идеи, отойдя въ прошлое, въ этомъ прошломъ и вмѣстѣ съ нимъ есть вѣчно; прошлое перестаетъ быть настоящимъ и въ этомъ смыслѣ исчезаетъ, но ни единый мигъ прошлаго, какъ прошлаго, не можетъ быть вообще уничтоженъ, сдѣланъ несуществовавшимъ, а вѣчно сохраняется въ цѣлостномъ абсолютномъ бытіи. Если къ этому присоединить, что то же можно сказать и о всемъ будущемъ, и что безконечность и потому эмпирическая необозримость будущаго (какъ и безконечно-удаленнаго отъ насъ прошедшаго) не позволяетъ намъ съ достовѣрностью сказать, что есть и чего нѣтъ въ этомъ безконечномъ временномъ бытіи, какъ цѣломъ (ибо то, чего нѣтъ теперь или на нашей памяти, могло вѣдь быть въ далекомъ прошломъ и можетъ быть въ безконечномъ грядущемъ), то этимъ у идеализма отни-

мается возможность самой ссылки на противопоставляемую имъ инстанцію невоплощенной идеи. Однако, мы совсѣмъ не хотимъ ограничиться этимъ скорѣе формальнымъ отводомъ. Идеализмъ вѣдь можетъ утверждать, что для его правоты, т. е. для опроверженія нашей мысли достаточна уже согласимость понятія „идеальнаго бытія“ съ простой мыслимостью, т. е. гипотетическимъ допущеніемъ, его невоплощенности. Несостоятельность разсматриваемаго возраженія по существу имѣетъ совсѣмъ иной корень. Раздвоенность между идеей, какъ чистой мыслимостью, и ея воплощенностью, сохраняется, поскольку мы разсматриваемъ отдѣльную идею, какъ частную, замкнутую въ себѣ опредѣленность, и поскольку именно идеѣ въ этомъ смыслѣ приписывается идеальное „бытіе въ себѣ“. Такъ, не только отдѣльные экземпляры, но и отдѣльные виды и роды органическихъ существъ возникаютъ и исчезаютъ, т. е. могутъ не быть, тогда какъ ихъ „идеи“ отвлеченно сохраняютъ свое значеніе; но если мы возьмемъ, напр., идею организма, какъ такового, то увидимъ, что въ смѣнѣ отдѣльныхъ видовъ органической жизни выражается именно дѣйствіе органической жизни, какъ единаго цѣлаго, которая не только идеально, но и реально продолжаетъ пребывать въ смѣняющемся многообразіи своихъ частныхъ формъ; и если мыслимо исчезновеніе и всей органической жизни въ цѣломъ — то только потому, что и она въ свою очередь есть лишь частная форма бытія въ цѣломъ, которое уже немыслимо не сущимъ. Точно такъ же отдѣльная геометрическая фигура можетъ эмпирически быть и не быть, но общая форма геометрическаго бытія, какъ такового—сама пространственность—не мыслима не сущей. Всюду мы, восходя отъ частныхъ идей къ объемлющимъ ихъ общимъ идеямъ, приходимъ къ такимъ содержаніямъ, которыя не могутъ не быть, т. е. въ отношеніи которыхъ мыслимость и реальное бытіе неразрывно связаны между собой и могутъ лишь различаться абстрактно, какъ разные моменты, но не могутъ мыслиться одно безъ другого (см. выше, въ гл. IV, 6). Но мы видѣли выше, что отдѣльная, частная идея—идея, какъ замкнутая, ограниченная опредѣленность—не только вообще объемлется всеединствомъ, но и только въ немъ, какъ его несамостоя-

тельный, зависимый моментъ, имѣетъ подлинное бытіе, т. е. можетъ быть интуитивно, осуществленно мыслима. Отдѣльныя „идеи“, какъ замкнутыя, самодовляющія сущности, даже идеально вообще не существуютъ, ибо суть только символическіе представители всеединства, мыслимые лишь потенціально и находящіе свое осуществленіе въ самомъ всеединствѣ. Царство идеальнаго, какъ и царство реальнаго, суть единства; и въ качествѣ такихъ единствъ, они сполна покрываются—ни одно не мыслимо безъ другого, ибо въ нихъ, какъ единствахъ, мыслимость и реальное бытіе совпадаютъ между собой. И какъ отдѣльная идея (поскольку мы можемъ вообще приписать ей относительное бытіе) воплощается въ многообразіи смѣняющихся эмпирическихъ ея экземпляровъ, такъ и идеальное царство, какъ единство, т. е. какъ единая основа многообразной системы идей, воплощено въ смѣняющемся многообразіи эмпирическихъ воплощеній его различныхъ сторонъ, т. е. заключенныхъ въ немъ частныхъ идей. Не случайно однѣ идеи въ опредѣленный моментъ имѣютъ, а другія не имѣютъ эмпирическаго воплощенія; такъ какъ міровой ходъ опредѣленъ закономъ цѣлаго, то смѣна не только индивидуальностей, но и общихъ чертъ и сторонъ эмпирической дѣйствительности опредѣлена природой идеальнаго содержанія всеединства и міровой ходъ въ своемъ цѣломъ есть адэкватная воплощенность этого идеальнаго всеединства.

7. Въ пониманіи идеальнаго бытія или возможности, какъ сущей возможности, т. е. какъ реальнаго времяобъемлющаго бытія въ цѣломъ, отчасти содержится уже отвѣтъ и на возраженіе эмпиризма. Ибо ясно, что въ этомъ отождествленіи возможности съ дѣйствительностью (именно съ времяобъемлющей стороной дѣйствительности) не фактическая, такъ сказать осязаемая дѣйствительность настоящаго низводится на уровень чистой мыслимости, а напротивъ, то, что зовется „одной только мыслимостью“ или „возможностью“, возводится на уровень подлинной дѣйствительности. Подлинность, фактическая сила и неустранимость реальности, непосредственно воспринимаемой въ настоящемъ, эта бьющая намъ въ глаза дѣйствительность ничуть не умаляется, не развѣнчивается въ нѣчто призрачное и иллюзорное въ силу того, что

и „возможное“, въ смыслѣ того, что̀ лежитъ въ основаніи всего развертывающагося въ временной послѣдовательности бытія, какъ цѣлаго, мы признаемъ столь же подлинной и неустранимой дѣйствительностью. Подлинность нашего бытія въ настоящемъ не устраняется тѣмъ, что мы смотримъ на него лишь какъ на мигъ — и притомъ, какъ на мигъ, самъ по себѣ равноправный всѣмъ другимъ моментамъ — цѣлостнаго времяобъемлющаго бытія; напротивъ, въ этомъ способѣ разсмотрѣнія заключается, какъ мы видѣли, единственное спасеніе реальности настоящаго отъ той бездны чистой идеальности прошедшаго и будущаго, въ которую настоящее неудержимо падаетъ, какъ только мы сосредоточиваемся на немъ одномъ и выдѣляемъ его изъ цѣлостнаго времяобъемлющаго бытія. За всѣмъ тѣмъ, какъ уже было указано, въ этомъ возраженіи эмпиризма все же есть еще не учтенная нами доля истины. Никакими разсужденіями нельзя уничтожить живого, ясно чувствуемаго (и опредѣляющаго всю нашу практическую жизнь) различія между чувственно наглядным, осязательнымъ бытіемъ воспринимаемаго и блѣднымъ, безплотнымъ бытіемъ только представляемаго и мыслимаго. Ни одна мать, потерявшая ребенка, не утѣшится мыслью, что прошедшее бытіе его навѣки сохранено и, слѣдовательно, есть въ времяобъемлющемъ бытіи цѣлаго и что это „идеальное бытіе“, эта утвержденность въ времяобъемлющемъ, непреходящемъ цѣломъ есть единственное возможное вообще подлинное бытіе. И, по слову поэта, нѣтъ даже тягче страданія, „che ricordarsi del tempo felice nella miseria“. Конечно, философія не обязана подчиняться авторитету даже глубоко укорененныхъ въ самой человѣческой природѣ и повсемѣстно господствующихъ мнѣній; напротивъ, она потеряла бы смыслъ своего существованія, если бы не вела къ исправленію обычныхъ мнѣній, не раскрывала людямъ глаза на скрытую отъ близорукихъ взоровъ болѣе глубокую правду и не учила жить въ соотвѣтствіи съ этой правдой. И въ этомъ смыслѣ именно разъясненіе, что подлинное бытіе равносильно лишь непреходящему бытію сверхвременнаго всеединства, есть основная задача философскаго просвѣщенія, въ отношеніи котораго все остальное имѣетъ лишь производное значеніе — задача, которую надо осуществлять съ тѣмъ

большимъ упорствомъ и неуклонностью, чѣмъ больше психологическихъ преградъ стоитъ на пути ея осуществленія. Тѣмъ не менѣе, мы обязаны отдать себѣ отчетъ, откуда берутся эти психологическія преграды и въ чемъ состоитъ ихъ объективно-истинный смыслъ. Точная формулировка этого вопроса уже почти заключаетъ въ себѣ отвѣтъ на него. Чувственно-воспринимаемое фактическое бытіе настоящаго, будучи само по себѣ не болѣе реальнымъ, чѣмъ безконечное прошлое и будущее и чѣмъ времяобъемлющее бытіе идеальнаго, все же необходимо кажется намъ болѣе реальнымъ. Что значитъ „кажется намъ“? Это значитъ: есть для насъ, въ отношеніи нашего сознанія. Само это отношеніе къ нашему сознанію, конечно, есть уже не иллюзія или самообманъ, а подлинный фактъ. Различіе между чувственно-воспринимаемымъ и невоспринимаемымъ бытіемъ есть различіе не между бытіемъ и небытіемъ, или реальностью и идеальностью, а между присутствіемъ и отсутствіемъ. Отсутствіе же есть не небытіе, а лишь удаленность, запредѣльность объекта сферѣ чувственно-воспринимаемой дѣйствительности. Видъ природы, предстоящей мнѣ непосредственно, когда я посмотрю изъ окна моей комнаты, данъ мнѣ иначе, чѣмъ видъ тропической природы, который я мысленно себѣ представляю; и другъ, лицо котораго я вижу и рѣчь котораго слышу, присутствуетъ для меня иначе, чѣмъ далекій другъ, о которомъ я только вспоминаю. Отсюда уясняется возможность для одного и того же содержанія въ одномъ смыслѣ быть и въ другомъ — не быть. Прошедшее, будущее, и все вообще „возможное“ не есть въ томъ смыслѣ, что оно запредѣльно чувственно-воспринимаемому бытію, тогда какъ само по себѣ (какъ „предметное бытіе“) и, тѣмъ самымъ, въ составѣ абсолютнаго бытія оно есть не въ меньшей мѣрѣ, чѣмъ актуально-предстоящая дѣйствительность настоящаго. Это различіе гносеологически объясняется тѣмъ, что въ первомъ случаѣ содержаніе знанія опирается на чувственно-данный матеріалъ, тогда какъ во второмъ случаѣ оно строится изъ матеріала, не даннаго чувственно, и раскрывается только, какъ удаленный отъ насъ предметъ, къ которому мы пріобщены лишь черезъ общее единство объемлющаго насъ и его абсолютнаго бытія. Правда, это

различіе не можетъ быть абсолютнымъ или качественнымъ, а можетъ быть только количественнымъ или различіемъ по степени удаленности отъ переживанія: ибо, съ одной стороны, все такъ называемое чувственно-воспринимаемое или „воочію видимое“ содержаніе въ дѣйствительности выходитъ за предѣлы чистаго переживанія и лишь идеально созерцается на почвѣ чувственно-даннаго матеріала (ср. гл. I, 5), и, съ другой стороны, все запредѣльное, отсутствующее, только мыслимое въ конечномъ итогѣ связано съ чувственно-даннымъ, которое образуетъ исходную точку для его достиженія; такъ, то, что́ я называю непосредственно, воочію даннымъ мнѣ настоящимъ, сознаваемо лишь въ связи съ ближайшимъ мигами прошлаго и будущаго, которые, собственно говоря, суть уже нѣчто только мыслимое и, съ другой стороны, безконечно далекое отъ меня прошлое, напр. жизнь въ дилювіальную эпоху, не могло бы и мыслится мною, если бы я не переживалъ настоящаго и не имѣлъ бы въ связи съ нимъ этого прошлаго. Но это количественное, относительное отличіе, превращающееся въ ничто при попыткѣ мыслить его абсолютнымъ, сохраняетъ силу именно при ясномъ сознаніи его относительнаго характера. И хотя временно́е бытіе возможно только на почвѣ внѣвременнаго и сверхвременнаго бытія, но поскольку мы неизбѣжно, по указаннымъ выше основаніямъ, гипостазируемъ его, поскольку мы сами живемъ во времени и сознаемъ вокругъ себя міръ, протекающій во времени, это различіе пріобрѣтаетъ для насъ практически весьма существенное значеніе. Ибо для насъ, какъ временныхъ существъ, окруженныхъ временнымъ міромъ, чувственно-воспринимаемое настоящее есть точка, въ которомъ бытіе объекта и бытіе насъ самихъ совпадаютъ во времени, т. е. объектъ реально близокъ намъ, тогда какъ съ вспоминаемымъ прошлымъ и предвосхищаемымъ будущимъ мы соприкасаемся лишь идеально. Но жить значитъ не только созерцать и мыслить, но и чувствовать и дѣйствовавъ. Чувствуемъ же мы сильнѣе всего въ отношеніи того, что́ насъ непосредственно затрагиваетъ, т. е. что реально или чувственно близко намъ; а дѣйствовать можно вообще лишь черезъ посредство реально-близкаго, т. е. черезъ настоящее на будущее. Поэтому чувственно воспринимаемое

(или могущее быть воспринятымъ) настоящее есть для нашей практической жизни всегда центръ дѣйствительности, изъ котораго мы неизбѣжно исходимъ во всѣхъ нашихъ отношеніяхъ ко всему сущему. Въ этомъ лежитъ основаніе особой цѣнности и какъ бы особой реальности для насъ эмпирической наличности настоящаго. При этомъ необходимо все же помнить, что живое душевное настоящее есть не математическій мигъ, а единство ближайшихъ къ этому мигу отрѣзковъ прошлаго и будущаго, т. е. что воспріятіе настоящаго возможно само лишь на почвѣ сверхвременности сознанія. Поэтому сфера „практически-дѣйствительнаго", именно живая и существенная для насъ область нашего настоящаго, прошлаго и будущаго, не есть нѣчто точно-опредѣленное, а растяжима до безконечности. Чѣмъ больше мы живемъ чисто чувственной жизнью, тѣмъ большее значеніе пріобрѣтаетъ для насъ узкій кругъ ближайшаго намъ настоящаго; и поскольку мы вообще не живемъ внѣвременной мыслью, а погружены бесмысленно въ потокъ времени, эта „актуальность для насъ" превращается въ единственную подлинную дѣйствительность — дѣйствительность, которая имѣетъ, однако, для насъ непріятное свойство никогда не быть, а всегда лишь проходить, вѣчно ускользать. Чѣмъ больше мы, напротивъ, отрѣшаемся отъ нашей чувственной жизни и интересуемся тѣмъ, что намъ достижимо въ времяобъемлющемъ сознаніи, тѣмъ болѣе цѣнность ближайшаго настоящаго, какъ такового, ослабляется и сознается въ своей субъективности; настоящее сначала расширяется для насъ, начиная охватывать все бо́льшіе отрѣзки прошедшаго и будущаго; съ развитіемъ памяти и предвидѣнія то, что интересуетъ насъ и представляется намъ подлинной дѣйствительностью, объемлетъ все бо́льшее время какъ нашей собственной жизни, такъ, далѣе, жизни нашихъ дѣтей и предковъ, жизни народа, государства, человѣчества. Сосредоточеніе на самомъ всеобъемлющемъ бытіи, какъ таковомъ, показываетъ намъ въ конечномъ итогѣ, что ту же подлинную реальность мы должны приписать и всей безконечности времени, и, тѣмъ самымъ, времяобъемлющему бытію общаго и непреходящаго.

Глава XII.

Конкретное бытіе и живое знаніе.

ἡ δὲ ζωὴ σοφία, σοφία δὲ οὐ πορισθεῖσα λογισμοῖς, ὅτι ἀεὶ ἦν πᾶσα καὶ ἐλλείπουσα οὐδενί, ἵνα ζητήσεως δεηθῇ, ἀλλ' ἔστιν ἡ πρώτη καὶ οὐκ ἀπ' ἄλλης. καὶ ἡ οὐσία αὐτὴ σοφία.

Плотинъ, Ennead. V, 8, 4.

1. Со времени Лейбница въ философіи поставленъ вопросъ о смыслѣ фактическаго, индивидуальнаго бытія и соотвѣтствующихъ ему „истинъ факта". Наряду съ знаніемъ о вѣчныхъ связяхъ, наряду съ vérités éternelles, мы имѣемъ знаніе о единичныхъ фактахъ, „vérités de fait"—истины, констатирующія индивидуальное, здѣсь и теперь сущее, но уже въ слѣдующее мгновеніе могущее не быть. Содержаніе истинъ перваго рода Лейбницъ, какъ извѣстно, считалъ логически необходимымъ, содержаніе же истинъ второго рода—логически не необходимымъ и потому раціонально неуяснимымъ.

Этотъ коренной дуализмъ, отмѣченный Лейбницемъ, очевидно, ничуть не устраняется тѣмъ, что наука, съ помощью „законовъ природы", „объясняетъ" намъ факты. Если мы имѣемъ передъ собой фактъ *A*, то мы можемъ „объяснить" его, установивъ его зависимость, напр. отъ предшествовавшаго ему факта *B*, который былъ его причиной. Ясно, что загадочность факта *A* „объяснена" здѣсь лишь сведеніемъ его къ другому, столь же загадочному факту *B*, и что, слѣдовательно, дуализмъ между вѣчными, т. е. необходимыми содержаніями, и содержаніями индивидуальными, лишь фактически сущими и въ этомъ смыслѣ случайными, не устраняется этимъ объясненіемъ, а увѣковѣчивается имъ

и лежитъ въ его основѣ. Извѣстный „лапласовъ“ умъ, который владѣлъ бы знаніемъ универсальныхъ математическихъ формулъ, выражающихъ все многообразіе законовъ и связей сущаго, не могъ бы предсказать ни малѣйшаго факта, не владѣлъ бы ни единымъ граномъ реальнаго, фактическаго знанія, если бы къ гипотетическому знанію, выраженному въ общихъ формулахъ, не присоединялось извнѣ еще ирраціональное, ни откуда не выводимое знаніе фактическаго содержанія реальности вселенной въ какой-либо опредѣленный моментъ. Логическая невыводимость истинъ фактическаго характера изъ „вѣчныхъ истинъ“ есть сама по себѣ не случайность, не выраженіе какого-либо фактическаго состоянія знанія, а логически очевидная, т. е. вѣчная и неустранимая истина. Ибо логическая связь (и, слѣдовательно, выводимость) есть по своей природѣ связь между общими, т. е. вѣчными содержаніями; она мыслима лишь между чисто идеальными содержаніями, какъ таковыми, и, слѣдовательно, распространяется только на внѣвременное бытіе, на чистое Was, quid; отсюда само собою ясно, что никакой фактъ, никакое Dass, quod, ни откуда и никакъ не могутъ быть логически выведены и въ этомъ смыслѣ случайны.

И однако удовлетвориться этимъ безысходнымъ дуализмомъ рѣшительно невозможно. Лейбницъ ограничивался здѣсь допущеніемъ, что для всевѣдущаго божественнаго ума „истины факта“ могутъ быть все же сведены къ „вѣчнымъ истинамъ“, т. е. логически выведены, и что невозможность этого для насъ есть лишь выраженіе несовершенства нашего ума. Это рѣшеніе несостоятельно не только въ томъ смыслѣ, что оно совершенно голословно, но и потому что оно противорѣчитъ чисто логической природѣ проблемы. Несводимость истинъ факта къ „вѣчнымъ истинамъ“ есть сама, какъ только что было указано, вѣчная, т. е. логическая истина, и потому нарушеніе ея немыслимо даже въ отношеніи всеобъемлющаго и совершеннѣйшаго разума, какъ это въ отношеніи вѣчныхъ истинъ признаетъ самъ Лейбницъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ мы не можемъ и остановиться на этомъ дуализмѣ. Успокоиться на мысли, что мы стоимъ здѣсь передъ неразрѣшимой загадкой и должны смиренно ограничиться признаніемъ ея неразрѣшимости, невозможно потому,

что безъ разрѣшенія этой загадки лишены смысла и внутренне-противорѣчивы и тѣ сужденія о „фактахъ“, которыя мы считаемъ безспорно допустимыми и въ которыхъ заключено всякое научное знаніе о фактахъ.

Въ самомъ дѣлѣ, если бы „дуализмъ“ между фактами и „вѣчными связями“ состоялъ въ томъ, что это были бы два совершенно разнородныхъ и независимыхъ другъ отъ друга міра, такъ что мы мыслили бы факты неподчиненными „вѣчнымъ связямъ“, то мы были бы вправѣ остановиться на этомъ дуализмѣ, какъ на послѣднемъ, доступномъ намъ итогѣ знанія о мірѣ. Всякій фактъ былъ бы тогда „чудомъ“, выражалъ бы начало спонтанности или произвольности въ бытіи, прямо противоположное началу закономѣрности. Наука, однако, исходитъ изъ противоположнаго допущенія; она вѣритъ въ необходимость фактовъ, въ укорененность ихъ въ системѣ сущаго, какъ цѣломъ, и, тѣмъ самымъ, въ подчиненность ихъ общимъ законамъ. Нетрудно, однако, видѣть, что пока мы мыслимъ необходимость факта въ формѣ соотношенія между двумя отдѣльными началами—началомъ „фактическаго бытія“ и началомъ „вѣчныхъ связей“—этотъ дуализмъ дѣлаетъ невозможной саму связь между этими двумя началами. Фактъ мы считаемъ необходимымъ въ томъ смыслѣ, что онъ, на основаніи извѣстнаго намъ закона, вытекаетъ изъ другого реальнаго факта. Но вѣдь законъ ничего вообще не говоритъ о реальныхъ фактахъ: онъ утверждаетъ лишь связь между содержаніями *A* и *B*, правило, по которому *A* необходимо связано съ *B*. Какимъ образомъ это правило осуществляется, какъ оно соединяется съ самимъ фактическимъ бытіемъ? Законъ выражается условно: если *A* есть, то есть и *B*. Логическій смыслъ этого гипотетическаго сужденія состоитъ въ сужденіи: совершенно независимо отъ того, существуетъ ли фактически *A* или нѣтъ, связь между внѣвременными содержаніями *A* и *B* имѣетъ силу, т. е. есть вѣчная истина. Въ законѣ, такимъ образомъ, рѣчь идетъ вообще не о фактахъ, а о внѣвременной связи общихъ содержаній. Поэтому при строгомъ проведеніи дуализма между „фактами“ и „законами“, осуществимость закона, его дѣйствіе на факты, совершенно несовмѣстимо съ понятіемъ закона. Говорить, что законъ дѣйствуетъ

въ опредѣленномъ мѣстѣ пространства и времени столь же нелѣпо, какъ предполагать, что какая-нибудь истина лежитъ у меня въ книжномъ шкафу, или что теоріей теплоты можно топить печи. Какимъ же образомъ законъ все же распространяется на фактъ, или фактъ подчиняется закону? Выше (въ гл. V), разсматривая чисто логически, т. е. въ сферѣ самого идеальнаго содержанія, природу умозаключенія и требуемую ею связь между гипотетическимъ сужденіемъ „если A есть, есть и B“ и категорическимъ сужденіемъ „A есть“, мы пытались показать, что соединеніе этихъ двухъ посылокъ и порожденіе изъ нихъ вывода „B есть“ требуетъ безконечнаго числа промежуточныхъ звеньевъ и потому невозможно, если природу логическаго перехода усматривать именно въ соединеніи этихъ посылокъ. Здѣсь та же трудность предстаетъ передъ нами съ своей онтологической стороны. Мы имѣемъ „законъ природы“, въ смыслѣ вѣчной истины общаго содержанія: „если A есть, есть и B“, и наряду съ нимъ фактъ существованія A. Какъ эти два элемента, принадлежащіе, казалось бы, къ совершенно разнороднымъ мірамъ, соединяются между собою и порождаютъ фактъ B? Обычное научное сознаніе не задумывается надъ этой проблемой; гордясь своимъ позитивизмомъ, оно живетъ, въ сущности, совершенно миѳологическими представленіями. Существуютъ „законы природы“, и существуютъ факты, имъ „подчиненные“,—и этимъ все кончается. Если продумать смыслъ этого рѣшенія, то мы приходимъ къ фантастическому представленію, что въ мірѣ дѣйствуютъ законы въ смыслѣ какихъ-то вселенскихъ юридическихъ нормъ, напр. законъ: „всякое A обязано соединиться съ B“, и что отдѣльные факты безпрекословно выполняютъ эти требованія. Фактъ A, разъ возникши, внимаетъ голосу закона природы и послушно соединяется съ фактомъ B. Но гдѣ же та реальная сила, которая смотрѣла бы за выполненіемъ правилъ и принуждала факты, на случай ихъ непокорства, имъ подчиняться? Если скажутъ, что законы природы суть не только правила, но и реальныя силы, то мы просимъ объяснить, какъ можетъ имѣть реальное бытіе и могущество гипотетическая истина „если A есть, то есть и B“. Если скажутъ, что въ этой гипотетической истинѣ дано только обобщеніе

силъ и связей, присущихъ самимъ индивидуальнымъ фактамъ, то мы приходимъ къ чистому скептицизму, ибо ни въ какой реальности, сущей здѣсь и теперь, не можетъ заключаться основаніе для всеобщей, т. е. внѣвременной истины[1]).

Очевидно, что, какъ только дѣленію на „индивидуальные факты“ и „общіе законы“ мы начнемъ придавать онтологическое значеніе, какъ только мы начнемъ вкладывать эту двойственность въ само бытіе, мы впадемъ въ безвыходныя противорѣчія и нелѣпости. Напротивъ, въ той или иной формѣ всякій сознаетъ, что это дѣленіе есть нѣкоторая абстракція, нѣкоторая „distinctio rationis“, совершаемая въ интересахъ отчетливости знанія, но не существующая въ самой реальности. Если фактъ A связанъ съ фактомъ B, то не потому, что фактъ покоряется какой-то внѣ его стоящей инстанціи „общаго закона“, а потому, что онъ самъ, по собственной своей природѣ, и силою, присущей ему самому, соединяется съ другимъ фактомъ, влечетъ его за собой или порождаетъ его. Вмѣстѣ съ тѣмъ, поскольку эту связь мы вправѣ выразить въ общей формѣ, т. е. въ формѣ сужденія: „всякое A (A вообще, какъ таковое) соединено съ B“, мы высказываемъ этимъ, что сила и источникъ этой связи лежитъ не въ индивидуальныхъ чертахъ отдѣльнаго даннаго A, а въ общемъ содержаніи A, какъ таковомъ. Мы должны, слѣдовательно, формулировать это соотношеніе слѣдующимъ образомъ: общее содержаніе A есть не только нѣчто идеальное и „мыслимое“, но и реальная сущность и дѣйственная сила. Мы имѣемъ здѣсь, въ понятіи „закона природы“, непосредственное, всѣми безсознательно признаваемое подтвержденіе развитой выше мысли о реальности идеальнаго. Въ самомъ бытіи не можетъ существовать раздѣленія между чистой фактичностью, лишенной общаго содержанія, и чистой идеальностью, невоплощенной, витающей

[1]) Несостоятельность этой популярной метафизики современнаго естественно-научнаго міровоззрѣнія была мѣтко охарактеризована Лотце (Metaphysik, 2 изд. 1884, стр. 92 и сл.). Ср. также интересныя соображенія у Зигварта (Der Kampf gegen den Zweck. Kleine Schriften, 2.Reihe, стр. 61 и сл.) и у William Stern'a „Person und Sache“ 1906. Ср. нашу статью о книгѣ Штерна: „Личность и вещь“ въ сборникѣ нашихъ статей „Философія и жизнь“ 1910.

только въ царствѣ мыслимости гипотетической связью. И потому рѣчь о „законахъ природы“, которымъ подчинены факты, можетъ имѣть лишь фигуральное, переносное значеніе: въ нашей мысли, въ знаніи, возсоздающемъ дѣйствительность, можетъ быть намѣчено и осуществлено различіе между гипотетически необходимой идеальной связью и категорическимъ моментомъ, выражающимъ фактическую наличность, но въ самой дѣйствительности такой раздѣленности быть не можетъ. Дѣйствіе „законовъ природы“ мы можемъ понимать только, какъ дѣйствіе сущей въ самихъ индивидуальныхъ фактахъ реальной силы общаго. Когда мы говоримъ, что индивидуальный фактъ въ силу общаго закона влечетъ за собою другой фактъ, то единственный разумный смыслъ этого утвержденія можетъ заключаться лишь въ томъ, что въ этомъ индивидуальномъ фактѣ и черезъ него непосредственно проявляется дѣйствіе общаго, какъ реальной сущности и силы. Убѣжденіе въ дѣйствіи „законовъ природы“ можетъ быть понято только, какъ убѣжденіе въ реальности общаго, какъ безсознательная дань логическому реализму.

Таковъ ближайшій отвѣтъ, который навязывается самъ собою на вопросъ о соотношеніи между идеально-общимъ и индивидуально-фактическимъ, между vérités éternelles и vérités de fait, и который для насъ непосредственно вытекаетъ изъ нашего пониманія отношенія между идеальнымъ и реальнымъ. Но ясно, что этотъ отвѣтъ еще не разрѣшаетъ всѣхъ сомнѣній, ибо онъ опирается на понятія, требующія разъясненія и оправданія. Здѣсь возникаетъ три основныхъ вопроса: 1) какимъ образомъ общая необходимость можетъ быть реальной силой, т. е. какъ объяснимо понятіе закона природы, какъ реально-дѣйствующаго начала въ явленіяхъ? 2) Что такое есть вообще индивидуальное бытіе? 3) Какъ это общее начало связано съ индивидуальнымъ, съ конкретными, единичными фактами, и проявляется черезъ нихъ?

2. Что такое реальная необходимость, связь, въ силу которой одно явленіе необходимо соединено съ другимъ, „влечетъ“ его за собой или порождаетъ его? Уже Лейбницъ отличалъ отъ vérités éternelles въ строгомъ смыслѣ слова, какъ логически необходимыхъ связей, связи реальныя —напр. отъ

истинъ математики—законы природы. И дѣйствительно, то и другое, какъ мы только что видѣли, должно быть строго различаемо между собой. Необходимость идеальная или логическая есть необходимость, съ которою два идеальныхъ (внѣвременныхъ) содержанія связаны между собою внѣвременно же. Необходимость реальная есть необходимость, съ которою два содержанія, поскольку они осуществляются въ временномъ, конкретномъ бытіи, связаны между собою во времени (отношеніемъ послѣдовательности или сосуществованія). Истина объ идеальныхъ связяхъ внѣвременна какъ по своему значенію (она дѣйствуетъ, т. е. имѣетъ силу внѣвременно-вѣчно), такъ и по своему содержанію (онъ говоритъ объ идеальныхъ, т. е. внѣвременныхъ содержаніяхъ, и ихъ связяхъ). Истина о реальныхъ связяхъ, будучи, въ качествѣ истины' также внѣвременной, т. е. имѣя внѣвременное значеніе, имѣетъ однако своимъ содержаніемъ временное бытіе: она говоритъ о томъ, что вѣчно есть или имѣетъ силу въ самомъ временномъ бытіи.

Основной формой реальной связи является связь причинная, т. е. необходимая связь временной послѣдовательности между двумя явленіями. Правда, наряду съ связью послѣдовательности намъ извѣстны и законы природы, выражающіе связь сосуществованія (единовременнаго бытія) явленій. Но всѣ такого рода связи сосуществованія сами мыслятся подчиненными причинной свези и потому сводимыми къ ней. Если два явленія A и B всегда и необходимо существуютъ совмѣстно, то это объяснимо не иначе, какъ черезъ допущеніе, что оба они вытекаютъ изъ нѣкоторой общей имъ причины C и суть лишь части сложнаго дѣйствія AB этой общей причины. Поэтому мы вправѣ ограничиться здѣсь разсмотрѣніемъ природы причинной связи.

Что такое есть причинная связь? Намъ нѣтъ надобности долго останавливаться на скептической теоріи Юма. Юму, правда, принадлежитъ несомнѣнная заслуга доказательства, что причинная связь не тождественна логической и не можетъ быть также—поскольку она есть общая связь—усмотрѣна изъ воспріятія единичныхъ явленій. Но его положительная теорія причинности страдаетъ неизбѣжной противорѣчивостью скептицизма. Отвергнувъ обычно допускаемые

логическіе источники причинной связи и признавъ въ силу этого идею причинности иллюзіей, Юмъ вынужденъ объяснить происхожденіе этой идеи, какъ необходимой иллюзіи, причемъ это объясненіе неизбѣжно должно опираться на допущеніе причинныхъ связей въ элементахъ сознанія. Это есть не частный недостатокъ теоріи Юма, а неизбѣжная противорѣчивость самой его задачи. Объяснить идею причинности чисто генетически, т. е. какъ иллюзію и заблужденіе, нельзя иначе, какъ опираясь на саму идею причинности, ибо всякое генетически-психологическое объясненіе есть объясненіе причинное. Поэтому непротиворѣчивая теорія причинности можетъ быть только логическимъ выведеніемъ понятія причинности и въ силу этого не можетъ оставаться въ предѣлахъ одного лишь отрицанія этого понятія.

Въ нашу задачу не входитъ обозрѣніе многообразныхъ теорій причинности. Мы остановимся лишь, какъ на исходной точкѣ для нашихъ размышленій, на одной теоріи ея, которая проникаетъ сразу въ центръ проблемы. Что мыслимъ мы въ причинной связи? Какой смыслъ заключенъ въ сужденіи, что явленіе *B* возникаетъ въ силу предшествующаго ему *A*, что это *A* его влечетъ за собою, вызываетъ и т. п.? Это значитъ, конечно, прежде всего, что *B* возникаетъ не „само собою“, не изъ ничего, что оно не рождается, какъ абсолютно новое твореніе, изъ небытія, а что оно берется изъ *A*, возникаетъ изъ нѣдръ *A*, т. е. что источникъ его коренится въ предшествующемъ ему *A*. Но сказать, что *B* берется изъ *A*, что его источникъ заложенъ въ *A*, не значитъ ли просто повторить загадку причинной связи? Однако, мы по крайней мѣрѣ усматриваемъ здѣсь опредѣленный отрицательный смыслъ идеи причинности, устанавливаемъ ея значеніе черезъ уясненіе ея противоположности. Противоположность идеи причинности есть идея возникновенія изъ ничего, спонтаннаго самозарожденія; въ причинной связи мы отрицаемъ это самозарожденіе, утверждаемъ, слѣдовательно, укорененность новаго въ прежнемъ, уже имѣющемся, по принципу ex nihilo nihil. Но что значитъ укорененность новаго въ прежнемъ? Поскольку „новое“ мы разсматриваемъ, какъ подлинно новое, еще не бывшее, по своему содержанію противостоящее старому, поскольку мы противопоставляемъ другъ другу со-

держанія причины и дѣйствія, *A* и *B*, какъ разныя содержанія, т. е. поскольку *A* есть non-*B*,—возникновеніе *B* есть возникновеніе его изъ non-*B*, рожденіе нѣкотораго положительнаго содержанія изъ его отсутствія, т. е. именно рожденіе изъ ничего. Поэтому сказать, что *B* берется изъ *A*, значитъ подразумѣвать, что *A* не равнозначно небытію *B*, т. е. что *B* предсуществуетъ въ *A* или, что то же самое, что *A* и *B* въ своей основѣ тождественны. Если изъ *A* дѣйствительно слѣдуетъ или вытекаетъ *B*, то это значитъ, что *B* есть не нѣчто подлинно новое, а продолженіе самого *A*. Идея причинности сводится, такимъ образомъ, къ идеѣ тождественности или неизмѣннаго пребыванія основы смѣняющихся явленій. Утверждая, что всякое явленіе имѣетъ свою причину, мы тѣмъ самымъ утверждаемъ, что въ мірѣ нѣтъ абсолютнаго рожденія, въ смыслѣ возникновенія подлинноноваго, что всякое послѣдующее состояніе есть продолженіе предыдущаго; другими словами, мы мыслимъ міръ, какъ „консервативную систему“, въ которой ничто въ абсолютномъ смыслѣ не „возникаетъ“, а все есть лишь проявленіе неизмѣннаго въ своей основѣ бытія. И найти или объяснить причинную связь между двумя частными явленіями *A* и *B* значитъ найти ту тождественную основу ихъ x, въ отношеніи которой они оба суть лишь проявленія.

Это пониманіе причинности, въ новѣйшей философіи впервые высказанное В. Гамильтономъ и воспроизведенное Рилемъ, Геймансомъ и Мюнстербергомъ[1]), имѣетъ, въ сущности, весьма древнюю традицію. Мы встрѣчаемъ его уже въ древнемъ атомизмѣ; такъ, съ полной ясностью закономѣрность природы сводится къ принципу „ex nihilo nihil“ у Лукреція. Болѣе того: оно есть общая мысль, проникавшая всю греческую натуръ-философію съ самаго ея возникновенія. Ибо уже первые іонійскіе „физіологи“ искали объясненіе явленій въ сведеніи ихъ къ ἀρχή—къ тому, „изъ

[1]) W. Hamilton, Lectures on Metaphysics and Logic, II, 377 и сл. Ср. Милль, Обзоръ философіи Гамильтона, русск. пер. стр. 271 и сл. Riehl, Der philosophische Kritizismus. B. 2, Th. 2, стр. 307 и сл. Heymans, Gesetze und Elemente des wissenschaftl. Denkens, 1894, стр. 373 и сл. Münsterberg, Grundzüge der Psychologie, стр. 79 и сл.

чего состоятъ всѣ вещи, изъ чего онѣ берутся и во что они снова обращаются, такъ что сущность ихъ остается неизмѣнной" (Аристот. Metaphys. A, 3). Принципъ неизмѣнности бытія порождаетъ затѣмъ механистическія системы, выводящія закономѣрность явленій изъ неизмѣнности ихъ субстанціальной основы; и вся механистическая натурфилософія, начиная съ древняго атомизма и кончая современными ученіями о „сохраненіи" матеріи и энергіи есть выраженіе этого пониманія причинности, конкретное обнаруженіе мысли, что въ мірѣ ничто не возникаетъ и не уничтожается, и что „объяснить" явленіе, т. е. найти его причину, значитъ усмотрѣть тождественную связь явленія съ предшествующимъ ему, свести его къ неизмѣнной первоосновѣ бытія.

Имѣемъ ли мы здѣсь подлинную разгадку тайны причинной связи? Что причинная связь есть отрицаніе раздробленности и самочинности явленій, что въ ней утверждается, напротивъ, слитность и непрерывность бытія, укорененность явленій въ общей ихъ основѣ и отвергается рожденіе изъ ничего—не подлежитъ сомнѣнію. Что иное можетъ вообще означать причинная связь, какъ не отсутствіе разрыва между старымъ и новымъ, исконное единство того и другого? Однако, поскольку это единство понимается какъ тождество въ томъ смыслѣ, въ какомъ тождество противоположно различію (или неизмѣнность—измѣненію), эта теорія есть не объясненіе причинной связи, а скорѣе ея отрицаніе. Ибо, гдѣ все тождественно и неизмѣнно, гдѣ нѣтъ ничего возникающаго и новаго, тамъ нѣтъ мѣста ни для какой связи между однимъ и другимъ, между предшествующимъ и послѣдующимъ, старымъ и новымъ. Очевидно, что всякое объясненіе причинной связи между *A* и *B* должно быть прежде всего таково, чтобы въ немъ сохранялось само различіе между *A* и *B*; когда же объясненіе состоитъ въ отрицаніи самого различія и, тѣмъ самымъ, въ признаніи самихъ явленій *A* и *B*, какъ таковыхъ, только „кажущимися", то объясненіе сводится къ уничтоженію объясняемаго и уподобляется (говоря словами Шеллинга) „неумѣлому врачу, который, вмѣсто излеченія больного органа, просто его отсѣкаетъ". Сколь мало можно сводить принципъ логической связи (какъ „законъ достаточнаго основанія", т. е.

какъ начало логическаго слѣдованія одного изъ другого) къ принципу чистаго тождества (какъ то пыталась дѣлать школа Вольфа), столь же мало можно сводить причинную связь, т. е. начало реальнаго слѣдованія одного изъ другого, къ реальной тождественности или чистой неизмѣнности.

Уясненіе этой трудности даетъ непосредственно ключъ къ ея разрѣшенію. Если въ причинной связи мыслится единство причины и дѣйствія, которое, однако, не можетъ быть чистымъ тождествомъ, устраняющимъ различіе, то это, очевидно, должно быть единство, возвышающееся надъ различіемъ и объемлющее его въ себѣ. Въ связи A съ B нельзя мыслить A и B ни какъ абсолютно-тождественныя содержанія (ибо тогда нѣтъ никакого подлиннаго возникновенія или порожденія), ни какъ абсолютно-различныя (ибо тогда A есть non-B, т. е. B отсутствуетъ въ A и потому не укоренено въ немъ); мы должны ихъ мыслить, слѣдовательно, въ отношеніи, объемлющемъ тождество и различіе. Мы имѣемъ здѣсь полную аналогію съ разсмотрѣнной выше (гл. V) природой логической связи: какъ логическая связь между внѣвременными содержаніями A и B основана на принадлежности обоихъ къ исконному единству ab, какъ единству тождества и различія, такъ и реальная связь, въ силу которой A „влечетъ за собою“ B и „порождаетъ“ его, или B „берется“ изъ A, основана на укорененности обоихъ въ единствѣ ab, какъ единствѣ самого становленія. Пока мы мыслимъ тождественную основу бытія неизмѣнной и неподвижной, эта неподвижность противостоитъ факту измѣненія, заключенному въ переходѣ отъ A къ B, отъ одного къ другому и съ нимъ несогласима; но если эта тождественная основа, къ которой мы сводимъ переходъ отъ одного къ другому, есть не мертвый, косный покой, если единая субстанція бытія есть по своей природѣ живое становленіе, бытіе, какъ жизнь, этотъ переходъ отъ одного къ другому, есть лишь обнаруженіе неизмѣнной, единой природы самой субстанціи, какъ вѣчной жизни, какъ сущаго и неизмѣннаго въ себѣ становленія.

Что причинная связь есть въ временномъ бытіи связь, соотвѣтствующая логической связи во внѣвременномъ бытіи— эта мысль напрашивается сама собою и была формулирована

уже Кантомъ [1]). Мы имѣемъ здѣсь точное подтвержденіе этой мысли: связь между основаніемъ и слѣдствіемъ („логическая связь“) и связь между причиной и дѣйствіемъ („реальная связь“) одинаково опираются на исконное единство различнаго, сводятся обѣ къ укорененности содержаній A и B, мыслимыхъ, какъ отдѣльныя, различныя содержанія, въ единствѣ ab, какъ единствѣ противоположнаго: только въ первомъ случаѣ единство это мыслится, какъ внѣвременное бытіе, во второмъ случаѣ — какъ временное, т. е. какъ единство становленія. Переходъ отъ одного къ другому одинаково невозможенъ и въ области внѣвременныхъ содержаній, и въ области временныхъ явленій, поскольку „одно“ и „другое“ мы въ обоихъ случаяхъ мыслимъ только, какъ замкнутыя въ себѣ, покоющіяся сущности; и онъ одинаково необходимъ, поскольку „одно“ и „другое“ въ обоихъ случаяхъ (и въ логической, и въ реальной связи) суть лишь неразрывно связанные между собою моменты объемлющаго ихъ непрерывнаго единства, какъ единства противоположнаго. Если содержаніе A необходимо связано (логически) съ содержаніемъ B, то это значитъ, что актуально есть лишь единство ab, въ отношеніи котораго A и B суть лишь несамостоятельные моменты, немыслимые внѣ своей взаимной связи; если явленіе A переходитъ (во времени) въ явленіе B, то это точно также значитъ, что A и B совсѣмъ не существуютъ самостоятельно, а суть лишь этапы или моменты единаго въ себѣ перехода $A \longrightarrow B$, т. е. что въ основѣ ихъ обоихъ лежитъ единое бытіе ab, но не какъ внѣвременное содержаніе, а какъ живое становленіе. Такимъ образомъ, причинная связь, какъ необходимая смѣна одного явленія другимъ, какъ временная связь между разными явленіями, основана на единствѣ содержаній причины и дѣйствія въ реальности, какъ живомъ процессѣ становленія. Необходимость, выражающаяся въ причинной связи,

[1]) Общее ученіе Канта о „схематизмѣ чистыхъ понятій разсудка“, т. е. о превращеніи логическихъ категорій и связей въ реальныя черезъ подчиненіе ихъ временной схемѣ представляетъ вообще одну изъ самыхъ глубокихъ и плодотворныхъ идей его философіи; и эта идея можетъ и должна быть принята совершенно независимо отъ ея мѣста и значенія въ системѣ Канта.

означаетъ укорененность связуемыхъ ею явленій въ единствѣ бытія, не какъ неподвижнаго внѣвременнаго содержанія, а какъ живой творческой реальности. Міръ можетъ быть непротиворѣчиво понятъ, какъ „консервативная система“, лишь въ томъ случаѣ, если его вѣчно сохраняющимся и тождественнымъ себѣ содержаніемъ будетъ признана не покоющаяся, мертвая неизмѣнность одного и того же, а самъ процессъ творческой жизни, вѣчно тождественный и вѣчно выражающійся въ смѣнѣ одного другимъ. Такимъ образомъ, причинная связь, въ качествѣ необходимости въ становленіи, вытекаетъ изъ того, что абсолютное бытіе, укорененность въ которомъ и равнозначна необходимости, есть не внѣвременное, а сверхвременное бытіе. Необходимость, какъ таковая, есть не внѣвременность, а сверхвременность: необходимо то, что укоренено въ бытіи, какъ цѣломъ, что есть въ абсолютной, сверхвременной формѣ. Если бы бытіе въ цѣломъ было тождественно внѣвременному бытію, если бы вѣчность была равносильна неподвижному покою, то необходимость была бы равнозначна неподвижности, а необходимость становленія или движенія была бы невозможна. Но абсолютное бытіе, какъ таковое, есть не внѣвременное, а сверхвременное бытіе,—живая вѣчность или вѣчная жизнь, объемлющая въ себѣ, и тѣмъ самымъ въ каждой своей точкѣ, единство покоя и становленія. Быть вѣчнымъ не значитъ быть мертво-неподвижнымъ, а значитъ быть вѣчной жизнью, вѣчнымъ творчествомъ. Поэтому и необходимость, присущая каждой отдѣльной части бытія и выражающая именно ея связь съ бытіемъ, какъ цѣлымъ, есть не необходимость неподвижнаго пребыванія, а необходимость жизни и становленія. Всякое внѣвременное содержаніе лишь для насъ, т. е. для объектирующаго, отвлеченнаго знанія есть чистая идеальность, т. е. абсолютная неизмѣнность; сама по себѣ идея есть не только мыслимое содержаніе, но и сущая идея, часть абсолютнаго бытія, раздѣляющая всѣ свойства цѣлаго, къ которому она принадлежитъ; поэтому она есть не неподвижная внѣвременность, а живая, т. е. творческая вѣчность. Всякая идея есть сущая возможность, времяобъемлющее бытіе, т. е. бытіе, какъ общая сила, проявляющаяся въ смѣнѣ объемлемыхъ ею временныхъ

явленій. Возьмемъ любой примѣръ общей причинной связи. Разсмотримъ, напр., сужденіе: „ціанистая кислота, введенная въ организмъ, производитъ параличъ сердца“. Поскольку мы беремъ ціанистую кислоту, какъ отвлеченно-мыслимое идеальное содержаніе, какъ понятіе, мы можемъ установить ея необходимую связь только съ другими внѣвременными же содержаніями, но мы не можемъ приписать этому идеальному содержанію никакого реальнаго, временного дѣйствія: понятіе „ціанистой кислоты“, само собою разумѣется, не дѣйствуетъ разрушительно на понятіе „дѣятельности сердца“—хотя бы потому, что это послѣднее понятіе, какъ понятіе, не можетъ быть разрушено. Но вѣдь ціанистая кислота сама по себѣ, будучи нѣкоторой общей, т. е. сверхвременной частью бытія, есть не понятіе, какъ идеальное, внѣвременно мыслимое содержаніе, а реальность, и, въ качествѣ таковой, дѣйствующая сила. Съ той же необходимостью, съ какой она есть, она дѣйствуетъ: ибо ея бытіе есть именно бытіе той силы или дѣятельности, которая, при соприкосновеніи съ организмомъ, проявляется, какъ процессъ, противодѣйствующій дѣятельности сердца и потому причиняющій прекращеніе послѣдней. Такимъ образомъ, необходимость, присущая временной связи между введеніемъ въ организмъ ціанистой кислоты и прекращеніемъ дѣятельности сердца, есть именно выраженіе вѣчной природы ціанистой кислоты—но не какъ внѣвременно-идеальнаго содержанія, а какъ вѣчной дѣйствующей реальности. Загадка, какъ общее, т. е. вѣчное содержаніе *A* можетъ вмѣстѣ съ тѣмъ превращаться въ *B*, т. е. быть какъ бы подчиненнымъ времени, объясняется просто: вѣчное содержаніе *A* превращается въ *B* потому, что этотъ процессъ превращенія, этотъ переходъ въ иное именно и есть реальная вѣчная сущность того, что мы разумѣемъ подъ *A*. Идея, разсматриваемая не какъ „только мыслимое“ содержаніе, а какъ реальность, есть, въ силу основной природы бытія, къ которому она принадлежитъ, дѣйствующая форма, энтелехія, т. е. реальность, какъ опредѣленная форма или опредѣленное направленіе становленія [1]).

[1]) Прекрасныя соображенія о логической цѣнности аристотелевскаго понятія дѣйственной формы для естествознанія развиты В. Кар-

Отсюда ясно, что временная (причинная) и внѣвременная (логическая) необходимость суть лишь двѣ соотносительныхъ зависимыхъ стороны единой въ себѣ абсолютной живой необходимости. Существуетъ только одна необходимость, какъ существуетъ лишь одно идеально-реальное бытіе: ибо необходимость есть не что иное, какъ моментъ связи частнаго содержанія съ абсолютнымъ бытіемъ, какъ таковымъ. Эта необходимость обнаруживаетъ двѣ стороны, соотвѣтственно двумъ сторонамъ самого абсолютнаго бытія: она есть, съ одной стороны, вѣчность, вѣчная связь содержанія съ абсолютнымъ цѣлымъ, и она есть, съ другой стороны, жизнь, творчество, живое порожденіе или слѣдованіе. То, что въ качествѣ „мыслимаго" представляется внѣвременной связью идеальныхъ содержаній, въ качествѣ переживаемаго, фактически сущаго есть причинная связь реальныхъ временныхъ явленій. Реальное дѣйствіе ціанистой кислоты на сердце есть причинная связь, необходимость, осуществляющаяся въ временной послѣдовательности. Но это же реальное дѣйствіе, въ силу того, что оно есть выраженіе вѣчной природы ціанистой кислоты, выразимо, какъ внѣвременная связь: въ сужденіи „ціанистая кислота есть ядъ" мы имѣемъ выраженіе этого внѣвременнаго разрѣза разсматриваемаго содержанія. Если бы не было этой соотносительности между временнымъ и внѣвременнымъ слѣдованіемъ, то не было бы возможно никакое общее знаніе реальныхъ временныхъ процессовъ, и напр. математическое выраженіе законовъ механики (связей движенія) было бы неосуществимымъ (ср. выше гл. X, 6, стр. 350—351).

3. Обратимся теперь къ разсмотрѣнію второго вопроса, заключеннаго въ проблемѣ дѣйствія внѣвременно-общаго въ временномъ бытіи. Что такое вообще есть индивидуальное бытіе въ противоположность общему? На первый взглядъ нѣтъ ничего легче, чѣмъ отвѣтить на этотъ вопросъ, или, вѣрнѣе, тутъ нѣтъ вообще мѣста для вопроса. Обычная ло-

повымъ въ его интересной работѣ „Натурфилософія Аристотеля и ея значеніе въ настоящее время", Вопр. фил. и псих., кн. 109—110 (1911).— Значеніе понятія реальной, „творческой" необходимости было блестяще показано и Л. М. Лопатинымъ въ его „Положительныхъ задачахъ философіи", т. II.

тика исходитъ изъ индивидуальнаго, какъ изъ просто „даннаго“, и ставитъ лишь вопросъ о смыслѣ и возможности общаго. Такая постановка вопроса очевидно несостоятельна, такъ какъ опирается на наивный дуалистическій реализмъ, на допущеніе, что по крайней мѣрѣ нѣкоторыя стороны бытія — именно индивидуальное, какъ таковое, — непосредственно намъ даны. Въ дѣйствительности же то, что намъ „непосредственно дано“, есть, какъ не разъ было указываемо, лишь слѣпой матеріалъ знанія; всякое вообще содержаніе знанія, напротивъ, есть уже результатъ опредѣленія, и потому всякое понятіе требуетъ объясненія и ближайшимъ образомъ заключаетъ въ себѣ загадку; и въ этомъ отношеніи индивидуальное бытіе не составляетъ исключенія. Съ другой стороны, логики, послѣдовательно проводящіе мысль, что всякое содержаніе бытія дано намъ, какъ содержаніе знанія, вынуждены сводить индивидуальное къ чему-либо внѣвременно-общему, т. е. отрицать индивидуальное, какъ таковое. Такова позиція Гегеля и современной „марбургской школы“. Наконецъ, сторонники „дуализма“ между индивидуальнымъ и общимъ (Риккертъ и его школа) стоятъ здѣсь передъ той же трудностью объединенія несогласимой двойственности, какъ и въ вопросѣ о сущности своеобразія общей опредѣленности (см. выше, гл. VII, 3, стр. 251).

Трудность вопроса заключается въ слѣдующемъ. Если мы сосредоточимся на содержаніи индивидуальнаго явленія, то, въ качествѣ содержанія, оно есть нѣчто внѣвременно-общее: сколько бы свойствъ или чертъ индивидуальнаго явленія мы ни перечисляли, всѣ они не образуютъ существа индивидуальнаго, какъ такового; все равно, повторяются ли они фактически во многихъ явленіяхъ или нѣтъ, они мыслимы повторимыми и именно въ силу этого не индивидуальны. За вычетомъ такого внѣвременнаго содержанія въ индивидуальномъ явленіи не остается ничего, кромѣ его локализованности въ пространствѣ и времени; и мы могли бы попытаться опредѣлить индивидуальное, какъ то, что занимаетъ опредѣленное мѣсто въ пространствѣ и времени. Но, во-первыхъ, всякое явленіе есть въ одинаковой мѣрѣ единичное явленіе, т. е. локализовано въ пространствѣ и

времени; всякое явленіе безъ различія можетъ быть отмѣчено, какъ „вотъ это“, можетъ быть, такъ сказать, указано пальцемъ, и потому единичность явленія, какъ таковая, есть такая же общая его черта, какъ и все его содержаніе (какъ это справедливо отмѣчаетъ Гегель)[1]. Во-вторыхъ, если все содержаніе временнаго явленія есть само по себѣ нѣчто внѣвременно-общее и, какъ таковое, нелокализовано въ пространствѣ и времени, то что именно есть та реальность, которая локализуется и опредѣляется черезъ локализацію? Въ опредѣленномъ мѣстѣ пространства и времени находится, вѣдь, не сама идея, но, конечно, и не „ничто“, ибо ничто не можетъ и нигдѣ находится,—а то, что Платонъ называлъ „отображеніемъ“ идей въ чувственномъ мірѣ. Но откуда берется это отображеніе и что такое оно есть?

Всѣ эти трудности сразу же устраняются, если мы встанемъ на точку зрѣнія всеединства, какъ единства покоя и становленія, или внѣвременнаго и временнаго бытія. Всякое бытіе есть не что иное, какъ частный моментъ всеединства. Подобно тому, какъ единственность въ смыслѣ своеобразія внѣвременно-общаго содержанія есть выраженіе принадлежности содержанія къ всеединству, какъ внѣвременному единству и локализованности въ немъ (см. выше, гл. VII, 3), такъ и та высшая или совершенная единственность, которая образуетъ сущность индивидуальнаго, какъ такового, есть не что иное, какъ выраженіе принадлежности частнаго сущаго къ всеединству, какъ сверхвременному единству, и локализованности въ немъ. Единственно вообще то, что занимаетъ точно опредѣленное мѣсто въ системѣ цѣлаго. Если бы эта система была неподвижной, т. е. внѣвременной, то единственность была бы возможна лишь, какъ внѣвременная опредѣленность; но такъ какъ бытіе есть жизнь, творчество, то послѣдняя, подлинная единственность принадлежитъ не опредѣленному мѣсту въ системѣ внѣвременныхъ содержаній, т. е. не „общему“, а опредѣленному мѣсту или моменту въ составѣ живого бытія, т. е. временному факту. Необходимость индивидуальнаго есть, слѣдовательно, то же, что и его единственность: это есть его укорененность въ

[1]) Phänomenologie des Geistes, Werke. II, 1832, стр. 73 и сл.

всеобъемлющей живой природѣ абсолютнаго бытія, зависимость его, какъ органической части, отъ единаго организма вселенскаго бытія. Какъ изъ общей природы организма вытекаетъ не только вся длительная, неизмѣнная структура, но и весь порядокъ круговорота его жизни и, слѣдовательно, всѣ временные факты и состоянія его бытія, такъ изъ абсолютнаго бытія вытекаютъ, какъ его необходимыя проявленія, всѣ индивидуальные факты.

Для того, чтобы лучше уяснить это, встанемъ на точку зрѣнія самого всеединства, какъ цѣлаго. Допустимъ, что намъ извѣстна вся полнота содержанія абсолютнаго бытія. Въ силу того, что абсолютное бытіе есть единство внѣвременности и становленія, его содержаніе будетъ намъ дано въ двоякой формѣ, будетъ заключать въ себѣ двоякое: съ одной стороны, оно есть нѣкоторое внѣвременное, единое въ себѣ бытіе, нѣкоторая неизмѣнная сущность. Съ другой стороны, то, въ чемъ состоитъ сама эта сущность, есть не мертвый, неподвижный покой, а творческая жизнь, живое становленіе. Созерцая абсолютное бытіе, мы въ формѣ единой внѣвременной сущности имѣемъ передъ собой нѣчто, что по своему внутреннему содержанію есть живое творчество—подобно тому, напр., какъ въ понятіи „движенія“ мы имѣемъ внѣвременную опредѣленность, содержаніемъ которой является временной процессъ. Поэтому смыслъ понятія абсолютнаго бытія, какъ жизни, раскрывается намъ въ понятіи процесса развитія, въ картинѣ измѣненія, прохожденія ряда смѣняющихся этаповъ — подобно тому, какъ смыслъ понятія движенія выражается въ понятіи послѣдовательнаго прохожденія ряда точекъ. Но исключительная особенность понятія абсолютнаго бытія состоитъ, какъ мы знаемъ, въ томъ, что мыслимость и реальность въ немъ совпадаютъ. Вѣчная картина становленія, послѣдовательнаго перехода изъ одного состоянія въ другое, есть тѣмъ самымъ вѣчное бытіе этого становленія. Въ отношеніи всякаго отдѣльнаго, частнаго содержанія, его внѣвременная сущность, какъ мыслимое содержаніе, не тождественна съ его реальнымъ бытіемъ во времени. Если я мыслю частное движеніе, напр. переходъ чего-либо изъ точки *A* въ точку *B*, то это мыслимое содержаніе, само собою разумѣется, не тождественно

реальному временному факту дѣйствительнаго движенія: ибо этотъ реальный фактъ, если онъ вообще совершается, совершается въ опредѣленный конечный промежутокъ времени, имѣетъ начало и конецъ, тогда какъ мыслимое содержаніе внѣвременно. Но если я мыслю не ограниченный отрывокъ движенія, а весь безконечный временной процессъ вселенскаго измѣненія въ цѣломъ, то этотъ процессъ, какъ мыслимое содержаніе и какъ сущій фактъ, есть одно и то же, лишь разсматриваемое съ двухъ разныхъ сторонъ. Все, что совершается во времени, т. е. подчинено времени и занимаетъ въ немъ опредѣленное частное мѣсто, я могу мыслить несуществующимъ; и потому, какъ мыслимое содержаніе, это ограниченное временное бытіе означаетъ только идеальную внѣвременную сущность этого бытія, а не его реальное существованіе. Но весь временной процессъ въ цѣломъ не есть уже нѣчто, совершающееся во времени, имѣющее начало и конецъ и потому могущее и не быть; напротивъ, онъ есть сама вѣчная жизнь, какъ сверхвременная и потому неотмыслимая сущность абсолютнаго бытія. Если сущность абсолютнаго бытія есть жизнь, творческій процессъ, то необходимость этого бытія, какъ цѣлаго, т. е., какъ внѣвременнаго содержанія, есть тѣмъ самымъ необходимость безконечнаго ряда смѣняющихся состояній; и эта необходимость и есть не что иное, какъ реальное бытіе самого временного процесса. Отсюда слѣдуетъ, что если бы мы обладали адэкватнымъ знаніемъ внѣвременной, общей сущности бытія, какъ цѣлаго, мы тѣмъ самымъ обладали бы знаніемъ порядка безконечной смѣны всѣхъ временныхъ состояній этого бытія.

Отсюда мы понимаемъ источникъ неизбѣжной ограниченности „Лапласова ума“. Этотъ умъ мыслитъ и знаетъ вселенское бытіе, какъ совокупность отдѣльныхъ содержаній; и такъ какъ каждое такое содержаніе внѣвременно, то и связь между ними только внѣвременна или — что то же — носитъ только идеальный характеръ. Эта связь выражаетъ совокупность „вѣчныхъ законовъ“ бытія, которые, будучи дѣйствительны всегда, т. е. въ примѣненіи къ каждому міровому состоянію, тѣмъ самымъ не содержатъ въ себѣ основанія ни для одного изъ нихъ; и поэтому-то, чтобы „вывести“ какое-

либо фактическое состояніе, этотъ умъ нуждается еще въ дополнительномъ знаніи — въ констатированіи фактическаго состоянія вселенной въ какой-либо моментъ бытія. Лапласовъ умъ есть, слѣдовательно, совсѣмъ не подлинно универсальный разумъ, потому что онъ знаетъ лишь одну сторону бытія, именно то, что въ бытіи есть неподвижнаго: онъ владѣетъ только „общими“ формулами, но отнюдь не единой въ себѣ сущностью бытія. Если бы онъ вѣдалъ сущность бытія, какъ единую развивающуюся жизнь, если бы онъ владѣлъ единой формулой развитія вселенной, выведенной изъ существа единой силы, которая есть источникъ этого развитія, то его формула перестала бы быть только гипотетической и не нуждалась бы въ добавочныхъ констатированіяхъ. Правда, эта формула перестала бы тѣмъ самымъ вообще быть формулой, т. е. связью между внѣвременными содержаніями, а была бы просто констатированіемъ единаго всеобъемлющаго факта. Вообразимъ себѣ ходъ вселенской жизни въ видѣ движенія по опредѣленной кривой, въ видѣ нѣкоторой безконечной траекторіи. Если мы знаемъ величину и направленіе силы, опредѣляющей это движеніе, то мы, тѣмъ самымъ, знаемъ всю безконечную послѣдовательность точекъ, проходимыхъ этимъ движеніемъ, имѣемъ не условное знаніе „если была пройдена точка *A*, то за ней должна слѣдовать точка *B*“, а категорическое знаніе „существуетъ безконечное движеніе черезъ точки *A*, *B*, *C*, *D*...“ Могутъ возразить, что для этого именно необходимо не только мыслить силу въ ея качественномъ содержаніи, но и знать, что она фактически есть и дѣйствуетъ; и это, конечно, справедливо въ отношеніи всякой частной силы, т. е. силы, какъ проявленія какой-либо ограниченной реальности. Но общая сила вселенскаго бытія, какъ цѣлаго, не имѣетъ выбора между бытіемъ и не бытіемъ, ибо немыслима не сущей. Имѣть ея содержаніе значитъ тѣмъ самымъ имѣть ея бытіе; обладаніе ею есть, правда, констатированіе факта, но такого факта, который несетъ необходимость въ самомъ себѣ; или—что то же самое — оно есть мышленіе такого содержанія, которое есть уже, какъ таковое, реальный всеобъемлющій фактъ. Это знаніе, конечно, невыразимо въ „общей“ формулѣ, но столь же мало оно есть констатированіе индивидуальнаго факта въ

его противоположности общимъ истинамъ: оно есть непосредственное обладаніе всеобъемлющимъ бытіемъ—обладаніе, въ которомъ моменты мышленія содержанія и констатированія бытія могутъ быть лишь отвлеченно выдѣлены, но немыслимы одинъ безъ другого.

Такимъ образомъ, въ знаніи абсолютнаго бытія, какъ цѣлаго, внѣвременно-мыслимое содержаніе и безконечный рядъ единичныхъ явленій необходимы даны совмѣстно, именно потому, что этотъ безконечный рядъ въ цѣломъ и есть не что иное, какъ выраженіе времяобъемлющаго живого содержанія вѣчнаго бытія. Но тѣмъ самымъ въ составѣ этого цѣлаго и каждое отдѣльное единичное явленіе дано необходимо, ибо необходимо истекаетъ изъ сверхвременнаго единства. Индивидуальное, единственное въ строжайшемъ смыслѣ есть не то ирраціональное нѣчто, которое остается за вычетомъ внѣвременно-общей стороны бытія, а то, что непосредственно опредѣлено сверхвременнымъ единствомъ, какъ единствомъ внѣвременной и временной стороны бытія. Индивидуальное или единственное есть всецѣло или совершенно опредѣленное именно въ томъ смыслѣ, что оно опредѣлено (въ противоположность логической, т. е. общей опредѣленности) не одной лишь внѣвременной стороной всеединства, а конкретнымъ всеединствомъ во всей его цѣлостности [1]). Подобно логической единственности, единственность, конституирующая индивидуальное, есть не отрѣшенность отъ всего иного, а наоборотъ, непосредственная укорененность въ всеединствѣ. Выражаясь терминами Лейбница: каждая монада есть индивидуальность именно потому, что она „выражаетъ“ вселенную.

4. Теперь мы можемъ также объяснить, какъ сочетается эта индивидуальная необходимость, это укорененность единичныхъ смѣняющихся фактовъ въ единой безконечной цѣпи вселенскаго становленія, съ дѣйствіемъ „общихъ законовъ“, т. е. общихъ времяобъемлющихъ силъ бытія. Индивидуальный фактъ ближайшимъ образомъ вытекаетъ изъ предше-

[1]) Только въ этой формѣ, такимъ образомъ, справедливо то опредѣленіе понятія „единичнаго“, которое даетъ Наторпъ и которое мы выше (гл. X, 6) признали неудовлетворительнымъ, поскольку подъ „опредѣленіемъ“ мыслится лишь „логическое опредѣленіе“.

ствующаго ему факта, т. е. есть членъ единаго временного ряда, обусловленнаго характеромъ единаго развитія бытія. Какъ эта необходимость, опредѣляющая единственность, неповторимость факта, связана съ иною, общей необходимостью, съ вѣчно пребывающими причинными связями, лишь однимъ изъ проявленій которыхъ служитъ фактическая временная связь даннаго индивидуальнаго факта съ предшествующимъ ему? Отвѣтъ на этотъ вопросъ непосредственно вытекаетъ изъ сказаннаго выше. Индивидуальный фактъ вообще не отрѣшенъ отъ общаго, такъ чтобы это общее должно было извнѣ присоединяться къ нему. Напротивъ, будучи выраженіемъ сверхвременнаго единства, онъ тѣмъ самымъ имѣетъ и внѣвременную, т. е. общую сторону. Подобно тому, какъ въ лицѣ причинной связи мы имѣемъ внѣвременную связь—связь общихъ содержаній —, которая вмѣстѣ съ тѣмъ есть творческая, живая связь, выражающаяся въ законѣ реальнаго слѣдованія одного за другимъ, такъ и временная связь двухъ единичныхъ фактовъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ внѣвременная, общая связь ихъ содержаній. Если каждая часть абсолютнаго бытія въ его внѣвременномъ разрѣзѣ, т. е. каждое идеальное содержаніе есть вмѣстѣ съ тѣмъ реальная дѣйственная сила, т. е. источникъ опредѣленнаго временнòго движенія, то и каждая часть абсолютнаго бытія въ его временнòмъ разрѣзѣ, т. е. каждый моментъ вселенскаго становленія, есть вмѣстѣ съ тѣмъ идеальное содержаніе и въ качествѣ такового воплощаетъ въ себѣ внѣвременное бытіе и подчиненъ внѣвременной связи. Такимъ образомъ, каждый моментъ вселенскаго бытія связанъ съ абсолютнымъ бытіемъ и укорененъ въ немъ двоякимъ образомъ. Онъ есть, съ одной стороны, временной фактъ, т. е. единственный моментъ вселенскаго развитія, опредѣленный единымъ закономъ этого развитія, т. е. сущностью абсолютнаго бытія, какъ вѣчной жизни. Онъ есть, съ другой стороны, внѣвременное содержаніе, т. е. общая, времяобъемлющая сторона абсолютнаго бытія, часть этого бытія, какъ живой вѣчности [1]).

[1]) Схематически это можно было бы иллюстрировать слѣдующимъ образомъ. Назовемъ абсолютное бытіе *A*. рядъ смѣняющихся его состо-

Такимъ образомъ, единство въ абсолютномъ бытіи внѣвременности и времени есть не только единство идеальнаго и реальнаго въ смыслѣ ихъ неразъединимости и неразрывной связи между собой. Единство это еще глубже. Оно заключается въ томъ, что каждая изъ этихъ двухъ сторонъ въ своей собственной отдѣльной сферѣ выражаетъ или отражаетъ соотносительную ей иную сторону бытія. Временное явленіе имѣетъ характеръ внѣвременности не только въ томъ смыслѣ, что оно есть вмѣстѣ съ тѣмъ идеальное или мыслимое содержаніе; оно заключаетъ въ себѣ внѣвременность и въ качествѣ реальнаго факта, именно потому, что внѣвременное содержаніе, ему присущее, есть вмѣстѣ съ тѣмъ реальность, реальная дѣйствующая сила. И точно такъ же идеальное содержаніе имѣетъ связь съ временнымъ бытіемъ не только въ томъ смыслѣ, что оно есть зависимая частная сторона конкретнаго всеединства, соотносительнаго его временной сторонѣ; но и въ своемъ качествѣ внѣвременнаго содержанія, оно есть временной факторъ, какъ сила, обнаруживающаяся въ временномъ теченіи.

Такимъ образомъ, общей причинной связи, общему закону природы нѣтъ никакой надобности присоединяться къ индивидуальному факту, для того, чтобы обнаруживать свое дѣйствіе, и точно такъ же индивидуальному факту нѣтъ надобности заимствовать содержаніе своего дѣйствія изъ общаго закона. Въ самомъ бытіи не существуетъ въ отдѣльности общихъ связей и индивидуальныхъ фактовъ; существуетъ единое въ себѣ абсолютное бытіе, вѣчность котораго имѣетъ два разрѣза: разрѣзъ внѣвременности и разрѣзъ временного теченія, два направленія—неизмѣнности и измѣненія—, и которое поэтому проявляется сразу и какъ измѣнчивость въ неизмѣнномъ (какъ единый рядъ смѣняющихся индивидуальныхъ фактовъ, обоснованный въ неизмѣнной сущности бытія въ цѣломъ), и какъ неизмѣнность въ измѣненіи (какъ рядъ общихъ связей или законовъ, неизмѣнно пребываю-

---

яній $\alpha\ \beta\ \gamma$, общія содержанія, неизмѣнно дѣйствующія въ немъ—$a\ b\ c$. Тогда мы имѣемъ

$$A-(a,\ b,\ c)-\left\{\begin{matrix}\alpha\\ \beta\\ \gamma\end{matrix}\right\}-A.$$

щихъ въ развивающемся содержаніи бытія). Когда мы отвлеченно противопоставляемъ общій законъ, въ качествѣ идеальной внѣвременной истины „если *A* есть, есть и *B*“, реальному индивидуальному факту „*A* есть“, связь между ними остается непостижимой; но когда мы постигаемъ идеальное содержаніе, какъ реальную времяобъемлющую силу, и реальный фактъ, какъ обнаруженіе этой же силы въ временномъ разрѣзѣ абсолютнаго бытія, связь между ними обнаруживается, какъ исконное единство внѣвременнаго съ временнымъ, какъ самоочевидная связь между моментами, которые по самому своему смыслу не могутъ мыслиться разъединенными.

5. Трудность, присущая понятію реальной необходимости, какъ общей связи реальнаго характера, дѣйствующей въ индивидуальномъ и черезъ индивидуальное — эта трудность имѣетъ своимъ послѣднимъ источникомъ невозможность имѣть это понятіе, какъ только „мыслимое содержаніе“, т. е. какъ предметное содержаніе, противостоящее знанію-мысли. Все, что мы мыслимъ, какъ противостоящій намъ объектъ, мы имѣемъ тѣмъ самымъ въ формѣ отвлеченнаго внѣвременнаго содержанія, и не обладаемъ въ немъ тѣмъ, что придаетъ ему характеръ живой, сущей реальности. Правда, мыслимое содержаніе по своему матеріальному составу можетъ быть двоякимъ: оно можетъ выражать и внѣвременное, и временное бытіе; мы имѣемъ въ составѣ знанія vérités éternelles, общія сужденія („всякое *A*—*A*, какъ таковое—связано съ *B*“) и vérités de fait, единичныя сужденія („данное *A* въ данный моментъ связано съ *B* или сопровождается имъ“). Но то, что мы имѣемъ въ такомъ сужденіи о фактѣ, есть не сама фактическая реальность, сущая здѣсь и теперь, а именно внѣвременное содержаніе этой реальности, понятіе ея, которое само не есть временной фактъ, а есть тоже „вѣчная истина“ [1]). Въ такой чистомыслимой формѣ, въ формѣ понятій или отвлеченныхъ содержаній, внѣвременная общность и временная индивидуальность

[1]) Терминологія Лейбница, въ сущности, не точна: „истинамъ о фактахъ“ противостоятъ не „вѣчныя истины“, а „истины о вѣчности“; въ качествѣ же „истинъ“, оба рода истинъ одинаково вѣчны.

необходимо противостоятъ другъ другу, какъ разнородныя и несогласимыя между собой содержанія. Мы стоимъ тогда передъ непреодолимой раздвоенностью: нѣчто есть или реальный индивидуальный фактъ, или общее идеальное содержаніе и никогда не можетъ быть тѣмъ и другимъ совмѣстно, какъ ничто не можетъ быть одновременно бѣлымъ и чернымъ. И фактически все же констатируемая связь реальныхъ единичныхъ фактовъ съ „общими законами“ съ этой точки зрѣнія представляется необъяснимымъ чудомъ. Но бытіе, какъ таковое, есть не внѣвременное содержаніе, а живое сверхвременное бытіе. Поэтому оно само никогда не можетъ быть полностью дано одной лишь мысли, т. е. созерцанію подъ формой внѣвременности. Оно доступно лишь такому созерцанію, которое было бы адэкватно своему предмету, т. е. было бы вообще не однимъ лишь „созерцаніемъ“ его — ибо всякое созерцаніе имѣетъ свой предметъ въ внѣвременной формѣ, — а подлиннымъ обладаніемъ самимъ бытіемъ въ его сверхвременности. Бытіе же въ его живой сверхвременности есть единство реальности и идеальности, т. е. единство переживанія и мыслимости. Поэтому оно можетъ уясняться не воспроизводящему знанію-мышленію, которое все превращаетъ въ только мыслимое содержаніе, а лишь непосредственному живому знанію, какъ единству мышленія и переживанія, какъ мыслящему переживанію [1]).

Эту противоположность между знаніемъ-мыслью и живымъ знаніемъ мы разсмотримъ прежде всего въ отношеніи къ тремъ изслѣдованнымъ выше моментамъ, заключеннымъ въ понятіи реальной необходимости.

Прежде всего знаніе-мысль стоитъ передъ антиномизмомъ идеи общей причинной связи: поскольку причинная связь мыслится, какъ связь между общими, т. е. внѣ-

[1]) Понятіе знанія-мышленія, какъ „воспроизведенія“ (Nachkonstruktion), мы заимствуемъ у Фихте (Wissenschaftslehre 1804 г.). — Ученіе о живомъ знаніи въ противоположность знанію, какъ чистой мысли, составляетъ основную мысль философіи Якоби и позднѣйшей философіи Шеллинга; оно было развиваемо и цѣлымъ рядомъ русскихъ мыслителей-славянофиловъ. См. о нихъ „Историческія записки“ М. О. Гершензона, М. 1908.

временными содержаніями, остается непонятнымъ ея временной характеръ, т. е. то, что она есть связь временнòй послѣдовательности; а поскольку она мыслится, какъ временнàя связь реальныхъ явленій, остается столь же необъяснимымъ характеръ общности и необходимости, ей присущій. Источникъ этой антиноміи ясенъ: мысля общее содержаніе, сосредоточиваясь на немъ, какъ таковомъ, я отдѣляю его отъ его фактичности, отъ его реальной укорененности въ абсолютномъ бытіи, и тѣмъ самымъ лишаю его характера реальной силы; и мысля реальное временнòе явленіе, сосредоточиваясь на самомъ моментѣ временной реальности, какъ таковомъ, я изъемлю его изъ абсолютнаго бытія, въ которомъ онъ вмѣстѣ съ тѣмъ есть нѣчто мыслимое, т.-е. имѣетъ общее содержаніе. Поэтому скептицизмъ въ отношеніи идеи причинной связи одинаково необходимъ какъ для эмпиризма, такъ и для онтологическаго идеализма (въ установленномъ нами выше значеніи этихъ терминовъ): усматриваю ли я подлинную реальность въ внѣвременно-общемъ, или въ временно-индивидуальномъ, я въ обоихъ случаяхъ гипостазирую одинъ изъ двухъ зависимыхъ и соотносительныхъ моментовъ, и тѣмъ самымъ имѣю не его подлинную природу, какъ она укоренена въ абсолютномъ идеально-реальномъ бытіи, а лишь его мысленное отображеніе, которое именно въ качествѣ отображенія противоположно отображенію соотносительнаго ему момента и несогласимо съ нимъ [1]). Общая реальная связь есть нѣчто, одинаково неуловимое какъ для мыш-

[1]) Скептическая теорія причинности, конечно, совсѣмъ не есть созданіе Юма: она содержится implicite, и отчасти высказана даже explicite, у всѣхъ англійскихъ эмпиристовъ: у Гоббса, Локка и Беркли. Юмъ далъ только болѣе подробное ея изложеніе и обогатилъ ее теоріей психологическаго возникновенія иллюзіи причинности. Отрицаніе причинности въ онтологическомъ идеализмѣ не только молчаливо заключено въ отождествленіи реальныхъ связей съ логическими у раціоналистовъ, но и открыто формулировано въ окказіонализмѣ (въ этомъ отношеніи чрезвычайно поучительна критика понятія силы и реальнаго дѣйствія у Мальбранша). Это раціоналистическое устраненіе причинной связи имѣетъ замѣчательно интереснаго предшественника въ лицѣ ученія арабскаго богословскаго направленія мотекаллеминовъ (ср. Munk, Mélanges de philosophie arabe et juive, Paris 1857, стр. 320 и сл.).

ленія, такъ и для опыта, какъ это разъ навсегда показалъ Юмъ. Однако, понятіе опыта здѣсь берется лишь въ узкомъ, по существу раціоналистическомъ смыслѣ внѣшняго констатированія: имѣть опытное знаніе значитъ здѣсь выразить въ сужденіи, въ формѣ внѣвременной связи понятій, индивидуальный фактъ, т. е. мыслить этотъ фактъ, какъ особое содержаніе. Если бы опытъ въ этомъ смыслѣ выражалъ подлинную сущность опыта, какъ непосредственнаго переживанія, то мы дѣйствительно не могли бы ни откуда пріобрѣсти идею причинной связи — чему, какъ уже было указано, противорѣчитъ самъ фактъ наличности у насъ этой идеи. И дѣйствительно, понятіе причинной связи, неуловимое для знанія, направленнаго въ отдѣльности на внѣвременное и временное бытіе, какъ на два противоположныхъ мыслимыхъ содержанія, раскрывается въ знаніи, направленномъ на единство того и другого, или точнѣе — въ знаніи, обладающемъ этимъ единствомъ и исходящимъ изъ него. Всюду, гдѣ мы непосредственно имѣемъ бытіе, какъ единство идеальности и реальности, мыслимости и переживаемости, мы имѣемъ и непосредственное сознаніе реальной и вмѣстѣ съ тѣмъ общей и необходимой связи. Реальная необходимая связь, неуловимая въ мыслимомъ содержаніи – будетъ ли то содержаніе общей или индивидуальной стороны бытія—раскрывается въ живомъ знаніи. Таково, напр., сознаніе необходимости, съ которымъ мы переживаемъ нашу собственную, личную жизнь, наши поступки. Кто знаетъ свой „характеръ“, свои общія склонности, симпатіи, господствующіе мотивы своего я, тотъ сознаетъ закономѣрность, управляющую его жизнью, но не какъ внѣвременную связь, не какъ призрачную отвлеченную формулу: „если *A* есть, есть и *B*“, а какъ реальную силу, дѣйствующую въ немъ; и точно также же индивидуальный фактъ не слѣпо констатируется имъ, а именно переживается, какъ реальность, истекшая изъ дѣйствія этой общей силы. Такъ, пьяница сознаетъ свою склонность къ вину, необходимость, съ которою, напр., видъ вина вызываетъ въ немъ потребность пить, не какъ чистую мысль, т. е. внѣвременно-идеальную связь содержаній, въ которой отсутствуетъ самъ моментъ реальнаго дѣйствія, и не какъ слѣпо констатируемый фактъ (такъ

можетъ сознавать эту связь, т. е. мыслить либо только ея общее содержаніе, либо ея чистую наличность, какъ факта, лишь посторонній наблюдатель), а какъ дѣйствующую въ немъ самомъ живую силу; онъ знаетъ эту реальную необходимость, потому что онъ самъ испытываетъ ее, т. е. потому, что онъ въ этой части реальности непосредственно имѣетъ въ себѣ единство общаго и временнаго, идеальнаго и реальнаго. Это есть живое знаніе, знаніе-жизнь, въ отличіе отъ знанія-мысли. Всюду, гдѣ мы смотримъ на объектъ со стороны, мы имѣемъ разрывъ между формой мыслимости (идеальности) и формой наличности (реальности), и тѣмъ самымъ реальная необходимость, какъ таковая, ускользаетъ отъ насъ. Напротивъ, гдѣ мы сами есмы бытіе, т. е. въ той мѣрѣ, въ какой мы непосредственно имѣемъ объектъ въ формѣ мыслящаго переживанія, мы обладаемъ и сознаніемъ реальной необходимости [1]).

Ясно также, что въ этомъ мыслящемъ переживаніи или живомъ знаніи заключено и непосредственное знаніе индивидуальнаго, какъ такового. Отдѣльные факты моей жизни, поскольку я сознаю ихъ укорененными въ времяобъемлющемъ единствѣ моей личности, суть не внѣшне-констатируемыя обособленныя событія, не мыслимыя временныя содержанія, которыя только слѣпо предстоятъ мнѣ въ опредѣленномъ порядкѣ и которыя поэтому я мысленно могу замѣнить иными, а содержанія, непосредственно истекающія изъ реальности моего я, какъ цѣлаго, и раздѣляющія его необходимость. Подобно тому, какъ я могу непосредственно сознавать въ себѣ общія силы, постоянно управляющія моей жизнью и вносящія въ нее повторяющуюся закономѣрность, такъ я могу сознавать и необходимость фактическаго перехода отъ одного къ другому, необходимость каждаго моего отдѣльнаго состоянія, какъ непосредственнаго выраженія единства живой сущности моей личности. Здѣсь нѣтъ вообще

---

[1]) Возраженія Юма противъ возможности опытно имѣть въ самонаблюденіи, т. е. въ лицѣ собственныхъ переживаній, причинную связь, основаны на томъ, что подъ „усмотрѣніемъ связи“ онъ разумѣетъ именно созерцаніе связи между отвлеченными содержаніями и не сознаетъ своеобразія живого знанія, какъ такового. На это справедливо указываетъ Якоби (Idealismus und Realismus, 1787, стр. 105 и сл.).

единичныхъ фактовъ, какъ замкнутыхъ въ себѣ реальностей опредѣленнаго содержанія, а есть лишь единая въ себѣ непрерывная цѣпь смѣняющихся моментовъ, которая, какъ цѣлое, а, слѣдовательно, и въ каждомъ отдѣльномъ своемъ моментѣ, и есть не что иное, какъ развернутое въ временной потокъ единое обнаруженіе нашего существа, какъ такового. Связь, соединяющая мое прошлое съ моимъ настоящимъ, проходитъ черезъ пребывающее единство моей личности, которая, какъ цѣлое, присутствуетъ въ каждомъ отдѣльномъ моментѣ своего развитія; поскольку я непосредственно имѣю это единство, я вмѣстѣ съ нимъ имѣю и его выраженіе въ временной цѣпи моихъ частныхъ переживаній. И каждое изъ нихъ для меня столь же необходимо, сколь необходимо мое бытіе, какъ цѣлостной реальности. Въ единствѣ мысли и бытія, данномъ въ самоочевидномъ бытіи личной жизни (въ декартовомъ cogito ergo sum), дана и непосредственная необходимость живого единства многообразія, творческой силы, обнаруживающейся въ смѣнѣ частныхъ событій и состояній.

Но тѣмъ самымъ уже дано и единство общихъ законовъ съ индивидуальными фактами. Ибо то и другое суть лишь разныя выраженія времяобъемлющаго единства личнаго бытія, проявляющагося и въ общей, пребывающей закономѣрности, и въ единственной, неповторяющейся цѣпи живого становленія. Въ живомъ знаніи, въ знаніи того, что я самъ есмь, что̀ не предстоитъ мнѣ, какъ мыслимое содержаніе—субъекту мысли, а что есть во мнѣ, какъ самосознающееся бытіе, мнѣ вообще не даны въ отдѣльности внѣвременность и временной потокъ, а дано лишь единство того и другого, какъ живое времяобъемлющее единство, какъ непреходящее бытіе, которое въ каждое мгновеніе своего временного обнаруженія вмѣстѣ съ тѣмъ есть цѣликомъ. Поэтому подчиненность отдѣльныхъ фактовъ и ихъ временной смѣны общимъ, пребывающимъ законамъ есть лишь производное выраженіе этого единства вѣчности съ временностью, которое непосредственно дано мнѣ въ мыслящемъ переживаніи или, вѣрнѣе, которое я въ немъ непосредственно есмь. Необъяснимая, но и не требующая никакого объясненія, а самоочевидная сущность моей жизни, именно какъ жизни, въ томъ и состоитъ, что она есть не-

посредственное единство неизмѣнности и измѣненія, что всякое измѣненіе въ ней есть измѣненіе единаго въ себѣ, т. е. времяобъемлющаго и неизмѣннаго существа, и что неизмѣнность есть точно такъ же единство живое, развивающееся, т. е. обнаруживающееся въ смѣнѣ отдѣльныхъ состояній. Всюду, гдѣ наше знаніе есть лишь знаніе о чемъ-то постороннемъ, внѣшнемъ нашей жизни, гдѣ объектъ знанія не связанъ живыми нитями переживанія съ субъектомъ, внѣвременность и временность, какъ мы видѣли, несоединимы между собой, противостоятъ другъ другу, какъ разныя содержанія, и ихъ непосредственное единство хотя фактически и осуществляется въ каждомъ актѣ знанія, но не познается, ибо не вмѣщается въ познаваемое предметное содержаніе. Но гдѣ этого раздѣленія нѣтъ, гдѣ субъектъ и объектъ соединены живою связью въ единствѣ самосознающагося бытія, какъ живого знанія или мыслящаго переживанія, тамъ мы непосредственно не только есмы, но и сознательно есмы это единство внѣвременности и становленія, т. е. непосредственно познаемъ это единство.

6. Въ предыдущемъ изложеніи мы, въ качествѣ примѣра живого знанія или мыслящаго переживанія, брали знаніе о личной индивидуальной жизни. Этимъ мы отнюдь, однако, не хотимъ сказать, что только наше „я“, какъ особый ограниченный міръ „внутренней“, „психической“ жизни, есть область мыслящаго переживанія. Распространенная, опирающаяся на давнишнія традиціи мысли, теорія утверждаетъ, что только наше „я“, наша собственная внутренняя жизнь дана намъ непосредственно, и что только въ ней мы непосредственно имѣемъ самоочевидное знаніе; и даже ученія, которыя уже порвали съ гносеологическимъ индивидуализмомъ, въ силу непреодолимой власти традиціонныхъ мыслей продолжаютъ утверждать это [1]). Все наше пониманіе отношенія между сознаніемъ и предметомъ, какъ отношенія, опирающагося на непосредственное сущее въ насъ и съ нами единство абсолютнаго бытія, исключаетъ для насъ возможность ограничить сферу живого знанія одной привилегированной областью „внутренней“, „психической жизни“. То, что

[1]) Напр. Шуппе, Erkenntnisstheor. Logik, стр. 242 и сл.

мы называемъ живымъ знаніемъ въ противоположность знанію-мысли, есть универсальная форма знанія, не ограниченная никакою частной областью, ибо независимая ни отъ какого частнаго содержанія знанія. Прежде всего отмѣтимъ соотвѣтствующіе факты. Съ одной стороны, отнюдь не все содержаніе нашей „внутренней психической жизни“ eo ipso дано намъ въ формѣ живого знанія. Еще Мальбраншъ указалъ, напротивъ, на особую, исключительную трудность, присущую психологическому знанію. Ясно во всякомъ случаѣ, что поскольку дѣло идетъ о „психическомъ“, какъ объ особой области реальнаго бытія, эта реальность, какъ и всякая реальность, непосредственно совсѣмъ не раскрыта для насъ, не имманентна намъ, а есть, какъ цѣлое, нѣчто трансцендентное, во что мы только проникаемъ мысленно и что непосредственно предстоитъ намъ лишь въ лицѣ „имманентнаго матеріала знанія“. Въ моей собственной душѣ для меня таится не меньше тайнъ, чѣмъ во всемъ остальномъ мірѣ; и психологія была бы пустой забавой, если бы она, какъ и всякая наука, не должна была упорнымъ трудомъ построенія системы понятій впервые открывать связи, господствующія въ психической жизни; обычное психологическое знаніе принципіально ничѣмъ не отличается отъ всякаго иного научнаго знанія: это есть не простое констатированіе непосредственно-даннаго — непосредственно-данное, какъ таковое, т. е. чистое переживаніе вообще не есть знаніе — а именно подведеніе даннаго подъ систему понятій, т. е. обычная работа проникновенія въ трансцендентный предметъ. И съ другой стороны, живое знаніе фактически распространяется и на бытіе за предѣлами моего „я“: всякое художественное переживаніе служитъ тому примѣромъ. Въ художественномъ знаніи, когда мы, напр., непосредственно усматриваемъ необходимость обнаруженія нѣкотораго общаго типа въ рядѣ дѣйствій, или когда мы воспринимаемъ необходимость, съ которою одна музыкальная фраза вытекаетъ изъ другой, мы имѣемъ мыслящее переживаніе въ области не-я: мы непосредственно знаемъ не отвлеченное внѣвременное и потому бездѣйственное содержаніе, а живую реальность и дѣйственность общаго. То же самое мы имѣемъ всюду, гдѣ мы интуитивно „понимаемъ“ чужую ду-

шевную жизнь, связь мотивовъ, настроеній, поступковъ въ чужомъ сознаніи; то же, очевидно, заключено и въ исторической интуиціи. Но не только чужая душевная жизнь, и вообще міръ одушевленный есть сфера, на которую можетъ распространяться интуиція живого знанія. Всѣ великія прозрѣнія во всѣхъ областяхъ знанія основаны на такомъ умѣніи вжиться въ объектъ, пережить его самого, чтобы изнутри прочувствовать его природу. Ближайшимъ, совершенно явственнымъ примѣромъ распространенія живого знанія на міръ природы могутъ служить научныя открытія, которыми мы обязаны такимъ художникамъ, какъ Леонардо да Винчи и Гете, умѣвшими „жить одною жизнью“ со всей вселенной, и именно черезъ погруженіе себя въ природу и сліяніе съ ней изнутри, знать ее въ непосредственномъ переживаніи, какъ обычный человѣкъ знаетъ лишь свою собственную жизнь.

Господствующая эстетико-психологическая теорія называетъ такое знаніе „вчувствованіемъ“ и толкуетъ его въ субъективистическомъ смыслѣ: она предполагаетъ, что непосредственно живое знаніе дано намъ лишь въ отношеніи нашего „я“, и что лишь субъективнымъ актомъ „вкладыванія“ своего я во внѣшній міръ мы косвенно — и съ объективной точки зрѣнія иллюзорно — распространяемъ наше переживаніе за предѣлы нашего я. Однако, эта теорія исходитъ изъ предвзятыхъ и ложныхъ онтологическихъ допущеній; доля правды, которая въ ней заключена, выражена въ ней такъ, что истинное соотношеніе поставлено вверхъ ногами. Присмотримся къ соотношенію между сферой того, что зовется „моей душевной жизнью“ и сферой живого знанія и попытаемся уяснить его въ связи съ установленными нами общими гносеологическими положеніями.

Подъ „моимъ я“, подъ кругомъ „моей душевной жизни“ можно разумѣть—и фактически постоянно разумѣются—двѣ совершенно различныхъ области, которыя лишь для поверхностнаго взгляда сливаются въ одну: 1) Подъ „сознаніемъ“ вообще мы условились выше разумѣть потокъ переживаній, направленный на сверхвременное единство, и противостоящій ему, какъ субъектъ—объекту. Съ этой точки зрѣнія „мое сознаніе“ или „я, какъ отдѣльная личность“

есть потокъ сознанія, противостоящій объективному единству и вмѣстѣ съ тѣмъ мыслимый, какъ ограниченная реальность, какъ отдѣльная часть міра, локализованная во времени и—черезъ отношеніе къ своему тѣлу—въ пространствѣ. „Мое сознаніе“ есть мое въ отличіе отъ всѣхъ другихъ сознаній; это есть сознаніе человѣка, родившагося въ опредѣленный моментъ, живущаго въ настоящее время, сознаніе, пріуроченное нѣкоторымъ образомъ къ данному тѣлу,—словомъ, потокъ переживаній, который не только переживается, но и усматривается, какъ единичная объективная реальность, въ составѣ реальнаго міра. 2) Съ другой стороны, подъ моимъ „я“ или „моей душевной жизнью“ я могу разумѣть вообще всю сферу бытія, поскольку она не предстоитъ мнѣ, въ качествѣ посторонняго мнѣ объекта, на который направлено мое познаваніе, а непосредственно переживается мною, непосредственно сознается мною, какъ чистая раскрытая себѣ жизнь, какъ само себя переживающее бытіе.

Легко показать, что оба эти смысла понятія „моего я“ отнюдь не совпадаютъ между собой. Въ самомъ дѣлѣ, въ первомъ смыслѣ „я“ есть, съ одной стороны, въ качествѣ потока переживанія, противостоящаго предметному міру, то, что остается за вычетомъ предметной стороны сознанія, и, съ другой стороны, образуетъ само часть этого предметнаго міра[1]). Въ обоихъ этихъ отношеніяхъ „я“, какъ психическій субъектъ, имѣетъ внѣ себя „не-я“, въ формѣ ли предметнаго міра вообще, или въ формѣ всего остального предметнаго міра, за вычетомъ „моего я“. Во второмъ смыслѣ, наоборотъ, „я“ или „моя душевная жизнь“ есть не психическій субъектъ, а вообще вся сфера живого единства субъекта и объекта, въ противоположность области ихъ разъединенности.

Пояснимъ это различіе на конкретномъ примѣрѣ. Если я связанъ съ какимъ-либо другимъ человѣкомъ отношеніемъ дружбы, то чувства, настроенія и пр., которыя я при этомъ переживаю, входятъ, конечно, въ составъ моей психической

[1]) Какъ совмѣстимы эти двѣ стороны разсматриваемаго понятія—это есть основной вопросъ теоріи „психическаго“, который мы здѣсь въ правѣ оставить въ сторонѣ.

жизни; но сама личность моего друга, какъ и само мое „отношеніе“ къ нему (именно въ качествѣ отношенія между „моимъ“ и „чужимъ“ *я*), очевидно, суть реальности, выходящія за предѣлы моей психической жизни. И тѣмъ не менѣе, все отношеніе дружбы въ цѣломъ, включая и лицо, къ которому я его имѣю, есть тоже, въ иномъ смыслѣ, часть „моей жизни“. Чужая жизнь, моя связь съ нею, все, что я далъ другому и получилъ отъ него,—все это я непосредственно переживаю, все это образуетъ содержаніе моего жизненнаго опыта. Для моей мысли, какъ и для знанія посторонняго наблюдателя, все это есть объективныя содержанія, тѣмъ самымъ противостоящія мнѣ и находящіяся „внѣ меня“. Но для моего живого знанія все это—части моей духовной жизни. Точно такъ же мы знаемъ, что научныя истины, созданія искусства, виды природы и пр. могутъ быть не только познаваемы, т. е. быть въ отношеніи сознанія объектами безстрастнаго созерцанія, но и переживаемы, т. е. входить въ составъ живого душевнаго опыта. Эти очевидные факты объяснимы только однимъ способомъ—различеніемъ между я, какъ психическимъ субъектомъ, и „я“, какъ духовной жизнью. Психическій субъектъ есть всегда лишь малая частица бытія, которой противостоитъ внѣ ея весь остальной объективный міръ; онъ есть область „моего“ въ противоположность области „предстоящаго мнѣ“. Но въ сферѣ духовной жизни этотъ субъектъ способенъ выходить за предѣлы самого себя и расширяться принципіально до безграничности. Въ этомъ смыслѣ „я“ есть уже не частица бытія, а потенціально равносильна всему мыслимому вообще. Все, что не только теоретически сознано, а непосредственно пережито мною, есть въ этомъ смыслѣ часть „моей духовной жизни“; но эта часть моей духовной жизни отнюдь не должна непремѣнно принадлежать къ составу моей эмпирической личности или меня, какъ психическаго субъекта.

Это различіе между „психическимъ субъектомъ“ и „духовной жизнью“ можно пояснить по аналогіи съ ученіемъ о различіи между индивидуальнымъ и родовымъ сознаніемъ. „Я“, какъ индивидуальная психическая жизнь, въ этомъ ученіи отличается отъ той стороны, съ которой оно есть сверхъ-

индивидуальное сознаніе, чистый гносеологическій субъектъ или разумъ. Мы видѣли выше (гл. II, 3), что это ученіе недостаточно для обоснованія трансцендентности предмета. Но оно несомнѣнно заключаетъ въ себѣ ту долю истины, что во всякомъ познаніи я, какъ единичный психическій субъектъ, выхожу за предѣлы самого себя и пріобщаюсь къ единому сверхвременному бытію, которое, не будучи тождественно „сознанію вообще“ или „чистому знанію“, все же содержитъ въ себѣ, какъ одну изъ своихъ сторонъ, внѣвременное бытіе идеальныхъ содержаній и въ этомъ смыслѣ можетъ быть названо чистымъ надъиндивидуальнымъ разумомъ. Поэтому въ лицѣ постигнутой истины индивидуальное сознаніе, какъ единичный временной процессъ, вмѣстѣ съ тѣмъ пріобщается внѣвременному и потому единому разуму. И въ этомъ отношеніи ученіе о „сознаніи вообще“, есть лишь возрожденіе древняго, платоно-аристотелевскаго и новоплатоническаго ученія о „разумной части души“, какъ точкѣ, въ которой душа соприкасается съ „идеальнымъ міромъ“ или съ сверхличнымъ νοῦς'омъ. Въ это ученіе мы вносимъ лишь одно существенное дополненіе, которое приближаетъ его именно къ формулировкѣ его у Плотина: эта сверхъиндивидуальная сторона осуществляется въ единичномъ сознаніи не только въ „созерцаніи“, т. е. въ отнесеніи переживаемаго къ внѣвременной сферѣ бытія, но и въ живомъ знаніи, т. е. въ возвышеніи сознанія къ объективной сверхвременной жизни. Кромѣ интуиціи созерцательнаго порядка, которая была нами охарактеризована (гл. VII, 4), какъ отрѣшеніе сознанія отъ временнòго переживанія и погруженіе его во внѣвременное единство, есть еще интуиція-жизнь, въ которой наше я не только созерцаетъ объектъ (т. е. имѣетъ его внѣвременно), но и живетъ имъ, т. е. не отрѣшается отъ переживанія въ пользу знанія, а сливаетъ себя съ жизнью всеединства. Эти двѣ формы интуиціи не суть, конечно, два совершенно разнородныхъ и обособленныхъ источника знанія; это есть въ своей основѣ, напротивъ, одна и та же интуиція. Но въ первомъ случаѣ ея полнота остается неисчерпанной; поскольку содержаніе ея должно служить источникомъ отвлеченнаго знанія, оно берется лишь съ своей внѣвременной стороны, т. е.

какъ чистое знаніе, противостоящее жизни, или какъ знаніе-мысль. Во второмъ же случаѣ мы проникаемъ въ предстоящее намъ бытіе во всей его полнотѣ, т. е. знаемъ его, сливаясь съ его собственной сверхвременной жизнью. Всеединство есть, какъ мы старались показать, не абстрактное единство внѣвременности, а конкретно-живое единство или единое, какъ сверхвременное единство покоя и движенія, какъ вѣчная жизнь. Поэтому пріобщеніе къ нему, или раскрытіе его для насъ лишь несовершенно осуществляется въ созерцательной интуиціи, т. е. черезъ проникновеніе во внѣвременность всеединства, и осуществляется адэкватно только въ живой интуиціи, какъ единствѣ знанія и жизни. Послѣднее, наиболѣе полное знаніе должно быть жизнью, ибо сама истина бытія есть жизнь [1]).

7. На первый взглядъ могло бы показаться, что эти соображенія противорѣчатъ нашему собственному ученію объ отношеніи между переживаніемъ и знаніемъ. Переживаніе есть погруженность въ мигъ настоящаго и именно поэтому

---

[1]) Созерцательная интуиція, будучи обладаніемъ исконнымъ—и, тѣмъ самымъ, сверхвременнымъ—единствомъ, вмѣстѣ съ тѣмъ имѣетъ его во внѣвременной формѣ, и потому хотя и не какъ опредѣленность (ибо опредѣленность конституируется не одной формой внѣвременности, но и моментомъ *отрицанія*), но по аналогіи съ опредѣленностью. Именно поэтому чистое созерцаніе еще не даетъ намъ совершеннаго обладанія всей полнотой всеединства. Болѣе того: такъ какъ чистая внѣвременность по самому существу своему необходимо становится въ нашемъ знаніи опредѣленностью (см. выше гл. XI, 2), то чисто-созерцательная интуиція, пытающаяся вложить живое сверхвременное единство въ форму неподвижной внѣвременности, есть какъ бы лишь переходное состояніе, точка неустойчиваго равновѣсія между живой интуиціей, съ одной стороны, и превращеніемъ всеединства въ абстрактное единство опредѣленности—съ другой. Отсюда—склонность усматривать въ бытіи лишь абстрактное единство—склонность къ упрощенію и раціонализаціи, присущая метафизическому міровоззрѣнію, ориентированному на чистомъ созерцаніи, классическими представителями котораго являются индусская философія, элеизмъ и система Спинозы. Напротивъ ориентированность на живой интуиціи даетъ метафизику жизни, главными выразителями которой слѣдуетъ признать Гераклита, Платона послѣдняго періода, Плотина, Августина, а въ новой философіи—Николая Кузанскаго, Лейбница, далѣе Фихте и Шеллинга въ ихъ позднѣйшихъ системахъ, а также Якоби и Гете.

принципіально отлично отъ знанія, которое есть обладаніе внѣвременнымъ единствомъ бытія; поэтому, казалось бы, понятіе живого знанія или знанія-переживанія есть съ нашей собственной точки зрѣнія contradictio in adjecto. Но мы уже указывали, что это опредѣленіе переживанія имѣло для насъ лишь пропедевтическое значеніе; оно было использовано съ цѣлью уясненія внѣвременной (трансцентной переживанію) природы знанія. Мы видѣли, что само время, и всякое временное бытіе возможно не иначе, какъ на почвѣ самой вѣчности; поэтому нѣтъ такой погруженности въ временной мигъ, которая означала бы подлинное выпаденіе изъ вѣчности, существованіе внѣ ея; внѣ вѣчности нѣтъ и немыслимо вообще ничего. Всякая погруженность въ мигъ настоящаго есть вмѣстѣ съ тѣмъ потенціальное бытіе въ вѣчности. Точнѣе говоря: переживаніе есть не совершенная погруженность въ мигъ настоящаго, а лишь сосредоточенное на настоящемъ и только въ немъ актуализованное, въ остальномъ же лишь потенціальное и зачаточное сверхвременное бытіе. Не погруженность въ мигъ есть конститутивный признакъ переживанія, отличающій его отъ знанія, а лишь потенціальность его сверхвременности, съ одной стороны, и его конкретность — съ другой. Поэтому во всякомъ переживаніи уже заключена пріобщенность къ вѣчности, потенціальное ея присутствіе.

Здѣсь мы, описавъ въ нашихъ размышленіяхъ большой кругъ, возвращаемся опять къ основному выводу первой части нашего изслѣдованія. Мы видѣли, что надъ сознаніемъ, какъ единствомъ переживанія и направленности на предметъ, возвышается абсолютное бытіе, которое не дано намъ, какъ содержаніе сознанія, но которое есть въ насъ, потому что мы есмы въ немъ. Мы есмы само абсолютное бытіе, но лишь въ потенціальной, непроясненной формѣ. Поэтому всякое расширеніе нашего знанія есть лишь самопроясненіе въ насъ, возвышеніе до чистой, актуализованной сверхвременности, самого абсолютнаго бытія. Но актуализація этой потенціально сущаго въ насъ бытія,—какъ бы просвѣтлѣніе этой смутной, сумеречной сферы—можетъ быть осуществлена въ двухъ формахъ. Сознаніе можетъ, во-первыхъ, сосредоточиться на чистомъ абстрактномъ единствѣ бытія; при этомъ

переживаемое преобразовывается въ противостоящій субъекту предметъ, и сознаніе есть устремленность именно на этотъ предметъ, на внѣвременное содержаніе, причемъ теряетъ изъ виду само себя, какъ потокъ переживаній (какъ это было описано выше гл. VII, 4). Но, въ силу непосредственнаго единства въ самомъ абсолютномъ бытіи моментовъ единства (внѣвременности) и жизни, переходъ отъ переживанія къ знанію, т. е. къ актуальному обладанію бытіемъ, можетъ, во-вторыхъ, совершаться не черезъ отрѣшеніе отъ переживанія и раскрытіе внѣвременно-общей стороны бытія, но и черезъ расширеніе самого переживанія до сверхвременности, черезъ актуализацію всей полноты бытія, или, вѣрнѣе, черезъ полную актуализацію бытія. Тогда обладаніе бытіемъ есть уже не направленность сознанія на предметъ, не созерцаніе противостоящаго субъекту объекта, и потому и не отдѣленіе предмета отъ переживанія, а обладаніе въ смыслѣ сліянія своего я съ предметомъ, пріобщенія своей жизни къ всеобщей жизни. Такое живое знаніе, какъ переживаніе самого бытія, или единство переживанія и знанія, есть не „олицетвореніе“ безличнаго объекта знанія, не вкладываніе себя въ чуждый себѣ объектъ, а раскрытіе жизни, присущей самому объекту, какъ таковому. Т. наз. „вчувствованіе“ есть въ дѣйствительности прочувствованіе—непосредственное обладаніе живой, невмѣщающейся въ внѣвременно-объективную сферу, природой бытія. Въ лицѣ живого знанія или мыслящаго переживанія дано, въ сферѣ знанія, то само единство покоя и движенія, внѣвременности и жизни, которое мы усмотрѣли въ самомъ абсолютномъ бытіи. Или—точнѣе—абсолютное бытіе и есть такое живое знаніе; и потому наше знаніе его есть лишь пріобщеніе насъ самихъ къ абсолютному бытію. Своеобразіе такого живого знанія въ томъ и состоитъ, что въ немъ уничтожается противоположность между предметомъ и знаніемъ о немъ: знать что-либо въ этомъ смыслѣ и значитъ не что иное, какъ быть тѣмъ, что знаешь, или жить его собственной жизнью.

Подлинно-сущее, какъ единство идеальнаго и реальнаго, можетъ быть адэкватно постигнуто лишь въ такомъ живомъ опытѣ, а не въ объектирующемъ созерцаніи. Именно поэтому

все индивидуальное можетъ быть только познано въ переживаніи, но не постигнуто въ понятіяхъ. Когда мы говоримъ, что мы знаемъ, напр., существо человѣка, или когда рѣчь идетъ о знаніи „духа народа“, о пониманіи художественнаго произведенія, о религіозномъ знаніи Бога, мы имѣемъ въ виду именно это знаніе-жизнь, это обладаніе изнутри живой природой объекта; всякое вообще адэкватное знаніе жизни есть необходимо живое знаніе. И, напротивъ, даже геніальный мыслитель, обладающій интуиціей предмета, но лишь объективно-созерцательнаго характера, можетъ, при живомъ соприкосновеніи съ предметомъ въ практической жизни, „растеряться“, почувствовать себя безпомощнымъ, потому что онъ лишенъ живого внутренняго обладанія предметомъ. Живое знаніе есть также, очевидно, единственное знаніе, которое непосредственно опредѣляетъ наше поведеніе: знать что либо въ этомъ смыслѣ значитъ тѣмъ самымъ жить опредѣленнымъ способомъ, въ опредѣленномъ направленіи.

Изъ сказаннаго ясно, что живое знаніе отнюдь не ограничено знаніемъ нашей собственной психической жизни, и что принципіально оно одинаково распространимо на всѣ области бытія. Болѣе того, наша духовная жизнь (полнота нашего живого знанія) не только можетъ, но даже необходимо должна быть шире нашей психической жизни. Ибо даже когда ея предметомъ является наша собственная психическая жизнь, въ самомъ фактѣ знанія мы уже возвышаемся надъ ней. Живое знаніе, какъ и всякое знаніе вообще, есть обладаніе частью лишь на почвѣ цѣлаго и, слѣдовательно, тѣмъ самымъ есть выхожденіе за предѣлы части, какъ таковой. Намъ остается лишь объяснить, почему, несмотря на это, ближайшимъ, самымъ естественнымъ и легкимъ предметомъ живого знанія является все же наша собственная психическая жизнь. Прежде всего, самый фактъ, подлежащій объясненію, требуетъ ограниченія. Совершенно невѣрно, будто живое знаніе обычно касается только собственной душевной жизни. Напротивъ, такой „практическій солипсизмъ“ есть скорѣе ненормальное состояніе, встрѣчающееся довольно рѣдко. Извѣстно, что духовная жизнь именно первобытныхъ народовъ проникнута примитивнымъ

коммунизмомъ. Первобытный человѣкъ живѣе сознаетъ жизнь рода, семьи, племени, чѣмъ свою собственную; вмѣстѣ съ тѣмъ его жизнь погружена въ жизнь природы. То же приблизительно можно сказать о живомъ знаніи у дѣтей. Въ обоихъ случаяхъ нѣтъ еще или почти нѣтъ ясной дифференціаціи на „я“ и „не-я“. Тѣмъ не менѣе, въ общемъ, конечно, справедливо, что тамъ, гдѣ эта дифференціація уже произошла, наиболѣе интенсивнымъ и яркимъ бываетъ обычно живое знаніе именно о своей собственной душевной жизни. Съ нашей точки зрѣнія нетрудно дать объясненіе этому факту. Переживанія, образующія содержанія „нашей собственной психической жизни“, какъ таковыя, даны необходимо и постоянно въ самомъ фактѣ сознательнаго существованія насъ самихъ; они даны именно въ лицѣ чувственнаго матеріала душевной жизни (чувственныхъ ощущеній, внѣшнихъ и органическихъ, и связанныхъ съ ними эмоцій и стремленій), ибо именно этотъ чувственный матеріалъ, различаясь по качеству и порядку смѣны въ разныхъ индивидахъ, придаетъ впервые душевной жизни характеръ „моего индивидуальнаго“, единичнаго сознанія. Правда, сами по себѣ переживанія, какъ было указано, не тождественны ни съ знаніемъ вообще, ни съ живымъ знаніемъ. Однако, поскольку наше бытіе есть съ самаго начала въ несовершенной, смутной формѣ единство переживанія съ знаніемъ, эта смутная форма должна лишь быть прояснена, чтобы стать живымъ знаніемъ. Напротивъ, распространеніе живого знанія на всю остальную жизнь требуетъ какъ бы двоякой актуализаціи или двоякаго расширенія: съ одной стороны, необходимой для всякаго знанія идеальной актуализаціи лишь потенціально данной, только сущей въ насъ, но не раскрытой намъ сверхвременности, и, съ другой стороны, расширенія самого переживанія за его обычные предѣлы, т. е. за предѣлы его необходимаго минимума. Для того, чтобы напр. знать чужую душевную жизнь, нужно двоякое: нужно, во-первыхъ, пріучиться жить не только своими чувствами, настроеніями и пр., но и чужими, нужно имѣть способность и возможность прочувствовать чужое я; т. е. нужна еще особая актуализація для того, чтобы потенціально сущее въ мнѣ бытіе впервые возвести на уровень живого сознанія т. е. переживанія;

и, во-вторыхъ, нужно опознать это слѣпое переживаніе, имѣть его не только, какъ ирраціональный фактъ переживанія, но и какъ содержаніе знанія; тогда какъ знаніе своей собственной душевной жизни требуетъ „проникновенія“ или актуализаціи одного лишь второго рода. Поэтому, напр., господствующей обычной чертой практическаго умонастроенія средняго человѣка является эгоизмъ (за исключеніемъ случаевъ, въ которыхъ симпатическія переживанія біологически заложены въ человѣкѣ — напр. въ лицѣ материнской любви, примитивнаго чувства состраданія, чувства національнаго единства и т. п.), хотя нѣтъ никакихъ принципіальныхъ, непреодолимыхъ препятствій для альтруистическихъ мотивовъ въ человѣкѣ [1]). Чѣмъ болѣе человѣкъ вообще живетъ въ чувственной области, тѣмъ естественнѣе, что его живое знаніе будетъ ограничено его собственной душевной жизнью; тогда какъ прочувствованіе чужого предполагаетъ способность не только теоретически познать, но и пережить чувственно-отсутствующее, т. е. жить не только ощущаемымъ, но и представляемымъ и мыслимымъ. Поэтому всякое развитіе воображенія, памяти и мышленія также должно содѣйствовать обогащенію сферы живого знанія. И нужны немалыя усилія расширенія сознанія, чтобы отъ вульгарнаго чувства „своя рубашка ближе къ тѣлу“ дойти до возвышеннаго настроенія „tat twam asi“.

---

[1]) Проницательная критика распространенныхъ попытокъ логически доказать невозможность альтруизма, какъ первичнаго мотива человѣческаго поведенія, представлена Зиммелемъ. Einleitung in die Moralwissenschaft, B. I. Къ теоріи симпатическихъ чувствъ ср. теперь также M. Scheler, Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle. 1913.

Приложеніе.

Къ исторіи онтологическаго доказательства.

τὰ εἰρημένα τοῖς παλαιοῖς περὶ τῶν νοητῶν πολλῷ ἀμείνω καὶ πεπαιδευμένως εἴρηται καὶ τοῖς μὴ ἐξαπατωμένοις τὴν ἐπιθέουσαν εἰς ἀνθρώπους ἀπάτην ῥᾳδίως γνωσθήσεται.

Плотинъ, Enn. II, 9, 6.

Обычный взглядъ на исторію онтологическаго доказательства сводится, приблизительно, къ слѣдующему: въ эпоху „схоластики", въ эпоху, когда было утрачено всякое представленіе о живомъ, опытномъ характерѣ знанія, и умственная дѣятельность ограничивалась пустымъ формальнымъ комбинированіемъ готовыхъ, по традиціи воспринятыхъ богословскихъ и метафизическихъ понятій, Ансельмомъ Кентерберійскимъ было изобрѣтено такъ наз. „онтологическое доказательство" бытія Бога — софистическій способъ, посредствомъ анализа признаковъ, содержащихся въ гипотетически принятомъ понятіи Бога, доказать, что изъ этихъ признаковъ слѣдуетъ реальное существованіе Бога. Эта, соотвѣтствующая извращенному и безплодному духу схоластики выдумка была воспринята раціонализмомъ Декарта, Спинозы и Лейбница, неуяснившимъ себѣ коренного различія между логическими связями понятій и реальными отношеніями вещей. Въ лицѣ Канта трезвая философская мысль разъ навсегда уничтожила это недоразумѣніе, показавъ, что сужденіе о бытіи, въ качествѣ синтетическаго сужденія, не имѣетъ ничего общаго съ анализомъ признаковъ понятій. Съ этого момента онтологическое доказательство принадлежитъ къ области прошлаго и можетъ оцѣниваться только,

какъ любопытный эпизодъ въ исторіи человѣческихъ заблужденій.

Оставляя здѣсь въ сторонѣ оцѣнку по существу онтологическаго доказательства, которая уже была нами представлена въ текстѣ (см. гл. IV, 6) и которая дополнительно должна уясниться изъ безпристрастнаго изложенія историческихъ формъ этого доказательства, укажемъ лишь, что намѣченная выше историческая перспектива, въ которой принято разсматривать онтологическое доказательство, совершенно несоотвѣтствуетъ дѣйствительной исторіи этого ученія. Онтологическое доказательство не было впервые выдумано Ансельмомъ, ничуть не характерно для схоластики и не кончилось критикой Канта. Оно имѣется до Ансельма въ древней философіи и у Августина, и послѣ Канта — у Фихте, Шеллинга и Гегеля. Въ промежуткѣ между Ансельмомъ и Декартомъ оно въ особенно убѣдительной и блестящей формѣ, во всякомъ случаѣ заслуживающей разсмотрѣнія, было развито истиннымъ родоначальникомъ новой философіи—Николаемъ Кузанскимъ; тогда какъ, съ другой стороны, такъ наз. „схоластика“, въ лицѣ своего верховнаго вождя Ѳомы Аквинскаго, отвергла это доказательство. Поэтому, какъ бы мы ни относились по существу къ онтологическому доказательству, исторически мы не вправѣ ни считать его продуктомъ схоластики, ни утверждать, что возраженія Канта навсегда съ нимъ покончили.

Объективный историческій очеркъ главныхъ формъ, въ которыхъ было развито онтологическое доказательство, представляется намъ своевременнымъ и полезнымъ, въ качествѣ матеріала для систематической его оцѣнки[1]).

Логическая природа такъ наз. „онтологическаго доказательства“ независима отъ спеціальнаго примѣненія его къ

[1]) По исторіи онтологическаго доказательства имѣется лишь одна, въ высшей степени поверхностная и неясная по мыслямъ монографія: Georg Runze. Der ontologische Gottesbeweis. Kritische Darstellung seiner Geschichte seit Anselm bis auf die Gegenwart. Halle 1882. Живѣе написанъ очеркъ R. Seydel'я по исторіи возникновенія онтологическаго доказательства („Der geschichtliche Eintritt ontologischer Beweisführung für das Dasein Gottes“, Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kritik 1858). Наиболѣе цѣнныя соображенія по исторіи онтологическаго доказательства содержатся въ „Философіи религіи“ Гегеля.

бытію Бога (хотя, конечно, не случайно онтологическое доказательство преимущественно направлено именно на него). Эта логическая сущность разсматриваемаго ученія въ своей общей формѣ состоитъ въ томъ, что утверждается наличность такого содержанія знанія, въ отношеніи котораго бытіе и мыслимость, или „существованіе“ и „сущность“ настолько неразрывно связаны между собою, что невозможно признавать вторую, не признавая вмѣстѣ съ тѣмъ и перваго.

Изъ этого опредѣленія логической сущности онтологическаго доказательства прежде всего слѣдуетъ, что утверждаемая имъ мысль — если она вообще возможна — должна носить характеръ непосредственно очевидной истины. Ибо разъ утверждается наличность содержанія, немыслимаго иначе, какъ реально существующимъ, то, очевидно, достаточно простого умственнаго созерцанія этого содержанія, чтобы въ немъ, какъ обыкновенно говорится, „аналитически“ усмотрѣть „признакъ“ реальнаго существованія. Поэтому никакое онтологическое доказательство не можетъ быть доказательствомъ въ смыслѣ выведенія утверждаемаго имъ положенія изъ какихъ-либо другихъ истинъ, логически ему предшествующихъ; онтологическое доказательство, утверждая наличность въ себѣ самомъ обоснованнаго, первично необходимаго бытія, тѣмъ самымъ не можетъ признавать его производнымъ отъ чего-либо иного. Поэтому онтологическое доказательство, въ качествѣ доказательства, т. е. опосредствованнаго знанія, можетъ лишь либо состоять въ восхожденіи отъ слѣдствій къ основанію, отъ πρότερον πρὸς ἡμᾶς къ πρότερον τῇ φύσει, либо же быть апагогическимъ доказательствомъ, т. е. доказывать немыслимость противоположнаго допущенія. Вообще говоря, доказательство это заключается всегда въ наведеніи мысли (многообразными средствами) на утверждаемую самоочевидную истину.

Отсюда, далѣе, легко усмотрѣть мѣсто онтологическаго доказательства въ системѣ доказательствъ бытія Бога вообще. Богословіе, а вслѣдъ за нимъ и философія, знаетъ множество видовъ доказательства бытія Бога, и онтологическое доказательство считаетъ особымъ, частнымъ доказательствомъ наряду напр., съ „космологическимъ“, „антропологическимъ“, „физи-

ко-теологическимъ“ и т. п. Намъ нѣтъ надобности разбираться въ этой искусственной классификаціи, чтобы убѣдиться въ ложности такого узкаго понятія онтологическаго доказательства. Всѣ доказательства вообще могутъ быть логически раздѣлены на раціональныя и эмпирическія, т. е. на доказательства изъ понятій и доказательства изъ фактовъ, или опытно констатируемыхъ данныхъ. И вотъ, нетрудно видѣть, что всякое раціональное доказательство существованія Бога (или какого-либо иного содержанія) eo ipso необходимо есть онтологическое доказательство [1]). Въ самомъ дѣлѣ, „понятіе“, въ качествѣ

[1]) Въ извѣстномъ, болѣе широкомъ смыслѣ слова можно сказать, что всякое раціональное доказательство вообще есть тѣмъ самымъ онтологическое доказательство. Въ самомъ дѣлѣ, если раціональное доказательство, т. е. уясненіе содержаній и взаимозависимостей понятій приводитъ насъ къ истинѣ „A есть B“, то эту истину можно выразить всегда также въ формѣ экзистенціальнаго сужденія „связь AB есть“. Всѣ „vérités éternelles“, будучи гипотетическими въ смыслѣ независимости ихъ содержаній отъ того, осуществлены ли они или нѣтъ въ данномъ пространственно-временномъ мѣстѣ конкретной дѣйствительности, имѣютъ смыслъ категорическихъ сужденій въ смыслѣ безусловной достовѣрности, т. е. внѣвременнаго бытія самихъ содержаній или связей, какъ таковыхъ. Въ этомъ смыслѣ противопоставленіе „только мыслимаго“ „дѣйствительному“ вообще несостоятельно: ибо поскольку дѣло идетъ о „ясныхъ и отчетливыхъ“ содержаніяхъ, т. е. объ адэкватныхъ или истинныхъ идеяхъ, „мыслимое“ и есть не что иное, какъ мыслимое содержаніе самого бытія. Однако, такое возможное расширеніе понятія „онтологическаго доказательства“ мы отвергаемъ по слѣдующимъ двумъ соображеніямъ. Во-первыхъ, бытіе идеальное, какъ таковое, есть лишь зависимая сторона абсолютнаго бытія, и въ этомъ смыслѣ есть неполное бытіе, тогда какъ исторически онтологическое доказательство имѣетъ смыслъ доказательства абсолютнаго бытія, въ отношеніи котораго именно невозможно сомнѣніе въ его конкретной „воплощенности“. Онтологическое доказательство стремится доказать бытіе Бога не какъ „чистой идеи“, а какъ реальнаго (хотя и сверхвременнаго) существа, т. е. такого объекта, въ отношеніи котораго неприменимо само различіе между идеальнымъ и реальнымъ бытіемъ. Во-вторыхъ, раціональное доказательство какого-либо частнаго содержанія есть выведеніе его изъ какого-либо иного содержанія, и это усмотрѣніе связи даннаго частнаго содержанія съ остальнымъ бытіемъ впервые дѣлаетъ его истиннымъ. Слѣдовательно, само по себѣ, т. е. внѣ этой связи, оно проблематично, т. е. можетъ оказаться ложнымъ или — что то же — не существующимъ. Напротивъ, въ онтологическомъ доказательствѣ рѣчь идетъ о такомъ содержаніи, которое, какъ таковое, само

„только мыслимаго содержанія“, вѣдь противостоитъ „факту“, или „реальности его предмета“, и при обычныхъ условіяхъ всякое изслѣдованіе соотношеній между понятіями оставляетъ насъ въ сферѣ только мыслимаго и не приводитъ ни къ какой фактической реальности. Если же такое раціональное доказательство приводитъ къ утвержденію чьего-либо существованія, то мы имѣемъ здѣсь тотъ самый необходимый переходъ отъ „мыслимости“, къ „реальности“, отъ „сущности“ къ „существованію“, въ которомъ заключается существо онтологическаго доказательства. Но и этого мало. Поскольку мы допустимъ возможность нѣсколькихъ содержаній, удовлетворяющихъ требованію онтологическаго доказательства (т. е. необходимо соединяющихъ мыслимость съ реальнымъ бытіемъ), и поскольку отдѣльное онтологическое доказательство направлено на выведеніе одного такого содержанія (напр. Бога), въ посылкахъ его можетъ встрѣтиться и указаніе на фактъ, безъ того, чтобы такое доказательство перестало быть онтологическимъ.

Въ самомъ дѣлѣ, если только этотъ фактъ есть логически необходимый фактъ, т. е. есть самъ реальность неотмыслимая или—что то же—содержаніе, немыслимое нереальнымъ,—содержащая его посылка уже сама заключаетъ въ себѣ онтологическое доказательство или, если можно такъ выразиться, есть „онтологическое сужденіе“, которое хотя и заключаетъ указаніе на фактъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ остается и раціональнымъ, такъ какъ не ссылается ни на какой только эмпирически констатированный (т. е. логически не необходимый) фактъ. Такъ, напр., декартово cogito ergo sum само уже есть онтологическое доказательство; поэтому имѣющееся у Декарта доказательство, выводящее бытіе Бога черезъ уясненіе логическихъ условій истины, заключенной въ этомъ „sum“, также должно быть признано онтоло-

---

по себѣ истинно, т. е. немыслимо несуществующимъ. Въ этихъ двухъ смыслахъ мы имѣемъ право противопоставлять „только мыслимому“, т. е. „гипотетически допускаемому понятію“ реальность его объекта; и подъ онтологическимъ доказательствомъ мы разумѣемъ лишь доказательство, что къ нѣкоторымъ содержаніямъ такое различіе, а слѣдовательно и возможность несовпаденія между „только мыслимымъ“ и „сущимъ“, непримѣнимы.

гическимъ (по существу объ этомъ доказательствѣ ниже). Такимъ образомъ, мѣсто онтологическаго доказательства въ системѣ доказательствъ можно формулировать, вкратцѣ, слѣдующимъ образомъ: онтологическое доказательство мы имѣемъ всюду, гдѣ существованіе чего-либо доказывается либо чисто раціонально, т. е. изъ однихъ понятій, либо же такъ, что къ раціональному доказательству присоединяется использованіе вывода какого-либо иного (открыто или энтимематически допущеннаго) онтологическаго доказательства.

Въ силу этого разъясненія непосредственно ясна ложность обычнаго пониманія мѣста онтологическаго доказательства въ системѣ доказательствъ бытія Бога. Возьмемъ, напр., раннее доказательство бытія Бога у Канта (въ „Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes“, 1763), которое онъ самъ противопоставляетъ онтологическому доказательству. Сущность его, коротко говоря, заключается въ слѣдующемъ: всякая дѣйствительность предполагаетъ возможность, возможность же сама укоренена въ нѣкоторой необходимой дѣйствительности; но что-либо вообще необходимо существуетъ; слѣдовательно существуетъ и безусловно необходимое бытіе. Не ясно ли, что мы имѣемъ здѣсь чисто раціональное доказательство (основанное на анализѣ понятія дѣйствительности) съ присоединеніемъ посылки о необходимомъ существованіи чего-либо вообще, т. е. посылки, въ примѣненіи къ понятію „что-либо вообще“ уже содержащей онтологическое доказательство? При этомъ, кстати сказать, Кантъ даже спеціально доказываетъ эту посылку, уясняя логическую невозможность, т. е. противорѣчивость того, чтобы „ничто не существовало“, (Kants Werke, Hartenstein 1839, т. 6, стр. 29—30). Не ясно ли, иными словами, что здѣсь мы имѣемъ — что бы ни говорилъ самъ Кантъ — онтологическое доказательство optima forma, хотя оно и отлично отъ традиціонной ансельмо-декартовской его формы? Такимъ образомъ, обычная классификація, соподчиняющая онтологическое доказательство „космологическому“, „антропологическому“ и другимъ доказательствамъ, логически несостоятельна, такъ какъ спутываетъ разныя основанія дѣленія. Возможно только дѣленіе доказательствъ бытія

Бога на онтологическія (т. е. раціональныя, въ указанномъ широкомъ смыслѣ) и эмпирическія.

Послѣ этихъ общихъ соображеній, въ силу которыхъ уже заранѣе видно, что онтологическое доказательство не можетъ быть, въ качествѣ какого-то особаго, исключительно своеобразнаго разсужденія, принадлежностью немногихъ мыслителей, а должно встрѣчаться въ самыхъ разнообразныхъ формахъ, перейдемъ къ краткому историческому обозрѣнію этихъ формъ.

1.

Первое проявленіе въ европейской философской мысли [1]) если не самого онтологическакого доказательства, то его логической предпосылки дано въ зародышѣ въ ученіи Парменида о тождествѣ мышленія и бытія. При всей трудности, на основаніи малочисленныхъ и допускающихъ разнообразное толкованіе отрывковъ судить объ ученіи Парменида, при всей необходимости соблюдать здѣсь осторожность, не вкладывая въ нихъ слишкомъ абстрактнаго смысла, мало вѣроятнаго въ столь раннюю эпоху, одно въ системѣ Парменида совершенно безспорно: ученіе о единствѣ, сплошности, неизмѣнности бытія поставлено въ тѣсную связь съ ученіемъ о единствѣ мысли и бытія, какъ ея предмета. „Одно и то же есть мысль и то, о чемъ она мыслитъ“ (Diels, Vorsokratiker, fr. 8, ср. fr. 5 и 6). Всякая мысль предполагаетъ сущее, въ качествѣ своего предмета: „безъ сущаго мысль не найти—она изрекается въ сущемъ“. Поэтому мысль о несущемъ заключаетъ въ себѣ противорѣчіе, или, иначе говоря, бытіе, въ качествѣ условія мыслимости, есть нѣчто абсолютно-самодостовѣрное и недоступное никакому отрицанію. Такимъ образомъ, въ противоположность обычному

[1]) Мы оставляемъ здѣсь въ сторонѣ индусское философское богословіе, хотя было бы нетрудно показать, что и въ немъ признавалось въ скрытой формѣ онтологическое доказательство. Таково напр. въ Упанишадахъ опредѣленіе Брамы, какъ единства бытія, духа и блаженства, или изреченіе: „его (Брамы) тайна есть реальность реальности“. См. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, B. I, Abt. 2. Die Philosophie der Upanishads, стр. 115 и сл.

пониманію, для котораго „мысли“ суть нѣчто, стоящее какъ бы внѣ бытія и могущее по содержанію совпадать и не совпадать съ сущимъ, для Парменида мысль во всѣхъ своихъ обнаруженіяхъ съ самаго начала прикрѣплена къ бытію и выразима лишь въ бытіи; и именно поэтому мысль о не-сущемъ, — болѣе того — мысль о чемъ-либо иномъ, кромѣ самого бытія, какъ такового (именно, объ измѣнчивыхъ многообразныхъ содержаніяхъ сущаго, какъ о чемъ-то, несовпадающемъ съ самимъ бытіемъ) представляется ему противорѣчивой и потому ложной. Дальнѣйшее развитіе этой идеи въ системѣ Парменида насъ здѣсь не касается; сказаннаго достаточно, чтобы усмотрѣть въ ученіи Парменида выраженіе основной мысли онтологическаго доказательства въ примѣненіи къ понятію бытія, какъ единства и цѣлостности сущаго: это понятіе, будучи предпосылкой мыслимости чего бы то нибыло, есть необходимое понятіе, недопускающее отрицанія; единственно подлинно-сущее — именно само бытіе — есть вмѣстѣ съ тѣмъ содержаніе, въ отношеніи котораго теряетъ всякій смыслъ различіе между мыслимостью и реальностью, логической сущностью и существованіемъ.

2.

Чрезвычайно своеобразное, хотя неясно изложенное онтологическое доказательство мы встрѣчаемъ у Платона въ примѣненіи къ понятію безсмертія души. Извѣстно, что рядъ доказательствъ безсмертія души въ „Федонѣ“ кульминируетъ въ особомъ, типично „онтологическомъ“ доказательствѣ, въ которомъ безсмертіе души выводится непосредственно изъ понятія души, какъ носительницы жизни, т. е. начала, противоположнаго смерти. Это доказательство, будучи въ „Федонѣ“ послѣднимъ, является также, по сужденію участниковъ бесѣды (а, слѣдовательно, и по мнѣнію самого Платона) единственнымъ рѣшающимъ доказательствомъ. Въ самомъ строеніи діалога это доказательство выдвинуто изъ ряда другихъ, какъ единственное вполнѣ убѣдительное. Три предшествующихъ доказательства (изъ происхожденія противоположностей другъ изъ друга, изъ ученія о знаніи, какъ воспоминаніи, и изъ сходства души съ простою, не-

преходящей, духовной природой идеальнаго, р. 70C—84B) оказались для нѣкоторыхъ собесѣдниковъ неубѣдительными; въ результатѣ обсужденія возникшихъ сомнѣній признается доказаннымъ лишь предсуществованіе души и ея способность пережить тѣлесную смерть, но не ея вѣчность, т. е. подлинное безсмертіе (ὅτι ἔστι ψυχὴ παντάπασιν ἀθάναθόν τε καὶ ἀνώλεθρον 88B) (84C—95E). Здѣсь именно начинается (послѣ введенія, излагающаго мотивы и сущность ученія объ идеяхъ 96A—102A) изложеніе послѣдняго доказательства, которое оказывается окончательно убѣдительнымъ и для самыхъ скептическихъ участниковъ бесѣды. Сущность этого доказательства (точнѣе говоря, какъ увидимъ тотчасъ же, первой его посылки) состоитъ въ слѣдующемъ: не только противоположности несовмѣстимы другъ съ другомъ, такъ что теплое не можетъ быть холоднымъ, или нечетное—четнымъ, но и иныя опредѣленія, сами по себѣ не являющіяся одной изъ двухъ противоположностей, если они служатъ носителями одной изъ нихъ, несовмѣстимы съ другою: такъ, не только холодъ, но и снѣгъ (какъ носитель холода) несовмѣстимъ съ тепломъ, и не только нечетное число, но и, напр. число 3, несовмѣстимо съ четностью. Но душа есть носитель жизни; жизнь же противоположна смерти; слѣдовательно, душа несовмѣстима со смертью, есть отрицаніе смерти и въ этомъ смыслѣ не-смертна, т. е. безсмертна (ἀθάνατος) (102A—105E). Если ограничиться приведеннымъ содержаніемъ доказательства, то оно, конечно, не только не представляется подлинно-убѣдительнымъ, но оказывается жалкимъ и наивнымъ софизмомъ; и—что особенно для насъ любопытно—оно отмѣчено именно тѣмъ логическимъ порокомъ, который присущъ онтологическому доказательству, какъ оно предносится его противникамъ и критикуется ими. Въ самомъ дѣлѣ, естественное, само собой возникающее возраженіе противъ него вполнѣ совпадаетъ съ существомъ возраженія Канта противъ онтологическаго доказательства бытія Бога: изъ того, что понятіе души содержитъ признакъ, несовмѣстимый съ признакомъ смерти, слѣдуетъ лишь то, что душа, если и пока она существуетъ, не можетъ быть мертвой, но отнюдь не слѣдуетъ, что душа дѣйствительно вѣчно существуетъ; иначе говоря, поскольку мы беремъ понятіе смерти,

какъ признакъ, принадлежащій чему-либо существующему, оно не соединимо съ душой; но поскольку подъ смертью мы разумѣемъ просто прекращеніе существованія, оно не есть (подобно самому бытію) логическій признакъ и потому не можетъ противорѣчить никакому понятію, слѣдовательно и понятію души. Это возраженіе безспорно и самоочевидно, и не мало критиковъ торжествующе противопоставляли его разсужденію Платона. Однако, Платонъ самъ его предвидѣлъ и высказалъ, что часто упускается изъ виду. А именно, разсужденіе имѣетъ еще продолженіе слѣдующаго рода: когда нѣчто, обладающее одной изъ двухъ противоположностей, сталкивается съ другой, то возможно, вообще говоря, одно изъ двухъ: оно должно либо ускользнуть отъ несовмѣстимаго съ нимъ начала, либо исчезнуть. Но если начало, носителемъ котораго оно является, непреходяще, то изъ этихъ двухъ возможностей остается только одна: если бы напр. нетеплое необходимо было непреходящимъ, то снѣгъ, при соприкосновеніи съ тепломъ, неизбѣжно ускользалъ бы неприкосновеннымъ и нерастаявшимъ, и точно такъ же, если бы нечетное было непреходящимъ, то непреходящимъ было бы и число 3. По аналогіи съ этимъ, если не-смертное вмѣстѣ съ тѣмъ и непреходяще, то душа никоимъ образомъ не можетъ погибнуть, когда къ ней приближается смерть. „Но что Богъ и сама идея жизни и все иное несмертное, если таковое имѣется, никогда не погибаетъ, это вѣдь, казалось бы, всѣми согласно признается“ (106D). Но если такъ, если не-смертное вмѣстѣ съ тѣмъ неуничтожимо, то очевидно, что и душа, будучи не-смертной, вмѣстѣ съ тѣмъ неуничтожима и, слѣдовательно, при приближеніи смерти къ человѣку, ускользаетъ отъ смерти и остается сохранной и неприкосновенной (106A—107A).

Что сказать объ этомъ доказательствѣ? Что Платонъ предвидѣлъ приведенное выше обычное возраженіе,—это очевидно; но способъ, какимъ онъ его разрѣшаетъ, возбуждаетъ серьезныя сомнѣнія. Если считать самоочевиднымъ, что начало, противоположное смерти, вмѣстѣ съ тѣмъ и неуничтожимо, для чего нужно было все доказательство? Неуничтожимость и есть вѣдь подлинное безсмертіе, и если

неуничтожимость жизни всѣми согласно признана, то утвержденіе безсмертія души вообще не нуждается въ доказательствѣ. Но на чемъ основана эта очевидность? Что „идея жизни“ неуничтожима, правда, слѣдуетъ, казалось бы, просто изъ того, что она есть идея; въ этомъ смыслѣ вѣчна и идея нечетнаго, и идея холода, что̀ не мѣшаетъ однако, по признанію самого Платона, реальнымъ временнымъ воплощеніямъ этихъ идей, въ случаѣ столкновенія съ противоположнымъ началомъ, погибать. И причемъ, въ доказательствѣ безсмертія души, ссылка на неуничтожимость Бога? Если же рѣшающимъ является чисто формальное логическое соображеніе, что „не-смертное“ по самому своему понятію неуничтожимо, то мы имѣемъ прежній софизмъ, несостоятельность котораго Платонъ, очевидно, хорошо сознавалъ, ибо вся послѣдняя часть доказательства имѣетъ своимъ единственнымъ назначеніемъ его избѣжаніе.

Нельзя, конечно, не признать, что все доказательство, взятое въ цѣломъ, выражено довольно неясно. Но если, съ одной стороны, соображенія Платона не оставляютъ ни малѣйшаго сомнѣнія, что онъ не хотѣлъ опираться на софистическую игру словъ, въ силу которой „не-смертное“ въ смыслѣ логической противоположности смерти eo ipso тождественно съ безсмертнымъ въ смыслѣ реальности, недоступной уничтоженію, и если, съ другой стороны, общее представленіе о Платонѣ, какъ мыслителѣ, несовмѣстимо съ допущеніемъ, что онъ могъ остановиться на сумбурѣ неясныхъ, туманныхъ фразъ, то мы обязаны попытаться истолковать непротиворѣчиво его мысль и видѣть въ его словахъ не простое скопленіе противорѣчій и неясностей, а неразвитый намекъ на какую-либо точную и содержательную мысль.

Такъ какъ первая часть разсужденія Платона совершенно ясна, то достаточно остановиться на второй. Приведенная въ точную форму, она принимаетъ видъ слѣдующаго сорита:

„Если нѣкоторое начало неуничтожимо, то носитель его, при встрѣчѣ съ противоположнымъ началомъ, ускользаетъ неприкосновеннымъ и не погибаетъ.

Жизнь, Богъ и все, противоположное смерти, неуничтожимо.

Душа есть носитель жизни,—начала, противоположнаго смерти.

Слѣдовательно, душа при встрѣчѣ со смертью не погибаетъ, а остается неприкосновенной".

Въ этомъ разсужденіи, очевидно, неяснымъ остается лишь смыслъ второй посылки (отмѣченной нами курсивомъ), и на немъ мы должны остановиться. Изъ хода всего разсужденія видно, что сужденіе это, по мысли Платона, есть не тавтологія („безсмертное безсмертно") и, конечно, не игра словъ („не-смертное" = безсмертное), а содержитъ опредѣленную синтетическую связь понятій. Уяснить это сужденіе можно, если сопоставить его съ близкими ему сужденіями другихъ діалоговъ. Въ „Федрѣ" (245C—246A) безсмертіе души доказывается тѣмъ, что душа есть начало движенія, причемъ движеніе прямо отождествляется съ жизнью [1]). А именно, начало движенія (или жизни) по существу немыслимо возникшимъ и преходящимъ: ибо возникновеніе уже предполагаетъ начало, и потому само начало ни изъ чего начаться не можетъ; поэтому оно не можетъ и погибнуть, ибо съ нимъ вмѣстѣ погибло бы все. — Здѣсь, такимъ образомъ, представлено уже доказательство неуничтожимости начала жизни или—что то же—жизни, какъ таковой. Правда, доказательство это само по себѣ весьма несовершенно. Понятіе „жизни" берется здѣсь въ такомъ, чисто эмпирическомъ смыслѣ, при которомъ возможность всеобщей смерти,—абсолютнаго покоя, какъ если представить себѣ все застывшимъ и окаменѣвшимъ—остается непротиворѣчиво мыслимой. Понятіе „жизни" углубляется лишь въ позднѣйшихъ діалогахъ Платона, въ ученіи которыхъ впервые раскрывается намъ загадка доказательства въ „Федонѣ". Такъ, изъ „Софиста" (249AB) и въ особенности изъ „Тимея" (31B, 37D, 39E) мы знаемъ, что бытію, какъ таковому, Платонъ приписываетъ жизнь, движеніе, разумъ и душу. Эта одушевленность и жизненность бытія, какъ такового, не должна быть смѣшиваема съ „міровой душой", о которой также идетъ рѣчь въ „Тимеѣ" (ср. „Филебъ", 30AD, и „Политикъ"

[1]) τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον, τὸ δ'ἄλλο κινοῦν καὶ ὑπ'ἄλλου κινούμενον παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς 245C.

269CD), ибо въ „Тимеѣ“ совершенно ясно описывается, что міръ и его душа созданы по образцу „совершеннаго живого“ (τῷ παντελεῖ ζῴῳ 31B, ср. 37D: τὸ παράδειγμα... ζῷον ἀΐδιον ὄν), а въ „Софистѣ“ жизненность и одушевленность суть признаки, устанавливаемые въ томъ самомъ бытіи, къ которому принадлежитъ и „неподвижное“, т. е. идеи. При свѣтѣ этихъ указаній уясняется, что̀ имѣлъ въ виду Платонъ въ сужденіи, что „Богъ и сама идея жизни по общему признанію неуничтожимы“. Жизнь, какъ таковая, жизнь, какъ абсолютное начало, для Платона тождественна съ самимъ абсолютнымъ („Богомъ“). Подъ понятіемъ „жизни“ или „абсолютнаго живого“ онъ разумѣетъ,—какъ это совершенно ясно изъ указанныхъ мѣстъ „Софиста“ и „Тимея“—послѣднее абсолютное начало, объемлющее въ себѣ бытіе въ цѣломъ, какъ бы высшій принципъ бытія. И разсмотрѣнное доказательство безсмертія души въ конечномъ итогѣ опирается на необоснованную особымъ доказательствомъ, а взятую, какъ непосредственно-очевидная истина, мысль о неуттожимости и неотмыслимости самого абсолютнаго, какъ такового. Немыслимо, чтобы Богъ, жизнь въ цѣломъ, начало всякой частной жизни могли сами погибнуть, несуществовать. Вѣдь жизнь въ этомъ абсолютномъ смыслѣ, какъ это доказывается въ „Софистѣ“, тождественна съ разумомъ или сознаніемъ, есть условіе самихъ идеальныхъ сущностей, и вѣчность ея непосредственно вытекаетъ изъ ея неотмыслимости и сверхвременности. Не-смертное есть дѣйствительно безсмертное не въ силу тождества этихъ понятій, а въ силу неразрывной, въ непосредственной интуиціи усматриваемой связи между понятіемъ абсолютной жизни и ея реальнымъ бытіемъ. Въ этой связи теряетъ свою странность особое упоминаніе о неуничтожимости „самой идеи жизни“ (αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος.... ἀθάναθόν ἐστι). Сколько логическихъ промаховъ мы ни склонны были бы усматривать въ разсужденіяхъ Платона, врядъ ли кто можетъ допустить, чтобы творецъ ученія объ идеяхъ былъ въ состояніи ссылкой на вѣчность идеи доказывать неуничтожимость ея временнòго отображенія. Но дѣло въ томъ, что именно въ отношеніи этого понятія—понятія жизни, какъ таковой, или абсолютной жизни въ цѣломъ—теряетъ

силу различіе между понятіемъ и реальнымъ предметомъ, между сущностью и конкретнымъ бытіемъ. Жизнь, какъ таковая, или „абсолютное живое“ выше противоположности между идеальнымъ и реальнымъ, неподвижнымъ и подвижнымъ, ибо объемлетъ ихъ въ себѣ, какъ это спеціально доказывается въ „Софистѣ“. Такимъ образомъ, доказательство безсмертія души почерпаетъ свою силу изъ невысказаннаго отчетливо, но подразумѣваемаго онтологическаго доказательства бытія Бога (какъ „абсолютной жизни“).

Другой вопросъ, конечно, въ какой мѣрѣ неуничтожимость абсолютной жизни служитъ само по себѣ достаточнымъ доказательствомъ безсмертія индивидуальной души, и на этотъ вопросъ надо отвѣтить безусловно отрицательно. Отдѣльный носитель неуничтожимаго начала можетъ погибнуть, напр., если это начало имѣетъ другихъ носителей или можетъ существовать въ себѣ самомъ. И съ этой точки зрѣнія гипотезѣ индивидуальнаго безсмертія съ формально одинаковымъ правомъ можетъ быть противопоставлена и гипотеза сліянія души съ абсолютнымъ сознаніемъ Бога, и гипотеза смѣны отдѣльныхъ душъ. Но этотъ вопросъ насъ здѣсь не касается: наша задача исчерпана разъясненіемъ той формы, которую носитъ онтологическое доказательство у Платона, и указаніемъ на глубокую и неопровержимую мысль, которую оно заключаетъ въ себѣ у него.

3.

Неясность, съ которою у Платона высказана эта мысль, зависитъ въ конечномъ итогѣ отъ неполной уясненности у него характера бытія той идеальной сферы, которую онъ впервые открылъ. Хотя въ діалогахъ позднѣйшаго періода и намѣчено въ общихъ чертахъ, что идеальныя сущности объединены въ бытіи, какъ единствѣ, которому присущи жизнь, душа и разумъ, однако съ полной ясностью и точностью Платонъ не развилъ этой проблемы. Эта задача была выполнена въ томъ позднѣйшемъ возрожденіи платонизма, которое обогатило платонизмъ рецепціей цѣннѣйшихъ элементовъ аристотелизма, стоицизма и восточнаго умозрѣнія и развило его въ грандіозную и законченную систему. У основателя и величайшаго представителя этого міровоззрѣнія, у

Плотина, мы находимъ поэтому въ точной и ясной формѣ развитіе того хода мыслей, который у Платона высказанъ только намекомъ. Идеальныя сущности объединены въ разумѣ (νοῦς), который тождественъ абсолютному бытію, такъ какъ онъ есть единство мыслящаго и мыслимаго, и вмѣстѣ съ тѣмъ единство всего мыслимаго. Но если уже каждая идеальная сущность, какъ таковая, будучи вѣчной, есть основаніе самой себя и тѣмъ самымъ обладаетъ необходимымъ бытіемъ (въ отличіе отъ временнòго явленія, въ которомъ конкретное существованіе отлично отъ его сущности и потому не необходимо), то тѣмъ болѣе необходимымъ бытіемъ обладаетъ то единое всеобъемлющее начало, моментами котораго являются отдѣльныя идеи (Плотинъ, Ennead. III, 6, 6; VI, 7, 2; VI, 8, 14). Истинно сущее есть всецѣло сущее, т. е. сущее, которому ничего не недостаетъ отъ бытія (III, 6, 6). Въ чемъ бытіе тождественно съ разумомъ, и въ чемъ ни бытіе, ни разумъ не есть нѣчто извнѣ заимствованное, то абсолютно утверждено въ себѣ; это есть истинное и первое бытіе, то сущее, какого хочетъ разумъ и какое онъ самъ есть (VI, 2, 21). Если уже въ этихъ общихъ положеніяхъ системы Плотина содержится та мысль, которая образуетъ сущность правильно понятаго онтологическаго доказательства, то мы находимъ у Плотина и особое разсужденіе, которое можетъ быть признано за формальное онтологическое доказательство. Оно содержится въ изслѣдованіи о безсмертіи души (Ennead. IV, 7)—изслѣдованіи, которое, опираясь на аргументы Платона въ „Федонѣ“, значительно упрощаетъ и уясняетъ ихъ. Если оставить въ сторонѣ полемическую часть этого изслѣдованія (опровергающую матеріалистическія, пиѳагорейскія и аристотелевскія представленія о душѣ), то смыслъ его сводится къ краткому указанію, что душа обладаетъ жизнью не заимствованнымъ и производнымъ образомъ, а по самому своему существу, и потому не можетъ погибнуть. Безсмертною душа признается именно въ томъ отношеніи, въ какомъ она сама есть „жизнь, какъ идеальная сущность“ (IV, 7, 11). Въ связи съ этимъ разсужденіемъ Плотинъ останавливается на мысли о самоочевидности идеальнаго, какъ такового, т. е. истинно-сущаго, именно какъ сущаго. Не всѣ вещи могутъ обладать заимствованной жизнью, иначе мы имѣли бы регрессъ до

безконечности; въ основѣ всего должна лежать исконно-живая сущность, которая необходимо неразрушима и безсмертна, ибо она есть начало жизни всѣхъ вещей. „Это сущее не заслуживало бы истиннаго предиката бытія, если бы оно могло быть или не быть; подобно тому, какъ бѣлое, въ смыслѣ самой бѣлизны, не можетъ быть то бѣлымъ, то не бѣлымъ. Если бы бѣлое было самимъ сущимъ, то, помимо того, что оно—бѣлое, оно всегда было бы; но сущее только имѣетъ бѣлизну (и потому бѣлое можетъ и не быть). То же, чему, какъ таковому, присуще бытіе, будетъ само по себѣ и исконно вѣчно сущимъ“ (IV, 7, 9).

Смыслъ этого разсужденія совершенно ясенъ: мы имѣемъ понятіе бытія и, тѣмъ самымъ, понятіе чего-то вообще, сущаго не производнымъ, а исконнымъ образомъ. Сужденіе „что-то вообще есть“ есть сужденіе самоочевидное, и никакому скептику не можетъ прійти въ голову его опровергать (ибо, если бы даже все на свѣтѣ было иллюзіей, сама эта иллюзія была бы). Пока мы останавливаемся на какомъ-либо частномъ содержаніи, мы не можемъ приписать ему необходимаго бытія; ибо оно (какъ напр., бѣлое) не есть, какъ таковое, само сущее, а сущее лишь имѣетъ его; иначе говоря, бытіе не есть признакъ какого-либо частнаго понятія. Но поскольку мы сосредочиваемся на сущемъ, какъ таковомъ, или на самомъ бытіи, становится очевиднымъ, что оно само въ такой же мѣрѣ должно быть, въ какой „бѣлое“ должно быть „бѣлымъ“: бытіе, не будучи признакомъ какого-либо частнаго содержанія, есть необходимый признакъ сущаго, какъ такового, или всеединаго, какъ основы всего мыслимаго. Абсолютное бытіе есть содержаніе, въ отношеніи котораго сущность совпадаетъ съ существованіемъ.

Плотинъ, какъ извѣстно, не останавливается, какъ на послѣднемъ, на сущемъ, а восходитъ еще выше—по слову Платона, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας—къ тому „Единому“, которое, не будучи само сущимъ, стоитъ выше сущаго, какъ его источникъ. Полное объясненіе смысла этой стороны ученія Плотина не можетъ быть здѣсь представлено: здѣсь намъ достаточно указать, что въ связи съ этимъ онтологическое доказательство пріобрѣтаетъ особенно утонченный характеръ. Подлинно-сущее, будучи условіемъ всего производно сущаго

и въ этомъ смыслѣ послѣднимъ началомъ, является таковымъ лишь въ сферѣ разума; все, что есть, имѣетъ своимъ началомъ логическую или идеальную необходимость, которая тождественна съ бытіемъ самаго разума. Но разумъ предполагаетъ еще двойственность между мыслящимъ и мыслимымъ, или между бытіемъ, какъ разумомъ, и бытіемъ, какъ объектомъ разума; поэтому онъ предполагаетъ, въ качествѣ послѣдняго, высшаго начала, абсолютное единство, которое, будучи выше предметнаго бытія и разума, есть „единая жизнь“ (ζωὴ μία, Ennead. VI, 5, 12), не мыслящее, и не мыслимое, а сама мысль (VI, 9, 6), не сущее, а бытіе, какъ самосозиданіе, какъ творчество бытія (VI, 8, 9—20). Въ этихъ понятіяхъ намѣчается уже міровоззрѣніе абсолютнаго идеалъ-реализма (близкаго къ ученію Фихте позднѣйшаго періода), для котораго даже терминъ бытіе не выражаетъ достаточно адэкватно всего самодовлѣющаго, внутренняго, исконнаго характера основы сущаго. Въ идеѣ „единаго“, какъ „перваго“, „онтологическое доказательство“ содержится уже не въ видѣ какого-либо доказательства и даже не въ видѣ непосредственнаго знанія, а въ формѣ жизни, которой нельзя знать въ формѣ предметнаго знанія, а которую можно только имѣть, поскольку первое само присутствуетъ въ душѣ человѣка (VI, 9, 4, 9—10). При всей утонченности этой идеи, она, въ сущности, есть лишь раскрытіе того, что предугадывалъ Платонъ въ своей „идеѣ блага“ и въ томъ, что онъ называлъ „ὃ ἔστι ζῶον“: абсолютное бытіе, здѣсь, какъ и у Платона, въ послѣднемъ своемъ основаніи есть абсолютная жизнь. И эта абсолютная жизнь, будучи источникомъ всякаго бытія, не допускаетъ вопроса о своемъ началѣ, ибо нельзя спрашивать о началѣ всеобщаго начала (Enn. VI, 8, 11); о ней нельзя даже сказать, что она необходима сама по себѣ, не потому, чтобы она зависѣла отъ чего-либо иного, а потому, что она есть живое основаніе самой необходимости (αἴτιον τοῦ αἰτίου, VI, 8, 18) и, слѣдовательно, стоитъ выше послѣдней; она есть бытіе, какъ творчество и вѣчное порожденіе бытія (Enn. VI, 8, 20; ср. все разсужденіе VI, 8: „О свободѣ и волѣ Единаго“, въ особ. гл. 7—20) [1]).

[1]) Это ученіе Плотина, въ числѣ другихъ, было систематизировано Прокломъ, въ его ученіи о „самодовлѣющемъ“, какъ производномъ отъ

4.

Въ этомъ пониманіи послѣдней основы бытія, какъ единой цѣлостной жизни, греческое умозрѣніе преодолѣваетъ присущій ему интеллектуализмъ и приближается къ тому понятію Божества, которое было выработано и внесено въ европейское міросозерцаніе христіанско-іудейскимъ религіознымъ сознаніемъ. Здѣсь слѣдуетъ прежде всего остановиться на Филонѣ. Историческое значеніе умозрѣнія Филона, какъ мыслителя, въ лицѣ котораго совершается синтезъ іудейскаго религіознаго сознанія съ греческимъ, преимущественно платоническимъ міровоззрѣніемъ, общеизвѣстно. Для нашей цѣли существенно отмѣтить, что іудейское представленіе Бога, какъ личности, трансцендентной міру, преобразуется у Филона въ понятіе Бога, какъ абсолютно-трансцендентнаго не только міру, но и человѣческой мысли, сверхличнаго абсолютнаго начала. При этомъ, съ точки зрѣнія проблемы онтологическаго доказательства, чрезвычайно интересно, что мыслитель, столь рѣзко подчеркнувшій непознаваемость Бога, учившій, что Богъ по своей природѣ превосходитъ всѣ опредѣленія человѣческой мысли, которыя тѣмъ самымъ неадэкватны Ему, вмѣстѣ съ тѣмъ строитъ понятіе Бога, цѣликомъ опирающееся на основную мысль онтологическаго доказательства. Мы не знаемъ и не можемъ выразить, что̀ есть Богъ; мы знаемъ только, что онъ есть. Но это знаніе есть не простое утвержденіе бытія какого-то невѣдомаго содержанія; напротивъ, именно въ немъ выражена сама сущность Божества. Ибо Богъ трансцендентенъ человѣческой мысли не по слабости ея, а потому, что Его сущность выходитъ за предѣлы всего, выразимаго въ понятіяхъ. Поэтому сущность Бога и заключается въ превосходящемъ всѣ раціональныя понятія универсальномъ единствѣ бытія,

Блага (Institutio theologica, c. 9 — 10, περὶ αὐτάρκους; въ приложеніи къ парижскому изданію „Эннеадъ“ Плотина, Firmin Didot 1856, стр. LIV): „самодовлѣющее“ (τὸ αὐταρκες) ниже Блага, какъ такового, ибо оно есть то, что имѣетъ Благо въ себѣ, т. е. есть участникъ Блага, а не само Благо. Т. е. Благо, какъ таковое (τὸ ἁπλῶς ἀγαθόν) мыслится, какъ условіе самодовлѣющаго сущаго, какъ то начало, въ силу котораго самодовлѣющее, основанное на себѣ самомъ сущее является таковымъ.

какъ такового. Его опредѣленіе есть: Сущій или Сущее (ὁ ὤν или τὸ ὄν — обычныя обозначенія Бога у Филона); Его существо состоитъ въ сверхраціональномъ единствѣ, какъ послѣднемъ источникѣ всего, что есть производнымъ образомъ. Библейское мѣсто, гдѣ Богъ даетъ себѣ имя „Сущаго" („Я есмь сущій" Исх. 3, 14), Филонъ поясняетъ: „это равносильно утвержденію: Моя сущность въ томъ, чтобы быть, а не именоваться" (Ἴσον τῷ· εἶναι πέφυκα, οὐ λέγεσθαι, De Nomin. mutat., цит. у Vacherot, Histoire de l'école d'Alexandrie, t. I, стр. 145). Мы видимъ: само существо Бога Филонъ усматриваетъ въ бытіи. Въ этомъ смыслѣ все его ученіе о Богѣ есть какъ бы лишь развитіе основной мысли онтологическаго доказательства. Трансцендентность Бога всѣмъ опредѣленіямъ человѣческой мысли не только не служитъ помѣхой онтологическому доказательству, но, напротивъ, является здѣсь его условіемъ и смысломъ. Суть этого доказательства состоитъ не въ томъ, что бытіе Бога усматривается, какъ одинъ изъ признаковъ въ составѣ логически опредѣленнаго понятія Бога. Наоборотъ, такъ какъ Богъ есть существо или сущность, выходящая за предѣлы всякаго понятія (какъ совокупности опредѣленій или признаковъ), то на него и не можетъ распространяться гипотетичность понятія: мы можемъ мыслить его, не какъ идеальное (раціонально опредѣлимое) содержаніе, а лишь какъ запредѣльное всему раціональному и ограниченному (т. е. гипотетическому), всеобъемлющее и потому самоочевидное бытіе. Къ этой мысли приближается, какъ увидимъ далѣе, въ основной своей идеѣ и онтологическое доказательство у Спинозы.

5.

Если у Филона онтологическое доказательство связано, въ сущности, съ потерей признака личности въ понятіи Бога, то другому, гораздо болѣе великому мыслителю-богослову, осуществившему сліяніе христіанскаго богосознанія съ платонизмомъ, удалось выразить мысль о самодостовѣрности Божества именно на почвѣ христіанской религіи живого личнаго Божества. Мы имѣемъ въ виду блаженнаго Августина. Въ умозрѣніи бл. Августина великія философскія пріобрѣ-

тенія платонизма восприняты, но подвергнуты измѣненіямъ, главнымъ образомъ въ связи съ болѣе живымъ и личнымъ характеромъ религіознаго чувства и съ усилившимся, на его почвѣ, вниманіемъ къ идеѣ личности и личнаго сознанія. Въ связи съ этимъ мы встрѣчаемъ у бл. Августина и измѣненіе пониманія сознанія и бытія, а отсюда — и новую форму, въ которой выступаетъ у него онтологическое доказательство.

Онтологическое доказательство развито у Августина въ отношеніи двухъ понятій: въ отношеніи личнаго человѣческаго сознанія и въ отношеніи Бога. Что именно Августинъ, а не Декартъ, является истиннымъ творцомъ формулы „cogito ergo sum", т. е. доказательства самодостовѣрности бытія личнаго сознанія, — это можетъ считаться общеизвѣстнымъ; но историческое значеніе этого обстоятельства остается еще далеко не оцѣненнымъ [1]). А именно, Августинъ, опираясь на выработанное платонизмомъ представленіе о самоочевидности идеальнаго бытія и о близости къ нему человѣческой души [2]) и руководимый новымъ, возникшимъ на почвѣ христіанскаго сознанія, пониманіемъ исключительной природы и цѣнности внутренней личной жизни, переноситъ на нее ту самоочевидность, которую платонизмъ усмотрѣлъ въ единствѣ идеальнаго бытія или абсолютной жизни. Въ самоочевидности личной внутренней жизни намъ дано то исконное единство сознанія и бытія, въ отношеніи котораго всякое сомнѣніе не только неосновательно, но и противорѣчиво. „Заключается ли жизненная сила въ воздухѣ или въ огнѣ, объ этомъ люди могутъ сомнѣваться; но кто будетъ сомнѣваться въ томъ, что онъ живетъ, вспоминаетъ, понимаетъ, хочетъ, мыслитъ, знаетъ и судитъ? Вѣдь если онъ сомнѣвается, то онъ живетъ, то онъ вспоминаетъ, почему сомнѣвается, понимаетъ, что сомнѣвается, хочетъ убѣдиться,

---

[1]) Что Декартъ въ этой формулѣ только повторяетъ мысль Августина,—это отмѣтилъ уже Арно тотчасъ же послѣ появленія „Meditationes". (См. Oeuvres de Descartes, ed. Adam et Tannery, VII, 197—198, objectiones quartae). Ср. интересныя соображенія объ этомъ у Дильтея, въ его „Einleitung in die Geisteswissenschaften" (1883), стр. 322 и сл.

[2]) Это вліяніе платонизма живо и съ большой яркостью изображено Августиномъ въ 7-ой книгѣ „Исповѣди".

мыслитъ, знаетъ, что ничего не знаетъ, судитъ, что не долженъ ничего признавать безъ провѣрки“ [1]). „Ты, стремящійся къ самопознанію, знаешь ли ты, что ты существуешь? Я знаю это. Откуда ты знаешь это? Не знаю. Воспринимаешь ли ты себя простымъ или сложнымъ? Не знаю. Знаешь ли ты, что ты движешься? Не знаю. Знаешь ли ты, что ты мыслишь? Я знаю это“ [2]). Съ особенной убѣдительностью этотъ ходъ мыслей развитъ въ томъ мѣстѣ работы „О градѣ Божьемъ“, гдѣ въ единствѣ знанія, бытія и любви усматривается самоочевидный образъ Троицы въ человѣческомъ сознаніи. „Вѣдь мы и есмы и знаемъ наше бытіе, и любимъ это бытіе и знаніе. Въ отношеніи указанныхъ трехъ началъ насъ не смущаетъ никакая возможность смѣшенія истины съ ложью. Ибо мы не прикасаемся къ нимъ, какъ къ тому, что лежитъ внѣ насъ, какимъ-либо тѣлеснымъ чувствомъ.... Но внѣ всякаго воображенія какого-либо образа или представленія (sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione) мнѣ абсолютно очевидно (certissimum est), что я есмь, что я это знаю и люблю. Въ отношеніи этихъ истинъ мнѣ ничуть не страшны аргументы академиковъ, говорящихъ: а что, если ты заблуждаешься? Вѣдь если я заблуждаюсь, то я есмь. Ибо кто не существуетъ, тотъ не можетъ заблуждаться... Но если мое бытіе слѣдуетъ изъ того, что я заблуждаюсь, какъ могу я заблуждаться въ томъ, что я есмь, разъ для менѣе достовѣрно мое бытіе изъ самого факта, что я заблуждаюсь? Слѣдовательно, такъ какъ я, въ качествѣ заблуждающагося, былъ бы, даже если бы заблуждался, то внѣ всякаго сомнѣнія я не заблуждаюсь въ томъ, что я вѣдаю себя существующимъ. А отсюда слѣдуетъ, что я не могу заблуждаться и въ томъ, что я знаю себя знающимъ...“ [3]). И то же примѣнимо къ сознанію своей любви или воли.

Итакъ, самоочевидность бытія уясняется прежде всего на фактѣ внутренней жизни „я“, который данъ намъ не извнѣ, не какъ объектъ, который можетъ соотвѣтствовать или не соотвѣтствовать нашему представленію о немъ, т. е.

---

[1]) De trinitate X, 14.

[2]) Soliloquia II, 1.

[3]) De civitate Dei, XI, 26.

быть и не быть, а какъ бытіе, тождественное съ самимъ его сознаніемъ, и потому неотмыслимое. Если бы мое „я“ было замкнутой, самодовлѣющей субстанціей, въ отношеніи которой все остальное есть нѣчто внѣшнее и постороннее, то это убѣжденіе приняло бы, хотя бы на мгновеніе, характеръ солипсизма. Такъ это есть у Декарта, для котораго даже доказательство бытія Бога въ конечномъ итогѣ производно отъ самоочевиднаго бытія личности (хотя у Декарта, какъ увидимъ ниже, проскальзываетъ и другое пониманіе). Но не такъ у Августина. А именно, Богъ съ самаго начала мыслится имъ, не какъ объектъ, къ познанію котораго извнѣ подходило бы человѣческое сознаніе, а какъ живая абсолютная сущность, извнутри раскрывающаяся человѣческой душѣ, какъ основа всякаго бытія и знанія, тѣмъ самымъ болѣе достовѣрная, чѣмъ все иное. Въ двухъ направленіяхъ развивается это понятіе Бога. Съ одной стороны, Богъ, какъ у Филона, есть единственное истинно Сущее: „Богъ есть высшая сущность, т. е. въ высочайшей степени есть.... и Онъ далъ бытіе вещамъ, которыя создалъ изъ ничего, но не высшее бытіе, какое есть Онъ самъ;.... а потому въ отношеніи того существа, которое есть въ высочайшей степени и силою котораго есть все, что есть, не можетъ быть никакой противоположности сущности, кромѣ того только, что не есть“ (De civ. Dei, XII, 2). Поэтому одинъ только Богъ есть истинно-сущее, ибо все остальное „хотя и есть, потому что исходитъ отъ Тебя, но вмѣстѣ съ тѣмъ и не есть, потому что оно не то, что Ты“ (Confess. VII, 11). Въ этомъ пониманіи Бога, какъ истинно-сущаго, или какъ Сущаго κατ'ἐξοχήν — Сущаго, въ отношеніи котораго естественное бытіе является производнымъ—очевидно, implicite заключено онтологическое доказательство: Богъ не можетъ не быть, ибо Онъ Самъ есть полнота и абсолютная основа бытія. Августинъ также любитъ приводить ветхозавѣтное изреченіе: „Я есмь сущій“, въ которомъ заключено древнее представленіе о Богѣ, какъ абсолютно-сущемъ [1]), и постиженіе смысла котораго побѣдило

[1]) Подлинный смыслъ этого изреченія, впрочемъ, споренъ. Вл. Соловьевъ толкуетъ его, какъ „Я есмь Я“, т. е. какъ утвержденіе личнаго характера Божества. Чтенія о Богочеловѣчествѣ, Сочин. III, стр. 65.

въ Августинѣ, по его собственному признанію, всякій скептицизмъ (Conf. VII, 10). Съ другой стороны—и въ этомъ лежитъ оригинальность и глубина августинова понятія Бога,—Богъ есть живая Истина: истинно-сущее есть непосредственная и живая сила знанія или сознанія, черезъ которую вообще впервые возможно какое-либо знаніе—„внутренній свѣтъ“, или „Истина“ въ себѣ, какъ условіе истинности и познаваемости чего бы то ни было. „Кто знаетъ истину, тотъ знаетъ это (этотъ неизмѣнный свѣтъ), тотъ знаетъ вѣчность и любовь“... „И я сказалъ себѣ: развѣ Истина есть ничто, только потому, что она не разлита ни въ конечномъ, ни въ безконечномъ пространствѣ? И Ты воззвалъ ко мнѣ издалека: да, она есть; Я есмь сущій. И я услышалъ, какъ слышатъ въ сердцѣ, и всякое сомнѣніе совершенно покинуло меня. Скорѣе я усумнился бы, что я живу, чѣмъ что есть Истина“ (Conf. VII, 10). Съ этими вдохновенными словами религіозной интуиціи вполнѣ совпадаетъ трезвое гносеологическое разсужденіе, въ которомъ обосновывается самоочевидность истины: „Всякій, постигающій, что онъ сомнѣвается, сознаетъ нѣчто истинное и увѣренъ въ томъ, что онъ постигаетъ, т. е. увѣренъ въ чемъ-то истинномъ; итакъ, всякій, кто сомнѣвается, есть ли истина, имѣетъ въ себѣ нѣчто истинное, въ чемъ онъ не сомнѣвается, а нѣчто истинное не можетъ быть таковымъ иначе, чѣмъ въ силу Истины“. (de vera religione, c. 39) [1]. Такимъ образомъ, истинно Сущее, будучи не только Сущимъ, но и Истиной, условіемъ не только всякаго бытія, но и всякаго знанія, тѣмъ самымъ стоитъ выше всякаго сомнѣнія, и, въ качествѣ „внутренняго свѣта“, несетъ въ самомъ себѣ основаніе своего бытія.

6.

Если мы перейдемъ теперь отъ изложенныхъ античныхъ формъ онтологическаго доказательства [2]) къ той его „класси-

[1]) Ср. Soliloquia, II, c. 2.

[2]) Онтологическое доказательство бытія Бога мы встрѣчаемъ и у „послѣдняго“ античнаго мыслителя—Боэція, который доказываетъ очевидность „совершеннѣйшаго существа“ изъ того, что его понятіе логи-

ческой“ формѣ, которая обычно одна только имѣется въ виду при оцѣнкѣ этого доказательства—именно, къ онтологическому доказательству у Ансельма Кентерберійскаго,—то мы должны будемъ признать существенное ухудшеніе разсужденія. По существу, впрочемъ, какъ увидимъ тотчасъ же ниже, Ансельмъ стоитъ на почвѣ плотиновскаго и августиновскаго понятія Божества и именно на это, не имъ открытое, а унаслѣдованное изъ августиновскаго богословія понятіе опираетъ свое доказательство бытія Бога; но внѣшняя форма веденія доказательства, особенно въ первомъ относящемся сюда сочиненіи, въ Proslogium, составляетъ своеобразіе Ансельма и заключаетъ въ себѣ оттѣнокъ пресловутаго софизма, въ силу котораго реальное существованіе Бога выводится изъ „одного только понятія“ Бога, т. е. изъ чего-то, въ чемъ это существованіе еще не дано и что даже прямо противопоставляется реальному бытію. Разсужденіе Ансельма именно начинается съ такого противопоставленія реальнаго бытія только представляемому и мыслимому содержанію: aliud est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse; такъ, художникъ, замыслившій написать картину, имѣетъ ее въ сознаніи, но не сознаетъ ее существующей, написавъ же картину, не только имѣетъ ее въ сознаніи, но и сознаетъ существующей (Proslogium, c. 2. S. Anselmi Cantuarensis Opera Omnia. Migne. Patrologia latina, t. 158, стр. 227). Само разсужденіе, какъ извѣстно, ведется слѣдующимъ образомъ. Богъ есть id, quo nihil majus cogitari potest; но это понятіе требуетъ, чтобы мыслимое въ немъ содержаніе вмѣстѣ съ тѣмъ было реально: ибо существующее in re больше того, что̀ есть только in intellectu, и слѣдовательно, абсолютно максимальное содержаніе, мыслимое существующимъ только въ сознаніи, не было бы максимальнымъ, что̀ противорѣчиво (ibid. c. 2, стр. 227—228). Не трудно обнаружить, конечно, что въ такой формѣ доказательство внутренне противорѣчиво. Въ самомъ дѣлѣ, одно изъ двухъ: либо въ отношеніи Бога имѣетъ силу различіе между только представляемымъ

чески предшествуетъ понятію „несовершеннаго“ (De consolatione philosophiae, III, cap. X). Мы не останавливаемся подробнѣе на этомъ доказательствѣ, такъ какъ еще встрѣтимся съ нимъ въ лицѣ Декарта.

и подлинно сущимъ бытіемъ (между esse in intellectu и intelligere rem esse), т. е. разсматриваемое содержаніе (id quo nihil majus cogitari potest) мыслимо, какъ только сознаваемое; въ такомъ случаѣ утвержденіе, что существующее in re бо́льше существующаго только въ сознаніи ложно: ибо съ самаго начала допущено, что представленіе Бога, какъ максимальнаго содержанія, во всей своей полнотѣ дано, какъ только представляемое; либо же это различіе между только представляемымъ и сущимъ содержаніемъ въ отношеніи Бога теряетъ свою силу, и тогда исходная посылка аргумента—обладаніе разсматриваемымъ содержаніемъ въ формѣ только представляемаго—ложна: „безумецъ", отрицающій существованіе Бога, не можетъ имѣть и гипотетическаго понятія Бога и, слѣдовательно, не можетъ быть на основаніи анализа этого понятія доведенъ до признанія существованія Бога. Первая посылка аргумента утверждаетъ: дано и, слѣдовательно, возможно гипотетическое понятіе Бога (Богъ, какъ только мыслимое содержаніе). Вторая посылка, напротивъ, утверждаетъ: только-гипотетическое понятіе Бога противорѣчиво, т. е. невозможно. Эта вторая посылка, взятая въ отдѣльности, сама по себѣ, очевидно, доказываетъ необходимое существованіе Бога. Но соединеніе обѣихъ посылокъ и силлогистическое выведеніе изъ нихъ необходимости существованія Бога невозможно, ибо содержаніе одной посылки противорѣчитъ содержанію другой. Сущность опроверженія онтологическаго аргумента у Канта можетъ быть сведена именно къ тому, что, признавъ первую посылку истинной, онъ показываетъ несовмѣстимость съ ней второй посылки и, тѣмъ самымъ, ложность послѣдней. Это опроверженіе формально безупречно [1]): разъ уже исходишь

---

[1]) Кстати сказать, нужно очень плохо знать исторію философіи, чтобы раздѣлять господствующій предразсудокъ, будто Кантъ впервые представилъ логически-отчетливую критику онтологическаго доказательства. Уже монахъ Гаунилонъ, отвѣчавшій Ансельму, близокъ къ „кантову" опроверженію онтологическаго аргумента, именно доказываетъ, что переходъ отъ содержанія понятія, какъ „только мыслимаго", къ реальности его объекта содержитъ μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Съ полной ясностью „кантова" аргументація была развита Гассенди противъ Декарта. Достаточно привести слѣдующія сужденія: „neque

изъ гипотетическаго понятія Бога, какъ „только мыслимаго“ содержанія, то противорѣчиво утверждать, что существованіе Бога есть „признакъ“ въ составѣ содержанія, взятаго въ такомъ смыслѣ. Однако, существо ошибки Ансельма заключено не во второй, а въ первой посылкѣ. Подлинный смыслъ второй посылки Ансельма заключается въ томъ, что безконечность бытія, какъ таковая, немыслима въ гипотетической формѣ понятія, т. е. какъ содержаніе, отдѣлимое отъ реальнаго бытія его предмета. Богъ пересталъ бы быть Богомъ, т. е. абсолютной безконечностью, если бы онъ вмѣщался въ сферу ограниченнаго бытія, могущаго быть и не быть, въ сферу только сознаваемаго—„da, hinter des Menschen alberner Stirn“. (Замѣтимъ кстати, что формулировка понятія Бога, какъ id quo nihil majus cogitari potest, представляетъ существенное логическое преимущество передъ формулировкой понятія Бога въ онтологическомъ доказательствѣ Декарта, какъ „наисовершеннѣйшаго существа“: ибо если связь между „высшей степенью совершенства“ и необходимымъ, т. е. неотмыслимымъ бытіемъ, шатка въ силу многозначности понятія совершенства, то связь между признакомъ абсолютнаго максимума, т. е. безконечности, и необходимымъ бытіемъ логически гораздо яснѣе). Отсюда, конечно, слѣдуетъ, что исходная посылка ансельмова силлогизма — допущеніе „только представляемаго“ Бога—содержитъ въ себѣ противорѣчіе и потому непригодна, въ качествѣ посылки, для умозаключенія. Существо онтологическаго доказательства при этомъ сохраняется, но форма умозаключенія, въ которой оно представлено у Ансельма, отвергается, какъ противорѣчивая.

---

in Deo, neque in ulla alia re existentia perfectio est, sed id, sine quo non sunt perfectiones“ (Descartes Oeuvres, ed. Adam et Tannery, VII, стр. 323, Objectiones quintae ad Medit. de prim. phil.); „existentiam non esse proprietatem, neque esse ullius determinati generis rerum“ (P. Gassendi, Disquisitio metaphysica, seu Dubitationes et instantiae adversus R. Cartesii Metaphysicam Index, въ Oeuvres de Descartes, VII, стр. 405). Ср. также посмертныя возраженія Локка противъ онтологическаго аргумента Декарта, по существу близкія къ кантовскимъ, въ Lord King, The life and letters of John Locke, London 1858, стр. 313 — 316, цит. у E. Grimm, Zur Geschichte des Erkenntnissproblems. Von Baco bis Hume, 1890, стр. 290—291.

Историческая справедливость требуетъ, однако, признанія, что эта неудачная форма разсужденія, подхваченная и сторонниками и противниками, повторенная Декартомъ и составляющая доселѣ излюбленный предметъ для насмѣшекъ и упражненія логическаго остроумія, совершенно не соотвѣтствуетъ существу мысли Ансельма. Ансельмъ былъ не „схоластическимъ“ умомъ, не безплоднымъ мастеромъ богословскихъ силлогизмовъ, какихъ мы много встрѣчаемъ среди позднѣйшихъ средневѣковыхъ авторовъ, а живымъ и глубокимъ религіознымъ мыслителемъ, опиравшимся на интуитивное понятіе Божества, унаслѣдованное отъ Августина и христіанскаго платонизма вообще [1]). Недостатки его разсужденія, неадэкватность послѣдняго самому замыслу доказательства, не могли отъ него ускользнуть. Тотчасъ же вслѣдъ за этимъ разсужденіемъ идетъ у него рядъ самоисправленій. Въ слѣдующей же главѣ Proslogium'а (гл. 3) онтологическое доказательство представлено въ существенно иной формѣ. А именно, то, что немыслимо не сущимъ, есть нѣчто бо̀льшее, чѣмъ-то, что мыслимо не сущимъ; поэтому абсолютно максимальное содержаніе, во изо̀ѣжаніе противорѣчія, должно мыслиться именно какъ то, что немыслимо не-сущимъ. Съ перваго взгляда трудно усмотрѣть, въ чемъ существенное отличіе этой формы доказательства отъ изложенной выше; въ дѣйствительности, однако, принципіальное различіе здѣсь въ томъ, что это разсужденіе совсѣмъ не исходитъ изъ понятія „только мыслимаго“ Бога, чтобы изъ него вывести необходимое существованіе Бога, а сразу утверждаетъ, что понятіе Бога, какъ абсолютнаго максимума, немыслимо иначе, какъ объемлющимъ въ себѣ реальное бытіе Бога. Отсюда естественно возникаетъ вопросъ, который ставитъ себѣ самъ Ансельмъ: какъ въ такомъ случаѣ „безумецъ“ могъ „сказать въ сердцѣ своемъ: нѣтъ Бога“, т. е. какъ возможно только гипотетическое понятіе Бога? На этотъ вопросъ

[1]) Для того, чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно прочитать его Monologium, въ которомъ развивается идея Божества, но еще не содержится пресловутое онтологическое доказательство (ср. собственное признаніе Ансельма въ предисловіи къ Monologium: „nihil potui invenisse me... dixisse, quod non catholicorum patrum, et maxime beati Augustini scriptis cohaereat“ Patr. lat. t. 158, стр. 143).

Ансельмъ отвѣчаетъ (ibid. гл. 4) различеніемъ между символическимъ и адэкватнымъ мышленіемъ (aliter enim cogitatur res, cum vox eam significans cogitatur, aliter, cum idipsum, quod res est, intelligitur): въ первомъ смыслѣ можно мыслить Бога несуществующимъ, во второмъ—нельзя; можно замыслить только гипотетическое понятіе Бога, но при попыткѣ осуществить его тотчасъ же обнаруживается его несостоятельность. Поэтому и аналогія съ художникомъ, воображающимъ картину, которую онъ напишетъ, и художникомъ, созерцающимъ уже написанную картину, въ строгомъ смыслѣ здѣсь совсѣмъ не примѣнима: ибо Бога именно и нельзя только „вообразить", какъ это можно сдѣлать въ отношеніи частнаго предмета, напр. картины. И аналогія имѣетъ здѣсь значеніе только для разъясненія самого понятія воображаемаго представленія, а отнюдь не должна браться, какъ полная аналогія (Liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente, гл. 8, Migne, ibid. стр. 257). На основаніи этихъ указаній уясняется и подлинный смыслъ того, что хотѣлъ сказать Ансельмъ въ своей первой формулировкѣ онтологическаго доказательства: эта формулировка имѣетъ для него значеніе не силлогизма, въ которомъ изъ гипотетическаго допущеннаго понятія Бога выводится его существованіе; напротивъ, исходная точка его (содержаніе понятія Бога, взятое гипотетически, внѣ отношенія къ существованію Бога) должна служить лишь психологически-дидактическимъ подходомъ къ основной мысли аргумента, доказывающей невозможность, т. е. противорѣчивость этого гипотетическаго понятія Бога. Съ полной ясностью это подлинное и по существу правильное строеніе онтологическаго доказательства развивается Ансельмомъ въ Liber apologeticus contra Gaunilonem. Здѣсь уже нѣтъ вообще рѣчи о какомъ-либо количественномъ или качественномъ сравненіи „реальнаго" и „воображаемаго" Бога, а необходимость бытія Бога непосредственно выводится изъ понятія id quo majus cogitari nequit. Это вполнѣ безупречное и глубокое разсужденіе ведется слѣдующимъ образомъ. То, больше чего ничто немыслимо, должно мыслиться безначальнымъ (sine initio). Но все, что мыслимо сущимъ и не сущимъ, мыслится сущимъ черезъ возникновеніе, т. е.

имѣющимъ начало. Слѣдовательно абсолютный максимумъ не можетъ мыслиться способнымъ быть и не быть, т. е. необходимо мыслится сущимъ (гл. I, стр. 249). Вообразить Бога могущимъ быть и не быть, значитъ вообразить его имѣющимъ начало и конецъ, что противорѣчитъ его понятію (ib. гл. 3, стр. 252). Особенную выпуклость этотъ аргументъ пріобрѣтаетъ, когда въ основу его кладется понятіе Бога, какъ абсолютнаго единства или „цѣлаго" (totum). Не только отдѣльное явленіе, которое можетъ гдѣ-либо или когда-либо не быть, мыслимо несуществующимъ (ибо если оно сегодня есть, а вчера не было, то его вчерашнее небытіе даетъ мнѣ возможность вообразить его не существующимъ и сегодня), но и то, что̀ существуетъ всегда и вездѣ, но лишь по частямъ, также мыслимо несуществующимъ. Ибо каждая часть не есть тамъ и тогда, гдѣ и когда есть другая, и потому каждая въ отдѣльности, а слѣдовательно и всѣ вмѣстѣ, мыслимы несуществующими. Но абсолютный максимумъ долженъ быть, какъ таковой, т. е. какъ цѣлое, вездѣ и всегда—иначе онъ былъ бы только частью, т. е. не былъ бы абсолютнымъ максимумомъ. Но если онъ вездѣ есть, какъ цѣлое, т. е. нигдѣ и никогда не отсутствуетъ никакая его часть, то понятіе отсутствія или несуществованія къ нему вообще не примѣнимо (ibid., гл. I, стр. 250). Истинный смыслъ онтологическаго доказательства выступаетъ здѣсь съ полной и неопровержимой убѣдительностью: вдумываясь въ то, что мы мыслимъ въ понятіи абсолютнаго, мы съ непосредственной самоочевидностью убѣждаемся, что въ отношеніи его всякое отрицаніе или сомнѣніе просто неосуществимо, лишено смысла, т. е. что ему присуще необходимое бытіе.

7.

Отъ Ансельма принято обыкновенно сразу перескакивать къ Декарту, какъ будто развитіе философской мысли въ теченіе полъ-тысячелѣтія, отдѣляющаго этихъ мыслителей, прошло для исторіи онтологическаго доказательства совершенно безслѣдно. Мы оставляемъ здѣсь въ сторонѣ обсужденіе онтологическаго доказательства въ средневѣковой философіи, такъ какъ оно не имѣетъ большого интереса въ

систематическомъ отношеніи [1]). Но въ этомъ промежуткѣ мы должны остановиться, по крайней мѣрѣ, на одномъ мыслителѣ, который является истиннымъ возродителемъ античной философской мысли и вмѣстѣ съ тѣмъ—или, вѣрнѣе, тѣмъ самымъ—истиннымъ родоначальникомъ новой философіи: мы разумѣемъ геніальнаго Николая Кузанскаго. „Онтологическое доказательство“ бытія Бога у Николая Кузанскаго слито съ глубочайшими основами его великаго философскаго построенія, и потому выступаетъ сразу же, съ одной стороны, съ полной, окончательной ясностью, и съ другой стороны, со всей философской значительностью, ему присущей.

Основной мыслью всей философской системы Кузанскаго—мыслью, которую онъ съ разныхъ сторонъ и въ различной связи освѣщаетъ во всѣхъ своихъ произведеніяхъ—является ученіе, что абсолютное бытіе, Богъ, съ одной стороны, превосходитъ всякое человѣческое понятіе и въ этомъ смыслѣ непознаваемо, и, съ другой стороны, непосредственно самоочевидно во всей этой своей недоступности, въ качествѣ бытія или внутренняго свѣта, въ силу котораго только и возможно человѣческое познаніе. Богъ, какъ абсолютный максимумъ и абсолютное единство, лежитъ за предѣлами знанія, которое состоитъ въ сравненіи и, слѣдовательно,

[1]) Отмѣтимъ лишь коротко позицію Ѳомы Аквинскаго. Здѣсь, какъ и вообще, Ѳома выступаетъ, въ качествѣ „мастера компромисса“—надо признать, совершенно безпринципнаго и потому противорѣчиваго. Ѳома признаетъ, что въ Богѣ „сущность и существованіе есть одно и то же“ („in Deo idem est esse et essentia“, Summa de veritate cathol. fidei contra errores gentilium, L. I, c. 22), и что если бы Его сущность была намъ ясна, мы имѣли бы право отъ нея умозаключать къ Его бытію (ib. c. 11). Но такъ какъ эта сущность непосредственно намъ недоступна, то и умозаключеніе это для насъ недостовѣрно (ib.). Въ силу этого бытіе Бога, будучи самоочевиднымъ само по себѣ, для насъ непосредственно недостовѣрно („Cum Deus sit suum esse, et quidnam sit nos lateat, haec propositio, Deus est, per se nota secundum seest, licet non quoad nos“ Summa theologiae, P. I, qu. 2, art. 1, Conclusio). Поэтому, мысля Бога, мы утверждаемъ его бытіе только in apprehensione intellectus, а не in rerum natura. Разъяснять противорѣчивость этого разсужденія значило бы, думается намъ, оскорблять читателя. Какая пропасть отдѣляетъ этотъ туманъ даже отъ логически несовершенныхъ соображеній Ансельма!

предполагаетъ ограниченность и различіе. Но эта дѣятельность познанія сама руководится, какъ своимъ идеаломъ, тѣмъ, что лежитъ безусловно за ея предѣлами. Въ лицѣ „docta ignorantia“, т. е. въ сознаніи ограниченности и несовершенства нашего знанія, мы обладаемъ запредѣльнымъ знанію абсолютнымъ, мы „черезъ посредство недостиженія, достигаемъ недостижимаго“ (attingitur inattingibiliter inattingibile, Idiota fo. 75b. Мы цитируемъ всюду по парижскому изданію 1514). „Превосходящее разумъ человѣкъ вѣдаетъ, какъ превосходящее“ (De berillo, fo. 184b.). Это пониманіе абсолютнаго или Божества, какъ выходящаго за предѣлы знанія непосредственно очевиднаго условія самого знанія, опирается, слѣдовательно, на допущеніе непосредственной данности и укорененности Божества въ мысли, на признаніи за нимъ той абсолютной формы самоочевидности, въ отношеніи которой сомнѣніе и отрицаніе лишено смысла. Такъ какъ бытіе есть условіе знанія о сущемъ (ибо предметъ существуетъ независимо отъ его познанности), то само бытіе, будучи, какъ таковое, въ обычномъ смыслѣ непознаваемымъ, вмѣстѣ съ тѣмъ должно предстоять намъ въ особомъ актѣ непосредственнаго умственнаго созерцанія его (Compendium c. 1, fo. 169a) Въ этой связи Николай Кузанскій въ разныхъ формахъ развиваетъ онтологическое доказательство бытія Бога, т. е. уясняетъ изъ понятія Бога Его абсолютную неотмыслимость. Прежде всего, „максимумъ есть абсолютная необходимость“. Все конечное и ограниченное имѣетъ необходимо за своими предѣлами что-либо, отъ чего оно беретъ начало и ограниченіе. И такъ такъ въ этомъ направленіи нельзя итти до безконечности, то мы должны допустить абсолютно величайшее. Но это абсолютно величайшее существуетъ необходимо: ибо возможность не быть означаетъ возможность быть замѣненнымъ чѣмъ-либо инымъ; то же, что̀ не имѣетъ предѣловъ, не имѣетъ ничего внѣ себя, не можетъ быть ничѣмъ замѣнено, и есть основа возможной замѣны одного конечнаго другимъ; поэтому къ нему непримѣнимо отрицаніе, и оно существуетъ необходимо, какъ условіе бытія всего конечнаго (De docta ignorantia, I, c.6 f.3a).

Однако, не это доказательство необходимости абсолютнаго максимума, съ которымъ мы уже встрѣтились у Ансельма

и которое позднѣе было болѣе обстоятельно развито Декартомъ и Мальбраншемъ, образуетъ центральную мысль уясненія самоочевидности Божества у Кузанскаго. Въ дальнѣйшихъ его произведеніяхъ мы встрѣчаемъ иную, болѣе глубокую, болѣе захватывающую самый корень разсматриваемаго понятія постановку онтологическаго доказательства. Николай Кузанскій уясняетъ понятіе абсолютно-самодостовѣрнаго бытія Бога изъ понятія Бога, какъ абсолютнаго единства, т. е. какъ послѣдней основы всего мыслимаго вообще; онъ доказываетъ, что въ основѣ всякаго познанія и познаваемаго конечнаго бытія лежитъ это абсолютное единство, какъ нѣчто логически имъ предшествующее и обусловливающее ихъ возможность; въ силу этого— выражаясь современнымъ языкомъ — трансцендентальнаго характера этой основы знанія и бытія, она сама не можетъ фигурировать въ роли объекта знанія, и именно поэтому въ отношеніи къ ней лишено смысла сомнѣніе и отрицаніе, возможность которыхъ обусловлена примѣненіемъ категорій производнаго, объектнаго бытія. Этотъ характеръ бытія абсолютнаго можетъ быть уясненъ съ двухъ сторонъ: съ точки зрѣнія возможности познанія, и съ точки зрѣнія возможности бытія. Съ первой точки зрѣнія, Кузанскій доказываетъ, что Богъ, какъ абсолютное единство, есть условіе всѣхъ категорій, допускаемыхъ въ знаніи и предполагаемыхъ въ самихъ вопросахъ. Поэтому „невозможенъ никакой вопросъ, который не предполагалъ бы уже этого абсолютнаго единства. Вѣдь вопросъ—есть ли что-либо? уже предполагаетъ само существованіе (entitas), вопросъ: каково оно?—само качественное содержаніе (quidditas), вопросъ: почему что-либо есть?—саму причину, вопросъ: для чего? — саму цѣль. Но то, что предполагается во всякомъ сомнѣніи, необходимо должно быть абсолютно достовѣрнымъ. Поэтому абсолютное единство, какъ бытіе всего сущаго, содержаніе всѣхъ содержаній, причина всѣхъ причинъ и цѣль всѣхъ цѣлей, не можетъ быть подвергнуто никакому сомнѣнію“ (De conjecturis I, гл. 7. Opera, fo.43b. Ср. Idiota. II, fo.78b.). Иначе то же можетъ быть уяснено слѣдующимъ образомъ. Всякій вопросъ означаетъ требованіе выбора между разными возможными опредѣленіями и, слѣдовательно, предпо-

лагаетъ наличность этихъ опредѣленій. Но въ богословіи — въ ученіи объ абсолютномъ или высшемъ единствѣ — рѣчь идетъ именно о томъ, что лежитъ въ основѣ этого многообразія; абсолютное, въ качествѣ единства, т. е. въ качествѣ основы всѣхъ опредѣленій, есть условіе возможности выбора между ними и тѣмъ самымъ стоитъ по ту сторону самого выбора или вопроса. Поэтому, „если то, что лежитъ въ основѣ всякаго вопроса, есть въ богословіи отвѣтъ на вопросъ, то о Богѣ невозможенъ никакой подлинный вопросъ, такъ какъ отвѣтъ совпадаетъ съ самимъ вопросомъ“ (Idiotae de Sapientia, liber II, Op. fo. 78 b.) [1]).

Если мы обратимся къ другой сторонѣ проблемы, къ понятію Бога, какъ условія бытія, то мы въ иной, соотносительной формѣ, будемъ имѣть то же понятіе абсолютной необходимости. Въ самомъ дѣлѣ, то бытіе, о которомъ можно поставить вопросъ, есть ли оно, или нѣтъ, предполагаетъ возможность быть или не быть. Но сама эта возможность, какъ условіе бытія и небытія — можетъ ли она не быть? Очевидно, самый вопросъ здѣсь безсмысленъ. Если мы поймемъ, что Богъ есть не внѣшній объектъ дѣйствительности, а бытіе, какъ сущая возможность всякой мыслимой дѣйствительности, всего сущаго и не сущаго, то мы непосредственно изъ этого понятія усмотримъ абсолютную необходимость бытія Бога (эту „сущую возможность“ Кузанскій называетъ созданнымъ имъ техническимъ терминомъ „possest“; см. діалогъ de possest; въ позднѣйшемъ своемъ произведеніи de apice theoriae онъ, впрочемъ, отказывается отъ этой искусственной терминологіи, употребляя вмѣсто него названіе posse ipsum) [2]). Какъ можно спрашивать, существуетъ ли сама возможность, если самъ вопросъ предполагаетъ возможность быть или не быть и, слѣдовательно,

---

[1]) Ср. de conjecturis I, 7 (fo. 43 b.). Ср. также въ діалогѣ de non aliud, впервые напечатанномъ въ книгѣ Uebinger, Die Gotteslehre des Nic. Cusanus. 1888, стр. 156 (гл. 5).

[2]) Въ этомъ измѣненіи терминологіи, вызванномъ, какъ объясняетъ авторъ, общимъ убѣжденіемъ его позднѣйшихъ лѣтъ, что истина проста и можетъ быть просто выражена, не содержится, однако, никакого измѣненія содержанія самого міровоззрѣнія Кузанскаго, какъ то совершенно неосновательно утверждаетъ Uebinger въ цитированной выше книгѣ.

немыслимъ внѣ бытія самой возможности? (De apice theoriae, Op.I, fo.220ab). Или какъ можетъ сама возможность не быть, когда „не быть“ значитъ именно находиться въ состояніи возможности, т. е. когда бытіе и небытіе одинаково находятся въ лонѣ самой возможности и только такъ и мыслимы? (De possest, Op., fo.177b — 178a) [1]). Еще иначе: отрицаніе бытія, отрицая бытіе, должно вѣдь опираться на само понятіе бытія, отрицаемое въ примѣненіи къ данному содержанію; т. е. оно не только отрицаетъ, но и предполагаетъ бытіе. Мы должны, слѣдовательно, различать два рода бытія: бытіе, доступное отрицанію — частное, ограниченное бытіе, которое можетъ быть и не быть— и бытіе, предшествующее отрицанію, какъ условіе возможности самого отрицанія — бытіе, какъ таковое, или абсолютное бытіе. Міру, какъ совокупности сотворенныхъ вещей, каждая изъ которыхъ могла бы быть и не быть, принадлежитъ лишь такое производное бытіе; будучи доступнымъ отрицанію, оно тѣмъ самымъ производно отъ отрицанія: оно есть то, что существуетъ въ смыслѣ того, что противоположно несуществующему; но такъ какъ отрицаніе предполагаетъ понятіе бытія (такъ какъ смыслъ его состоитъ въ отрицаніи примѣнимости самого бытія къ данному содержанію), то бытіе, доступное отрицанію, не есть само бытіе или подлинное бытіе; лишь Богъ есть это подлинное, абсолютное бытіе, которое мыслится и признается въ самомъ отрицаніи, и это бытіе уже не можетъ болѣе отрицаться. „Его бытіе есть, слѣдовательно, бытіе всего, что есть или что какимъ-либо образомъ можетъ быть“ (De possest, Op. I, fo. 182b). Такимъ образомъ, Богъ, какъ ipsa rerum entitas (doct. ignor. I, 8), какъ principium ipsius posse fieri (de venatione sapientiae, гл. 38), какъ форма бытія, какъ такового (de dato patris luminum, гл. 2), есть то бытіе, которое, предшествуя всякому познанію и познанному бытію, недопускаетъ о себѣ вопроса, и которое поэтому достаточно

[1]) Мы видимъ здѣсь, что Николай Кузанскій предвосхитилъ (и выразилъ въ простой и ясной формѣ) то, по существу, онтологическое доказательство бытія Бога, которое Кантъ развилъ въ „Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ и отъ котораго Кантъ позднѣе отказался безъ всякаго къ тому основанія.

разъ понять, чтобы усмотрѣть логическую непримѣнимость къ нему отрицанія и сомнѣнія.

8.

Мы переходимъ теперь къ Декарту, и начиная съ него—къ судьбѣ онтологическаго доказательства въ періодѣ, который принято преимущественно разумѣть подъ исторіей новой философіи. Намъ нѣтъ надобности останавливаться на томъ, что обычно зовется „онтологическимъ доказательствомъ“ у Декарта, именно на извѣстномъ разсужденіи, выводящемъ бытіе Бога изъ его понятія какъ „совершеннѣйшаго существа“ (въ 5 мъ „метафизическомъ размышленіи“ и въ Principia philosophiae, I, 14—16). Оно есть только повтореніе—и притомъ ухудшенное повтореніе—ансельмовой формы онтологическаго доказательства: переходъ отъ гипотетически допущеннаго понятія совершеннѣйшаго существа къ необходимости его бытія, черезъ посылку, что бытіе есть одно изъ совершенствъ, логически страдаетъ всѣми недостатками, присущими переходу къ бытію отъ понятія id quo majus cogitari nequit (черезъ посылку, что сущій Богъ бо́льше представляемаго) — съ тою только разницей, что Декартова меньшая посылка еще гораздо болѣе спорна, чѣмъ ансельмова. Но у Декарта, помимо этого онтологическаго доказательства, имѣются, во-первыхъ, еще иныя раціональныя—а слѣдовательно онтологическія—доказательства бытія Бога, и во-вторыхъ, его знаменитое сужденіе cogito ergo sum, которое тоже есть онтологическое доказательство. На томъ и другомъ мы должны остановиться; и притомъ, слѣдуя логическому ходу мыслей самого Декарта, мы должны начать съ послѣдняго.

Декартъ — одинъ изъ самыхъ яркихъ представителей гносеологическаго индивидуализма [1]) и дуализма. Сознаніе онъ мыслитъ, какъ замкнутый кругъ психической жизни отдѣльной личности, за предѣлами котораго стоитъ познаваемый объективный міръ. Гносеологическій дуализмъ, кото-

[1]) О гносеологическомъ индивидуализмѣ см. носящее это заглавіе приложеніе къ „Обоснованію интуитивизма“ Н. О. Лосскаго, 2 изд., стр. 349 и сл.

рый былъ отчасти развитъ уже Аристотелемъ, и, кромѣ того, есть принадлежность всѣхъ популярныхъ теорій знанія (въ древней философіи — стоицизма, эпикуреизма и скептицизма) и который, исходя изъ этихъ двухъ источниковъ, пріобрѣлъ особенное распространеніе въ эпоху возрожденія въ связи съ сенсуалистически-натуралистическими идеями, усиленъ у Декарта явленіемъ новой эпохи — глубокимъ индивидуализмомъ, живымъ и сильнымъ сознаніемъ личности, какъ особаго, внутренняго міра душевной жизни. Это сознаніе было уже у „перваго современнаго человѣка“ (выраженіе Гарнака) [1])—у бл. Августина; но у него оно сочеталось и въ корнѣ же умѣрялось универсалистической тенденціей его христіанско-платоническаго міросозерцанія. У Декарта этотъ индивидуализмъ впервые положенъ въ основу всей гносеологіи и использованъ гносеологически не только въ скептически-отрицательныхъ своихъ выводахъ (что не разъ бывало и до Декарта въ исторіи новой философіи), но и какъ положительное начало. Впервые Декартомъ утверждено, въ качествѣ начала и исходной точки всякаго знанія, самоочевидная достовѣрность личной внутренней жизни (у Августина это есть тоже исходная точка, но она не выдѣляется такъ ярко, ибо тотчасъ же преодолѣвается усмотрѣніемъ самоочевидности абсолютной, сверхсубъективной истины). Этимъ опредѣляется историческое и систематическое значеніе его cogito ergo sum. Пусть всякое знаніе, какъ знаніе объекта, подвержено сомнѣнію, ибо всякій объектъ стоитъ по ту сторону сознанія и потому не данъ съ непосредственной достовѣрностью; но самый фактъ сознанія, какъ непосредственное переживаніе сознающей личности, не можетъ быть подверженъ сомнѣнію. Здѣсь, такимъ образомъ, въ лицѣ самого факта мысли, найдено такое содержаніе, къ которому уже неприложимо различіе между „субъективной мыслимостью“ и объективнымъ бытіемъ. Мысль необходимо сознаетъ себя сущей, и мысль, какъ „только мыслимое“, есть внутреннее противорѣчіе. Это есть, какъ указано, типичное онтологическое доказательство—точнѣе говоря, не „доказательство“, а непосредственное усмотрѣніе само-

[1]) Lehrbuch der Dogmengeschichte, III, 3 изд. 1897, стр. 100

очевидной связи бытія и мыслимости, существованія и сущности въ примѣненіи къ понятію cogitatio (извѣстно, что Декартъ неоднократно и настойчиво указывалъ на непосредственность знанія, выраженнаго въ этой формулѣ) [1]).

Если бы Декартъ не былъ ослѣпленъ своимъ гносеологическимъ индивидуализмомъ, то ему не трудно было бы усмотрѣть, подобно Августину и Николаю Кузанскому, что „мысль“, самоочевидное бытіе которой онъ обнаружилъ, есть совсѣмъ не „мое индивидуальное сознаніе“, и что то, что̀ дѣлаетъ ее „моей мыслью“, или моимъ индивидуальнымъ, эмпирическимъ сознаніемъ, совсѣмъ не принадлежитъ къ ея понятію, а есть особое содержаніе, которое эта мысль мыслитъ и которое не болѣе и не менѣе достовѣрно, чѣмъ всякое иное ея содержаніе. Тогда онъ былъ бы избавленъ отъ необходимости насильственнымъ и сложнымъ способомъ вырываться изъ тисковъ субъективнаго идеализма. Но не будемъ несправедливы. Универсалистическое сознаніе платоническаго реализма, сознаніе непосредственности и гносеологической первичности идеальнаго всеединства — послѣднимъ великимъ и оригинальнымъ представителемъ котораго до эпохи Декарта былъ Николай Кузанскій,—было въ эту эпоху давно забыто [2]); и переходъ отъ натурализма и опредѣленнаго имъ гносеологическаго дуализма къ усмотрѣнію самоочевидности и первичности абсолютнаго всеединства былъ, очевидно, невозможенъ иначе, чѣмъ черезъ психологистическій индивидуализмъ. Надо было усмотрѣть непосредственность идеальнаго сперва въ узкой и затемненной сферѣ психической жизни личности, чтобы дойти до сознанія абсолютнаго бытія, какъ такового: къ познанію Бога путь лежалъ черезъ самопознаніе.

---

[1]) Напр. въ Secundae Responsiones (Oeuvres éd. Adam et Tannery, т. VII, стр. 140): это знаніе не есть силлогизмъ, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit.

[2]) Декартъ зналъ имя и, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыя ученія Кузанскаго, какъ это видно изъ его письма къ Chanut (Correspondance de Descartes, éd. Adam et Tannery, т. V, стр. 51), гдѣ „кардиналъ Николай Кузанскій“ упоминается въ связи съ ученіемъ о безконечности вселенной. Но онъ зналъ его, вѣроятно, лишь по наслышкѣ, и, во всякомъ случаѣ, врядъ ли можно говорить о какомъ-либо вліяніи Кузанскаго на Декарта.

Тѣмъ болѣе интересна та замѣчательная по глубинѣ прозрѣній интуиція, въ силу которой Декартъ, наперекоръ всѣмъ собственнымъ своимъ предпосылкамъ, совершаетъ этотъ переходъ. Уже въ ученіи о самодостовѣрности ясныхъ и отчетливыхъ идей, и вообще въ мысли о независимости самого знанія отъ субъективнаго процесса его сознаванія [1]), въ сущности, пробивается брешь въ субъективномъ идеализмѣ, но лишь какъ бы безсознательно, внѣ всякаго отношенія къ исходной точкѣ. Сознательно этотъ переходъ осуществляется лишь въ томъ доказательствѣ бытія Бога, которое обычно противопоставляется онтологическому подъ именемъ „антропологическаго". Въ этомъ доказательствѣ содержится, собственно, два разнородныхъ и весьма различныхъ по цѣнности ряда мыслей. Переходъ отъ ограниченнаго человѣческаго бытія къ безграничности бытія Бога обосновывается у Декарта, съ одной стороны, натуралистически, черезъ доказательство, что наше я, какъ зависимая, несамостоятельная реальность, должно имѣть свою причину внѣ себя и что этой причиной, въ послѣднемъ счетѣ, можетъ быть только Богъ, — и съ другой стороны, чисто логически, черезъ уясненіе логической производности понятія ограниченнаго бытія отъ понятія бытія безконечнаго. Только это второе доказательство насъ здѣсь интересуетъ. Въ этомъ разсужденіи Декартъ возвышается до точки зрѣнія, которая прямо противоположна его гносеологическому индивидуализму.

Формально, съ своей внѣшней стороны, и это разсужденіе ведется въ рамкахъ гносеологическаго индивидуализма и потому исходитъ изъ натуралистической постановки вопроса. Дѣло идетъ объ отысканіи „причины" идеи безконечной субстанціи въ „моемъ сознаніи", причемъ доказывается, что причиной этой идеи можетъ быть только самъ Богъ. Но въ этой связи Декартъ развиваетъ мысль о логическомъ первенствѣ безконечнаго надъ конечнымъ. Я сознаю въ безконечной субстанціи больше бытія, больше положительной реальности, чѣмъ въ конечной, „и, слѣдовательно, воспріятіе

[1]) Соотвѣтствующія мѣста изъ Декарта собраны и отчасти цитированы у Cassirer'a, Das Erkenntnissproblem, 1906, т. I, стр. 394—395.

безконечнаго, т. е. Бога, нѣкоторымъ образомъ (quodammodo) болѣе первично во мнѣ, чѣмъ воспріятіе конечнаго, т. е. меня самого" (Meditationes, 3-ье размышл., Oeuvres VII, стр. 45). Ибо иначе я не сознавалъ бы себя ограниченнымъ, не чувствовалъ въ себѣ никакого недостатка или неполноты (ib. стр. 45—46). Понятіе безконечнаго первѣе понятія конечнаго уже потому, что чистое понятіе бытія или того, что есть (внѣ отношенія къ предикату конечности или безконечности) равнозначно именно безконечному бытію, тогда какъ понятіе конечнаго бытія получается черезъ нѣкоторое ограниченіе этого общаго понятія бытія (Correspondance V, стр. 356, письмо къ Clerselier). Въ нашемъ языкѣ „безконечное" производно отъ отрицанія конечнаго; логически, однако, дѣло обстоитъ какъ разъ наоборотъ. Подлинное, адэкватное смыслу понятія обозначеніе для безконечнаго есть не слово „безконечное", образованное черезъ отрицаніе отрицательнаго же (т. е. производнаго отъ безконечности) понятія конечнаго, а „ens amplissimum". (Corresp. III, стр. 427. Ср. Quintae Responsiones, Oeuvres, VII, стр. 365). Можно было бы возразить, что подъ безконечностью мы разумѣемъ лишь присущую нашему сознанію способность къ безграничному расширенію; но эта способность, или эта потенціальная безконечность (indefinitum) не тождественна съ сознаваемой актуальной безконечностью Бога, ибо производна отъ нея и, въ качествѣ незавершенности, есть именно признакъ несовершеннаго существа. Но сознавая себя ограниченнымъ, неполнымъ существомъ, я тѣмъ самымъ (simul) постигаю бытіе недостающей мнѣ актуальной безконечности (3-ье размышл., Oeuvres, VII, стр. 47 и 51; ср. Principia philos. I, 26—27, Correspond. т. V, стр. 356 и тамъ же, стр. 51—письмо къ Chanut) [1]. На это нельзя также возразить, что человѣческое сознаніе, будучи ограниченнымъ, не въ силахъ постичь безграничнаго.

[1]) Понятіе актуальной безконечности, какъ условія возможности безконечности потенціальной, — понятіе, въ наше время утвержденное Георгомъ Кантором, было, такимъ образомъ, хорошо извѣстно уже Декарту. Еще до него оно было съ полной ясностью формулировано Джордано Бруно, De l'infinito universo et mondi; Opere italiane ed. Lagarde 1888, стр. 322. Источникомъ ученія Бруно является здѣсь, какъ и всюду—тотъ же Николай Кузанскій.

Ибо если мы не можемъ ясно познать всю полноту содержанія безграничнаго бытія, то мы все же имѣемъ представленіе о самой безконечности; хотя мы не видимъ всего, что есть въ безконечности и въ этомъ смыслѣ наша идея о ней смутна, но все же эта идея есть идея самой безконечности, а не части ея—подобно тому, какъ человѣкъ, несвѣдущій въ геометріи, въ понятіи треугольника мыслитъ все же весь треугольникъ въ цѣломъ, а не частную его сторону, хотя полнота геометрическаго содержанія, присущая этому понятію, отъ него ускользаетъ (Medit. tertia, Oeuvres, т. VII, стр. 46, Primae Responsiones, ibid., стр. 113—114, Quintae Respons., ibid., стр. 365, 367—368). Итакъ, въ силу этихъ соображеній, ясно, что первое, непосредственно намъ данное, есть не „наше сознаніе", а идея безконечнаго бытія. Декартъ не дѣлаетъ отсюда естественнаго заключенія, что этимъ дано единственное подлинное онтологическое доказательство бытія Бога, и что „cogito ergo sum", въ сущности, должно было бы, послѣ этихъ разъясненій, быть передѣлано въ „Cogito ergo est ens infinitum". Но онъ по существу весьма близокъ къ этому выводу, и именно въ этой связи его вышеизложенное онтологическое доказательство пріобрѣтаетъ новый смыслъ. Прежде всего, изъ уясненія Бога, какъ первопричины всякаго ограниченнаго бытія, вытекаетъ понятіе Бога, какъ ens a se (Med. Tert., Oeuvres, VII, стр. 49—50) или какъ causa sui (Prim. Resp., Oeuvres, VII, стр. 108 и сл., Quart. Resp., ibid. стр. 231 и сл.). Затѣмъ, что особенно интересно, онтологическое понятіе Бога („Deus est suum esse", Quintae Respons., Oeuvres VII, стр. 383, ср. Corresp. III, стр. 433) ставится въ прямую связь съ понятіемъ Бога, какъ безконечнаго существа: „Обращая вниманіе на безмѣрную и необъятную мощность (potentia), которая содержится въ идеѣ Бога, мы сознаемъ ее столь все превосходящей (exsuperantem), что съ ясностью видимъ, что причина этого бытія не можетъ лежать ни въ чемъ, кромѣ самой этой идеи" (Prim. resp. Oeuvres, VII, стр. 110). Богъ обозначается, какъ causa sui, потому что онъ есть „неисчерпаемая мощность" (inexhausta potentia), которая именно въ силу этого не нуждается для бытія ни въ чемъ, кромѣ своей „безмѣрной сущности" (essentiae immensitas) (Prim. resp. Oeuvres VII, стр. 109,

quart. resp., ib. стр. 236). Нельзя сказать, чтобы эти соображенія были безупречно ясными. Декартъ борется здѣсь съ новой и какъ бы инородной ему мыслью, которою онъ не въ силахъ до конца овладѣть. Но то, на что онъ здѣсь намекаетъ, можетъ быть легко раскрыто: это есть именно мысль о самоочевидности безконечности,—та форма онтологическаго доказательства, съ которой мы уже встрѣтились у Ансельма и Николая Кузанскаго, и которая сводится къ тому, что къ безконечности непримѣнимо само понятіе небытія и, тѣмъ самымъ, все различіе между „чистой мыслимостью“ и „реальнымъ существованіемъ“.

9.

Мысль, предносившаяся Декарту, была съ полной ясностью высказана и положена въ основу цѣлой философской системы Мальбраншемъ. Значеніе Мальбранша въ исторіи гносеологическихъ идей остается еще недостаточно оцѣненнымъ. Сущность этого значенія для насъ состоитъ въ томъ, что Мальбраншъ, черезъ рецепцію платонизма (черезъ посредство бл. Августина), принципіально преодолѣваетъ гносеологическій индивидуализмъ и психологизмъ. Современный антипсихологизмъ можетъ найти существо своихъ мыслей съ популярной ясностью выраженнымъ у этого глубокаго мыслителя и блестящаго писателя. Мальбраншъ исходитъ изъ обычнаго гносеологическаго дуализма: „воспріятіямъ“, какъ процессамъ или состояніямъ нашей души (perceptions=sentiments de l'âme), онъ противопоставляетъ объективное бытіе внѣшняго міра, какъ то, что находится внѣ сознанія и потому намъ недоступно. Но между воспріятіями и объективными вещами онъ знаетъ нѣчто третье—идеи, которыя онъ строго отличаетъ отъ воспріятій. Все, что мы воспринимаемъ, есть въ насъ, какъ наше душевное состояніе; все это мы чувствуемъ и сознаемъ, но не знаемъ; напротивъ, все, что мы знаемъ, мы знаемъ черезъ идеи и знаемъ, какъ нѣчто отличное отъ нашего душевнаго состоянія. Идеи, будучи общими, не могутъ быть простыми модификаціями единичнаго существа—нашей души; вѣчное, общее, всѣми усматриваемое содержаніе, напр. геометрической

теоремы, не можетъ укладываться въ составъ временной и частной реальности моей души (Recherche de la vérité, L. 3, 2 partie; Eclaircissement X; Entretiens sur la métaphysique et la morale, I—III; Reponse à Mr. Arnauld, гл. 5 — 12, Réponse à M. Régis, ch. II, 10 и въ др. мѣстахъ). Что же такое есть этотъ третій родъ бытія, несовпадающій ни съ субъективными состояніями моей души, ни съ реальностью внѣшнихъ объектовъ? Это для Мальбранша есть, какъ извѣстно, бытіе Бога, бытіе безконечнаго умопостигаемаго міра, въ которомъ мы познаемъ всѣ вещи и который намъ непосредственно очевиденъ или находится въ непосредственномъ единеніи съ нашей душой, выходя, однако, за предѣлы ограниченнаго индивидуальнаго сознанія. Аргументація, развиваемая при этомъ Мальбраншемъ, замѣчательна по своей простотѣ и глубинѣ. Съ необыкновенной ясностью онъ показываетъ, прежде всего, что во всякомъ общемъ содержаніи заключена идея безконечности, ибо логическая всеобщность—внѣ которой нѣтъ знанія—равносильна примѣнимости ко всѣмъ случаямъ, т. е. къ безконечному числу частныхъ содержаній, и что эта безконечность должна быть дана сразу, какъ таковая, а не можетъ проистекать изъ суммированія неопредѣленнаго множества частныхъ случаевъ (Entretiens I, 9, II, 9—10, Recherche de la vérité, L. III, 2 part., ch. 6). Но безконечное по самому понятію своему не вмѣстимо въ конечное, а такъ какъ душа и всѣ ея представленія (въ смыслѣ душевныхъ состояній) конечны, то очевидно, что наше сознаніе непосредственно пріобщено безконечному бытію, выходящему за его предѣлы, и что только черезъ пріобщенность къ этому безконечному бытію мы имѣемъ знаніе (Recherche de la vérité, L. III, I part. ch. 2; L. III, 2, part., ch. 6., и въ особенности Réponse à Arnauld, ch. VIII, содержащая выдержку изъ Meditations Chrétiennes, I). И въ этой связи Мальбраншъ съ безупречной ясностью развиваетъ онтологическое доказательство бытія Бога. Такъ какъ безконечное по своему понятію первѣе конечнаго [1]) и

[1]) Мысль, которую Мальбраншъ развиваетъ иногда въ выраженіяхъ, дословно взятыхъ у Декарта. Ср. Recherche de la vérité, L. III, p. 2, ch. 6, изд. Bouillet, Paris 1880, I, стр. 329 съ цитированнымъ выше мѣстомъ изъ переписки Декарта (Corresp. V, стр. 356).

такъ какъ ничто конечное не вмѣщаетъ въ себѣ безконечнаго, то не можетъ быть и рѣчи о томъ, чтобы понятіе безконечнаго было только субъективнымъ представленіемъ въ нашемъ сознаніи. Если въ отношеніи частныхъ содержаній мы должны строго отличать ихъ мыслимость, или идеальное бытіе ихъ содержаній отъ реальнаго существованія самихъ вещей, то въ отношеніи Бога это невозможно: бытіе Бога, будучи условіемъ самой возможности идей о чемъ бы то ни было, само не можетъ быть представлено никакой идеей, отличной отъ него самого, а усматривается совершенно непосредственно и „есть само своя идея“ (Entret. II, 5); если все конечное познается въ безконечномъ, то безконечное усматривается лишь въ немъ самомъ, и потому „достаточно мыслить Бога, для того, чтобы знать, что онъ есть“ (заголовокъ 2-ой бесѣды о метафизикѣ См. Entretiens, II, Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois, 1708, стр. 6—7, 10—11). Или, что то же самое: Богъ есть не что иное, какъ чистое бытіе, бытіе, какъ таковое, или все цѣлокупное бытіе; но въ отношеніи этого понятія само собою ясно, что оно не есть понятіе, которое внѣ себя имѣло бы свой реальный объектъ (и, слѣдовательно, могло бы и не имѣть его), а есть понятіе, совпадающее съ самимъ бытіемъ (Récherche de la vérité, L. IV, ch. XI, 3, éd. Bouillet, I, стр. 438, и сл., Entret. d'un phil. chrét., стр. 2—4, 17, Entr. sur la métaph., II, 3—4). Замѣчательно, что въ лицѣ Мальбранша мы имѣемъ такого представителя онтологическаго доказательства, который исходитъ изъ строжайшаго раздѣленія „мыслимости“ и реальнаго существованія вещей и самымъ упорнымъ образомъ подчеркиваетъ это различіе (такъ что отнюдь не нуждается въ извѣстномъ кантовскомъ напоминаніи); но съ такой же отчетливостью онъ показываетъ, что это различеніе непримѣнимо къ понятію Бога, какъ существа, реальность котораго есть условіе самой „мыслимости“ общихъ понятій [1]).

[1]) Рѣшительность, съ которою Мальбраншъ подчеркиваетъ различіе между мыслимостью и реальнымъ существованіемъ въ отношеніи конечныхъ вещей, подала поводъ къ совершенно ложному утвержденію Кассирера (Das Erkenntnissproblem, 1906, B. I, стр. 488 — 490), будто Мальбраншъ отвергаетъ онтологическое доказательство. Это — одна изъ

10.

Мальбраншу пришлось пережить утвержденіе тождества его системы съ системой Спинозы, этого „нечестивца нашихъ дней и подлиннаго атеиста“, какъ онъ его называетъ. И въ самомъ дѣлѣ, утвержденіе это напрашивается само собой: если мы все познаемъ въ Богѣ, и если истинное бытіе есть именно бытіе идей въ разумѣ Бога, то не слѣдуетъ ли отсюда, что все есть въ Богѣ? Къ этой мысли Мальбраншъ почти самъ приходитъ, когда признаетъ Бога не только причиной или источникомъ бытія, но самимъ бытіемъ (см. выше). Отъ спинозизма Мальбраншъ въ этомъ отношеніи (другихъ различій мы здѣсь не касаемся) освобождается лишь догматическимъ признаніемъ реальнаго бытія тѣлеснаго міра внѣ идеальнаго его прообраза въ Богѣ. Это признаніе, содержащее наивное удвоеніе міра, логически слабо не только потому, что, по собственному признанію Мальбранша, реальное бытіе тѣлъ извѣстно намъ лишь изъ откровенія и раціонально не можетъ быть доказано, но и потому, что возможность самого понятія реальнаго бытія внѣ идей остается совершенно неразъясненнымъ и, въ сущности, противорѣчитъ гносеологіи Мальбранша. Въ лицѣ Спинозы мы имѣемъ мыслителя, который не только въ принципѣ, какъ Мальбраншъ, преодолѣваетъ гносеологическій индивидуализмъ и дуализмъ Декарта, но и послѣдовательно проводитъ точку зрѣнія объективнаго идеалъ-реализма во всей своей системѣ [1]); и именно поэтому онтологическое до-

---

многихъ неточностей въ книгѣ этого начитаннаго, но предвзятаго изслѣдователя. Кстати сказать, любопытно и весьма забавно, какъ слѣпое отрицаніе онтологическаго доказательства заставляетъ идеалиста Кассирера одобрять (тамъ же) наивный дуалистическій реализмъ Мальбранша въ отношеніи тѣлеснаго міра.

[1]) См. нашу статью „Ученіе Спинозы объ аттрибутахъ“, въ Вопр. фил. и псих. кн. 114, на которую мы вообще ссылаемся въ поясненіе нижеслѣдующихъ краткихъ указаній. Возраженія, сдѣланныя намъ В. Н. Половцевой въ ея основательной и интересной работѣ „Къ методологіи изученія философіи Спинозы“ (Вопр. фил. и псих. кн. 118 и отдѣльнымъ изданіемъ М. 1913), не могли убѣдить насъ въ несостоятельности основной мысли нашего пониманія Спинозы.

казательство является у него основой и центральной мыслью его системы. Онтологическое доказательство бытія Бога встрѣчается у Спинозы во множествѣ самыхъ разнообразныхъ формулировокъ; мы остановимся лишь на тѣхъ, которыя обладаютъ подлинной оригинальностью и связаны съ основной идеей его системы. Спиноза, совершенно такъ же, какъ Мальбраншъ, признаетъ, что все познается нами въ Богѣ, т. е., что всѣ истинныя наши идеи суть тѣмъ самымъ идеи въ разумѣ Бога (Eth. II, prop. 7 coroll., pr. 8, prop. 11 coroll., prop. 34, prop. 47 schol., Eth. V, pr. 30 и въ др. мѣстахъ). Но, въ отличіе отъ Мальбранша, онъ устанавливаетъ общій принципъ, что идеальное и реальное бытіе, или бытіе идей и бытіе предметовъ суть лишь два разныхъ выраженія единаго и тождественнаго въ себѣ бытія (Eth. II, prop. 7 schol.); и именно въ этой мысли о единствѣ идеи и ея предмета заключается (какъ мы пытались это доказать въ цитированной выше статьѣ) смыслъ ученія Спинозы о единствѣ аттрибутовъ мышленія и протяженности въ субстанціи. Этотъ гносеологическій монизмъ отражается на всей теоріи знанія Спинозы: онъ приводитъ его къ высшей степени значительному утвержденію, что ложныя и воображаемыя, т. е. нереальныя, содержанія, какъ положительныя содержанія, вообще немыслимы, т. е. что заблужденія и фикціи возможны лишь, какъ пробѣлы или неполнота мысли, но не какъ положительныя содержанія (Tract. de intell. emend. VIII—X, Eth. II, prop. 32—35, 47 schol). Поэтому всякая полная или ясная идея означаетъ тѣмъ самымъ бытіе ея содержанія, т. е. истинна (Eth. II, pr. 34). Если отличать идею, т. е. адэкватное содержаніе, отъ смутныхъ образовъ, опредѣляемыхъ тѣлесными ощущеніями, то наличность идеи равнозначна утвержденію реальности ея содержанія (Eth. II, pr. 49, въ особ. schol.): имѣть адэкватную идею и имѣть бытіе ея предмета есть одно и то же; достовѣрность и есть не что иное, какъ обладаніе самой реальной сущностью предмета (Tr. de intell. emend. VI, Eth. II, prop. 43 и схол. къ ней). Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что Спиноза распространяетъ силу онтологическаго доказательства на всякую вообще идею, какъ актуально мыслимое положительное содержаніе; ибо все актуально, т. е. ясно мыслимое, въ извѣстномъ смыслѣ, или

въ извѣстномъ мѣстѣ системы бытія необходимо есть: человѣческое сознаніе не можетъ выскочить изъ бытія и изъ себя сотворить то, чего вообще или нигдѣ нѣтъ. Тѣмъ не менѣе, остается существенное различіе въ этомъ отношеніи между идеей какого-либо частнаго содержанія и идеей Бога. Прежде всего, въ отношеніи конечныхъ вещей необходимо имѣется различіе между ихъ сущностью и ихъ существованіемъ. Сущность конечной вещи (и, тѣмъ самымъ, ея бытіе, какъ внѣвременнаго содержанія) можетъ быть намъ дана съ полной очевидностью, но сама вещь, какъ конечное временное бытіе, можетъ отсутствовать, ибо изъ вѣчнаго никогда не слѣдуетъ временное. Другими словами, идея (или „объективная сущность“) вещи есть ея бытіе и познаваемость въ вѣчной сущности субстанціи или Бога; существованіе же ея опредѣлено ея бытіемъ въ порядкѣ временной смѣны модусовъ въ Богѣ, и эти оба рода бытія могутъ расходиться между собой, т. е. не для всякаго момента изъ перваго слѣдуетъ второе. Что же касается аттрибутовъ, то, хотя каждый изъ нихъ познается въ себѣ и въ этомъ смыслѣ обладаетъ самодостовѣрнымъ бытіемъ, но существуетъ онъ лишь въ абсолютномъ единствѣ Бога и внѣ его есть лишь абстракція, а не реальная сущность. Но если все конечное и безконечное есть и познается въ Богѣ, то Богъ есть и, слѣдовательно, познается лишь въ самомъ себѣ; поэтому въ примѣненіи къ нему понятіе „одного только идеальнаго бытія“ лишено всякаго смысла. „Сказать, что имѣешь ясную и отчетливую (т. е. истинную) идею субстанцію, и что тѣмъ не менѣе сомнѣваешься, существуетъ ли такая субстанція, равносильно тому, чтобы сказать, что имѣешь истинную идею и все же сомнѣваешься, не ложна ли она“ (Eth. I, prop. 8, schol. 2). Въ Богѣ „сущность и существованіе есть одно и то же“; ибо, разъ идеальность и реальность суть не что иное, какъ моменты, мыслимые лишь въ составѣ самого Бога, то очевидно, что идея самого Бога возвышается надъ этой противоположностью [1]). Это доказательство настолько близко съ при-

[1]) Та же мысль можетъ быть развита въ слѣдующей формѣ: то, что познается въ себѣ и не нуждается для своего познанія ни въ чемъ иномъ, не можетъ и зависѣть отъ чего-либо иного, т. е. носитъ осно-

веденнымъ выше онтологическимъ доказательствомъ у Мальбранша, что можно было бы подумать, что Мальбраншъ заимствовалъ его у презираемаго имъ „безбожника", если бы не было ясно, что здѣсь одинаковыя посылки, — точнѣе говоря, одинаковая уясненность самоочевидной истины — приводитъ къ одинаковымъ выводамъ. — Другое доказательство Спинозы еще проще: оно основано непосредственно на томъ, что все существуетъ въ Богѣ, т. е. на понятіи Бога, какъ всеобъемлющаго содержанія. Въ отношеніи такого содержанія отрицаніе, т. е. утвержденіе несуществованія, нелѣпо. Въ самомъ дѣлѣ, несуществованіе (какъ и существованіе) должно имѣть какое-либо основаніе, которое лежитъ или внѣ самого содержанія, или въ немъ самомъ. Но внѣ Бога ничего не можетъ быть; а въ самомъ Богѣ основаніе его отрицанія можетъ заключаться только въ противорѣчивости его понятія. Слѣдовательно, непротиворѣчивая идея Бога равнозначна его бытію. — Наконецъ, въ понятіи Бога мы мыслимъ признакъ вѣчности; но вѣчность есть не что иное, какъ безконечное внѣвременное бытіе, и потому не можетъ вообще мыслиться несуществующей, такъ какъ, напротивъ, всякое существованіе во времени само обусловлено бытіемъ этой время-объемлющей сущности Бога (Princ. phil. Cart pars I, prop. 5 schol. въ связи съ Cogit. Metaph. c. 1 § 4) [1]). Смыслъ всѣхъ этихъ (и другихъ, имѣющихся у Спинозы) доказательствъ бытія Бога, въ конечномъ итогѣ, тождественъ: Богъ, какъ субстанція, т. е. какъ всеобъемлющее абсолютное бытіе, есть нѣчто, въ отношеніи чего вопросъ о существованіи и несуществованіи лишенъ всякаго смысла, ибо то, что мы называемъ существованіемъ и несуществованіемъ, какъ и различіе между идеальнымъ и реальнымъ бытіемъ, суть формы отношеній между частями этого абсолютнаго бытія и непримѣнимы къ нему самому. Если въ онтологическомъ доказательствѣ Николая Кузанскаго (и Декарта) на пер-

ваніе своего бытія въ себѣ самомъ (Eth. I, prop. 6, 2-ой королл., и prop. 7).

[1]) Это доказательство не развито систематически Спинозой: онъ только намекаетъ на него при обсужденіи онтол. доказ. Декарта; но смыслъ его вполнѣ уясняется изъ сопоставленія указанныхъ двухъ мѣстъ.

вый планъ выступаетъ идея неотмыслимости Бога, какъ абсолютнаго условія самой мысли или абсолютной, безконечной идеи, то у Спинозы на первомъ планѣ стоитъ неотмыслимость понятія Бога, какъ абсолютнаго бытія. Различіе это, впрочемъ, относительно, и есть различіе лишь въ психологической подчеркнутости того или иного момента: ибо во всѣхъ формулировкахъ онтологическаго доказательства смыслъ его именно и состоитъ въ утвержденіи необходимой связи идеальнаго и реальнаго бытія въ абсолютномъ, и, слѣдовательно, соотносительной замѣстимости идеальной и реальной необходимости этого бытія.

11.

Если отъ Мальбранша и Спинозы мы перейдемъ къ Лейбницу, то намъ прежде всего бросается въ глаза, что онтологическій аргументъ теряетъ у него свое глубокое, основополагающее гносеологическое значеніе, лишается связи съ основнымъ духомъ системы и разсматривается просто, какъ нѣкоторая любопытная частная проблема. Именно Лейбницъ (черезъ посредство возникшей изъ него Вольфовой школы) освятилъ своимъ авторитетомъ предразсудокъ, будто существо онтологическаго доказательства состоитъ въ его ансельмо-декартовской формѣ выведенія существованія Бога изъ гипотетически-мыслимаго понятія величайшаго или совершеннѣйшаго существа. Это внѣшнее, неорганическое отношеніе Лейбница къ онтологическому доказательству стоитъ въ связи съ тѣмъ, что въ лицѣ Лейбница мы снова возвращаемся къ гносеологическому индивидуализму. Въ сущности, одно только положеніе, что „у монадъ нѣтъ оконъ“, было бы достаточно для отрицанія онтологическаго доказательства: ибо если все мыслимое есть лишь представленія, замкнутыя въ предѣлахъ внутренняго міра монады и возникающія изъ нея самой, то переходъ отъ мыслимости къ бытію въ себѣ становится невозможнымъ. Тѣмъ не менѣе, Лейбницъ является сторонникомъ онтологическаго аргумента: умозаключеніе отъ понятія совершеннаго существа къ необходимости его существованія онъ принимаетъ лишь съ одной оговоркой: для дѣйствительности вывода должно быть

еще доказано, что такое понятіе возможно [1]). Смыслъ этой оговорки заключается въ слѣдующемъ: не всякое понятіе или „идея“ есть нѣчто возможное, а только понятіе, удовлетворяющее требованіямъ ясности, очевидности, адэкватности и интуитивности. Мы должны съ ясностью, полнотой и совершенной осуществленностью мыслить все многообразіе признаковъ, заключенныхъ въ мыслимомъ содержаніи, чтобы быть увѣренными, что это понятіе осуществимо, т. е. не содержитъ противорѣчія, и именно это требованіе должно быть примѣнено къ понятію Бога. Формальная справедливость требованія, предъявляемаго Лейбницемъ, не подлежитъ, конечно, сомнѣнію; ему можно было бы лишь возразить, что всѣ сторонники онтологическаго доказательства только потому не упоминали о немъ, что считали его самоочевидно осуществленнымъ, т. е. съ самаго начала исходили изъ отчетливаго и интуитивнаго понятія Бога. То, что Лейбницъ подчеркиваетъ это требованіе и придаетъ ему такое большое значеніе, есть лишь характерное свидѣтельство, какъ далекъ онъ уже отъ живого непосредственнаго сознанія Бога, которое одно лишь дѣлаетъ психологически естественнымъ онтологическое доказательство. Что выставленное имъ требованіе по существу совсѣмъ не имѣетъ того большого, принципіальнаго значенія, которое онъ ему придаетъ, это въ конечномъ итогѣ косвенно призналъ самъ Лейбницъ: если въ произведеніяхъ ранняго и средняго періода онъ говорилъ, что до доказательства возможности понятія Бога онтологическое доказательство не имѣетъ силы, если въ Nouveaux Essays онъ приписываетъ этому доказательству „моральную“ убѣдительность, пока никому не удалось доказать невозможности понятія Бога (IV, ch. 10 § 7), то въ одномъ изъ послѣднихъ своихъ произведеній, въ „Монадологіи“ (1714), онъ, вслѣдъ за обычной своей оговоркой, что Богъ необходимо существуетъ, если онъ возможенъ, говоритъ: „И такъ какъ ничто не можетъ воспрепятствовать

[1]) Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis (Phil. Schriften. Gerhart, IV, 424), De Synthesi et Analysi (ib. VII, 294), также въ критикѣ Декарта (ib. IV, 359), Nouveaux Essays IV, ch. 10, § 7, Monadologie § 45 и въ др. мѣстахъ.

возможности того, что не заключаетъ въ себѣ никакихъ границъ, никакого отрицанія и, слѣдовательно, никакого противорѣчія, то этого одного достаточно, чтобы a priori знать существованіе Бога" (§ 45). Требованіе, такимъ образомъ, отпадаетъ само собою за самоочевидностью требуемаго.

Для того, чтобы оцѣнить по существу значеніе этого, на первый взглядъ, довольно неожиданнаго поворота, слѣдуетъ остановиться не на мало интересныхъ и чисто формальныхъ разсужденіяхъ, въ которыхъ Лейбницъ explicite обсуждаетъ онтологическое доказательство, а на подлинномъ внутреннемъ отношеніи его философской системы въ цѣломъ, къ лежащей въ основѣ онтологическаго доказательства мысли о единствѣ идеальнаго и реальнаго, „мыслимаго" и „сущаго". Шеллингомъ [1]) было замѣчено, что философія Лейбница, кромѣ своего явнаго, бросающагося въ глаза внѣшняго содержанія, имѣетъ болѣе глубокій, эзотерическій смыслъ. При этомъ Шеллингъ имѣетъ въ виду именно отношеніе между гносеологическимъ индивидуализмомъ и универсализмомъ, или между субъективнымъ и объективнымъ идеализмомъ у Лейбница. И дѣйствительно, можно сказать, что Лейбницъ (какъ и Декартъ, но на иной ладъ) въ оболочкѣ гносеологическаго индивидуализма и на его почвѣ развиваетъ міровоззрѣніе, которое близко подходитъ къ идеямъ гносеологическаго универсализма и отчасти прямо ихъ формулируетъ. Правда, нельзя приписывать большого значенія одобренію Лейбницемъ мысли Мальбранша, что мы познаемъ или созерцаемъ все въ Богѣ, ибо смыслъ, который онъ придаетъ этому положенію (онъ считаетъ его истиннымъ въ томъ смыслѣ, что Богъ есть единственная причина нашихъ идей, единственный объектъ, воздѣйствующій на наше сознаніе) [2]), заключаетъ въ себѣ явное ухудшеніе, именно натуралистическое извращеніе глубокой идеи Мальбранша. Согласно господствующему, выдвинутому на первый планъ плюралистическому и индивидуалистическому мотиву философіи Лейбница,

[1]) Въ примѣчаніяхъ къ діалогу „Бруно".

[2]) Nouv. Ess. II, ch. 1, § 1; Remarques sur le sentiment de P. Malebranche etc. (Opp. Erdman, стр. 451 — 452), Examen des principes de Malebranche (ib. стр. 697), Lettre à Montmort (ib. стр. 737) и въ др. мѣстахъ.

душа есть замкнутая въ себѣ сущность, въ которую даже и Богъ проникаетъ не иначе, какъ только причиннымъ воздѣйствіемъ на нее и возбужденіемъ въ ней представленій. Мы познаемъ все черезъ наши собственныя идеи, т. е. аффекціи и модификаціи нашей души, а не черезъ идеи Бога (Meditationes de Cognitione etc., Gerh. IV, 426; Ср. Considérations sur la doctrine de l'esprit universel); и Лейбницъ поэтому вполнѣ согласенъ съ Локкомъ, что о существованіи Бога мы имѣемъ только демонстративное, а отнюдь не интуитивное знаніе (Nouv. Ess. IV, ch. 3, § 21). Наша душа есть не часть, а лишь подобіе Божества (Epistola ad Hanschium de phil. platonica, Erdm. стр. 447). Наряду съ этими соображеніями у Лейбница проскальзываютъ, однако, и мысли совсѣмъ иного направленія, опредѣленныя отчасти его геніальнымъ пониманіемъ сущности сознанія, отчасти значеніемъ, которое онъ придаетъ вѣчнымъ истинамъ. Душа, какъ извѣстно, есть у Лейбница „живое зеркало вселенной"; она объемлетъ въ себѣ и „представляетъ" не какую-либо ограниченную часть бытія, а всю безконечность бытія въ цѣломъ, и ея отличіе отъ Бога состоитъ не въ объемѣ ея созерцанія, а лишь въ степени его сознательности и ясности. И хотя содержаніе ея созерцанія есть не самъ внѣшній міръ, а лишь ея собственныя представленія, т. е. отраженіе этого міра, однако въ этомъ отраженіи, въ этихъ „правдивыхъ видимостяхъ и упорядоченныхъ снахъ" ей данъ весь міръ, и въ этомъ смыслѣ сама душа есть цѣлая вселенная. Мы видимъ, что здѣсь, какъ и у Декарта, въ индивидуалистической формѣ, въ сущности, утверждается непосредственное присутствіе абсолютнаго бытія въ сознаніи; достаточно было бы признать, что эта „правдивая видимость" есть не копія, а самъ оригиналъ, чтобы прійти къ чистому гносеологическому универсализму. Это признаніе не сдѣлано Лейбницемъ открыто, но его можно иногда прочесть у него между строкъ. Связующимъ звеномъ здѣсь служитъ ученіе о „вѣчныхъ истинахъ". „Вѣчныя истины" находятся въ разумѣ Богѣ; между тѣмъ, особенность человѣческаго „духа" (въ отличіе отъ другихъ монадъ) въ томъ и состоитъ, что ему доступны эти вѣчныя истины. Сознаетъ ли онъ ихъ, какъ таковыя, т. е. ихъ самихъ, или тоже только ихъ отображенія

въ себѣ самомъ? Лейбницъ нигдѣ не даетъ прямого и недвусмысленнаго отвѣта на этотъ вопросъ. Гносеологическія (или вѣрнѣе, онтологическія) предпосылки его системы влекутъ его ко второму рѣшенію; его логическія идеи требуютъ, казалось бы перваго рѣшенія: ибо достовѣрность этихъ истинъ, очевидность для насъ самой природы ихъ, какъ вѣчныхъ истинъ, были бы необъяснимы, если бы въ отношеніи ихъ оставалось еще различіе между явленіемъ и объективной сущностью. Поэтому Лейбницъ учитъ, что „духи“ имѣютъ принципіальное преимущество надъ остальными монадами, ибо они „выражаютъ скорѣе Бога, чѣмъ міръ“ (Monadol. 83, письмо къ Арно, Gerh. II, 124). Болѣе того, монады вообще суть не что иное, какъ осуществленныя, воплощенныя божественныя созерцанія; Богъ создаетъ монаду, когда воплощаетъ какое-либо свое созерцаніе міра съ опредѣленной точки зрѣнія. („Разсужденіе о метафизикѣ“, 14, Gerh. IV, 439); и не только разъ навсегда Богъ создалъ монады какъ бы изъ своего собственнаго духа, но и въ уже созданной монадѣ идеи суть результаты непрерывнаго, длительнаго дѣйствія на нее или въ ней этого божественнаго духа, и потому Богъ есть „солнце и свѣтъ душъ“, „свѣтъ, просвѣщающій всякаго человѣка, приходящаго въ міръ“; и Лейбницъ присоединяется къ (платоническому по своему источнику, какъ онъ самъ это отмѣчаетъ) мнѣнію тѣхъ отцовъ церкви и схоластиковъ, которые усматриваютъ въ Богѣ „intellectus agens animae rationalis“ (ibid. Gerh. IV, 453).

Съ этой универсалистической тенденціей связано и болѣе глубокое и существенное отношеніе Лейбница къ онтологическому доказательству бытія Бога. Если „вѣчныя истины“ существуютъ въ разумѣ Бога, если онѣ суть по самому существу своему не что иное, какъ идеи Бога и именно въ этомъ качествѣ непосредственно нами усматриваются, и если онѣ выражаютъ царство возможности, то ясно, что внѣ бытія Бога не было бы ничего не только существующаго, но и возможнаго (Théodicée, § 184, 187; Monadologie, § 43—44; Causa Dei asserta per justitiam ejus, § 8—9). Иными словами: Богъ, какъ абсолютное бытіе и абсолютный разумъ, есть условіе не только бытія, но и мыслимости чего-либо вообще; не только всякая частная реальность, но и чистая

мыслимость, какъ таковая („вѣчныя истины"), должна, какъ говоритъ Лейбницъ, опираться на нѣкоторое актуальное бытіе. Идея абсолютнаго бытія признается, такимъ образомъ, самоочевидной, въ качествѣ чисто логическаго (или „трансцендентальнаго") условія, внѣ котораго было бы невозможно (т. е. потеряло бы смыслъ) все „мыслимое". Мы видимъ, какъ съ этой точки зрѣнія ничтожно и даже противорѣчиво требованіе, которое Лейбницъ предъявляетъ къ онтологическому доказательству (поскольку это требованіе не имѣетъ только чисто-пропедевтическаго значенія): какъ можно ставить вопросъ о возможности Бога, если бытіе Бога есть условіе, внѣ котораго теряетъ смыслъ само понятіе возможности! Мы видимъ также, что это существенное для Лейбница, связанное съ корнями его системы доказательство необходимости бытія Бога есть не что иное, какъ та форма онтологическаго доказательства, которая была такъ блестяще развита Николаемъ Кузанскимъ и позже повторена Кантомъ.

12.

Мы не останавливаемся на онтологическихъ доказательствахъ Вольфовой школы (у самого Вольфа, у Баумгартена и Мендельсона), такъ какъ они не имѣютъ никакого существеннаго философскаго интереса. Мы должны теперь лишь упомянуть о судьбѣ онтологическаго доказательства въ основанной Кантомъ трансцендентальной философіи. Мы не будемъ подробнѣе разбирать упомянутаго вкратцѣ уже выше онтологическаго доказательства, которое было представлено Кантомъ въ его докритическую эпоху. Это явленіе есть лишь исторически любопытная мелочь. Но заслуживаетъ самаго серьезнаго разсмотрѣнія общій вопросъ объ отношеніи по существу трансцендентальной философіи къ онтологическому доказательству. Если „всеразрушающему" Канту суждено было, вопреки его собственной волѣ, стать вообще зачинателемъ новаго подъема метафизической мысли, то и Канту, въ частности, какъ разрушителю онтологическаго доказательства, пришлось произведеннымъ имъ общимъ философскимъ переворотомъ дать толчекъ къ углубленію онтологическаго доказательства, къ исцѣленію его изъ того

состоянія маразма, въ которомъ онъ пребывалъ со времени Лейбница. И это не удивительно: причины въ обоихъ случаяхъ были одинаковыми. Кантъ, правда въ субъективистической и феноменалистической формѣ, т. е. черезъ удвоеніе бытія въ противоположности между „явленіемъ“ и „вещью въ себѣ“, все же принципіально въ самомъ корнѣ преодолѣлъ тотъ дуалистическій разрывъ между субъектомъ и объектомъ, мыслящимъ и мыслимымъ, который со времени Декарта (и даже еще раньше) укрѣпился въ философіи и сталъ въ ней какъ бы самоочевидной аксіомой (и исключеніе здѣсь составляетъ только Спиноза, и еще одинъ изъ послѣднихъ отпрысковъ новоплатонизма—Кедвортъ и его школа) [1]. Нужды нѣтъ, что здѣсь мыслимое было приближено къ намъ лишь перенесеніемъ его въ самого мыслящаго субъекта, и за предѣлами его снова возрождалось въ фантомѣ „вещи въ себѣ“: основнымъ результатомъ было все же, что китайская стѣна, отдѣлявшая мыслимое отъ мыслящаго, сущее (въ томъ единственномъ значеніи, въ которомъ это понятіе осуществимо и имѣетъ смыслъ) отъ сознанія, снова рухнула. Достаточно было осознать до конца смыслъ этого переворота—что было осуществлено уже Фихте—чтобы онтологическая мысль возродилась изъ своей прострація, и чтобы вмѣстѣ съ ней возродилось и ея основаніе—сознаніе самоочевидности бытія, какъ такового, т. е. онтологическое доказательство абсолютнаго бытія [2]).

---

[1]) Въ интересной статьѣ A. Lovejoy „Kant and the english Platonists“ (Essays philosophical and psychological in honor of W. James, 1908, стр. 265 и сл.) доказывается зависимость Канта отъ англійскихъ платониковъ конца XVII и XVIII вѣка (Cudworth и такъ наз. кэмбриджская школа, Burthogge, Norris, Collier; о послѣднихъ трехъ см. Lyon, L'idéalisme en Angleterre 1888). Зависимость Канта отъ Collier можно считать установленной (ее, одновременно съ Ловджоемъ, доказалъ Л. Робинсонъ, Историко-философскіе этюды. 1908). Въ остальномъ мы имѣемъ, конечно, не генетическую зависимость, а систематическое сродство, свидѣтельствующее, что Кантъ лишь на особый ладъ высказалъ давнишнюю новоплатоническую идею единства мыслящаго и мыслимаго.

[2]) Поразительно, что несоотвѣтствіе кантовой критики онтологическаго доказательства общему духу трансцендентальной философіи осталось доселѣ незамѣченнымъ. Изъ учениковъ Канта, если не оши-

Фихте начинаетъ свое философское творчество съ субъективнаго идеализма Канта, которому онъ придаетъ лишь абсолютный характеръ черезъ устраненіе понятія „вещи въ себѣ“. Но уже въ первыхъ его произведеніяхъ намѣчается мысль, что абсолютный, т. е. всеобъемлющій идеализмъ тѣмъ самымъ не можетъ быть субъективнымъ. Начиная съ „Наукоученія“ 1801 года Фихте въ рядѣ новыхъ, все болѣе углубляющихъ изложеній, развиваетъ міросозерцаніе, которое есть не только объективный идеализмъ, но и даетъ преодолѣніе всякаго идеализма въ системѣ абсолютнаго идеалъ-реализма, хотя отправная точка, изъ которой онъ достигъ этой системы, налагаетъ все же своеобразный отпечатокъ на всю систему, заставляя его мыслить абсолютное бытіе въ терминахъ преимущественно „субъектнаго“ порядка. Быть можетъ, никто не проникъ въ тайны соотношенія между мыслящимъ и мыслимымъ такъ глубоко, никто не выразилъ все многообразіе логическихъ связей понятій, въ которыхъ можетъ быть формулировано живое единство этого соотношенія, съ такой полнотой и съ такой остротой мысли, какъ Фихте въ этомъ второмъ періодѣ своей дѣятельности. Произведенія этой его эпохи принадлежатъ къ числу самыхъ глубокомысленныхъ и еще недостаточно оцѣненныхъ твореній философской мысли, хотя и слѣдуетъ признать, что имъ присуща нѣкоторая искусственная усложненность мысли, т. е. что имъ недостаетъ той геніальной простоты, съ которою обсуждаетъ ту же тему, напримѣръ, Плотинъ [1]). Поскольку Фихте въ основу своего идеалъ-реализма кладетъ объективный идеализмъ, онъ исходитъ изъ понятія абсолютнаго знанія,—знанія, которое

баемся, одинъ лишь Когенъ по крайней мѣрѣ до нѣкоторой степени сознаетъ это несоотвѣтствіе. Въ кантовой критикѣ этого доказательства онъ усматриваетъ „наряду съ могучими и вѣчно-благодѣтельными лучами, и темныя тѣни“: ибо здѣсь предполагается, что существованіе „извнѣ привходитъ къ понятію“, т. е. допускается какая то „дыра въ мышленіи“ (Logik der reinenErkenntniss, стр. 409).

[1]) Здѣсь не можетъ быть дано даже самое схематическое изложеніе этого позднѣйшаго міросозерцанія Фихте. Превосходная книга Б. Вышеславцева „Этика Фихте“ представляетъ теперь первую, весьма серьезную попытку оцѣнить существо этого міровоззрѣнія.

имѣетъ свой предметъ въ самомъ себѣ, и въ которомъ всѣ различія между мыслящимъ и мыслимымъ, сознаніемъ и бытіемъ, субъектомъ и объектомъ, суть не различія между какими-либо абсолютными, самодовлѣющими сущностями, а взаимозависимыя соотношенія между имманентными моментами всеобъемлющаго космоса знанія (такъ преимущественно въ Wissenschaftslehre 1801 г.). Но и это не есть послѣднее рѣшеніе Фихте. Знаніе предполагаетъ не только объектное бытіе, бытіе для него, но и абсолютное бытіе, на почвѣ котораго только и возможно какъ бытіе для знанія (знаемое бытіе), такъ и знаніе бытія. Въ силу этого уже само абсолютное знаніе разсматривается, какъ производное состояніе, какъ вторичная форма бытія, истекающая изъ абсолютнаго бытія и служащая его отображеніемъ. Съ этого момента (рѣшающимъ здѣсь является изложеніе наукоученія 1804 года, хотя намеки на эту мысль встрѣчаются и раньше) система Фихте носитъ характеръ абсолютнаго реализма; она исходитъ изъ Абсолютнаго, изъ бытія, какъ такового, и на его почвѣ развиваетъ систему соотношеній, на которыя какъ бы расчленяется это абсолютное черезъ порождаемое имъ отраженное его бытіе въ знаніи. Естественно, что такая система не можетъ признавать мысли о разъединенности мышленія и бытія—мысли, лежащей въ основѣ критики онтологическаго доказательства; и мы встрѣчаемъ въ этомъ отношеніи у Фихте рядъ въ высшей степени интересныхъ и цѣнныхъ соображеній. Если абсолютное бытіе есть не бытіе объектное, т. е. противостоящее мысли, а бытіе самой мысли, то различіе между сущимъ и мыслимымъ теряетъ характеръ противоположности разнородныхъ областей, и объемлется единствомъ сущаго и мыслимаго въ абсолютномъ бытіи. Въ этомъ смыслѣ мы встрѣчаемъ у Фихте, напр., слѣдующія замѣчательныя слова: „Лишь бытіе есть, и отнюдь нѣтъ ничего другого, что не было бы бытіемъ и выходило бы за предѣлы бытія; это послѣднее допущеніе должно ясно представляться, какъ очевидная неясность, всякому, кто понимаетъ наши слова; хотя какъ разъ эта нелѣпость въ темномъ, неопознанномъ видѣ лежитъ въ основѣ обычнаго воззрѣнія на бытіе. А именно, согласно этому обычному воззрѣнію, къ какому-то нѣчто, которое не

есть и не можетъ быть само черезъ себя, должно быть извнѣ присоединено существованіе, которое опять-таки есть существованіе ничего; и изъ соединенія этихъ двухъ нелѣпостей должно возникать все истинное и дѣйствительное. Этому обычному мнѣнію мы противопоставляемъ высказанное положеніе: лишь бытіе—лишь то, что есть само собой и изъ себя—есть" (Anweisung zum seligen Leben, Werke, V, стр. 405). Уже въ этихъ словахъ содержится возстановленіе истиннаго смысла онтологическаго доказательства: въ противоположность воззрѣнію, опирающемуся на понятіе сущаго, какъ единичнаго, частнаго сущаго, которое тѣмъ самымъ всегда мыслимо и не сущимъ, Фихте восходитъ къ понятію бытія, внѣ котораго, очевидно, невозможно и понятіе сущаго; „бытіе" есть, слѣдовательно, для Фихте не понятіе, предметъ котораго можетъ быть и не быть, а та первооснова всего мыслимаго, которая сама не можетъ мыслиться иначе, какъ сущей изъ себя и черезъ самое себя (ср. тамъ же, стр. 438—39). Эта идея абсолютнаго бытія является у Фихте исходной точкой чрезвычайно глубокаго и оригинальнаго онтологическаго доказательства. Общая мысль этого доказательства заключается въ уясненіи относительности, производности самого различія между „мыслимымъ" и „сущимъ", „содержаніемъ понятія" и реальностью, гипотетическимъ и категорическимъ моментомъ въ знаніи. Природа понятія и, слѣдовательно, знанія въ понятіяхъ глубокомысленно усматривается Фихте въ моментѣ, который онъ называетъ „черезъ" („Durch") или „если" („Soll"): понятіе выражаетъ не какое-либо самодовлѣющее, замкнутое въ себѣ бытіе, а лишь зависимость одного отъ другого; мысля одно содержаніе черезъ посредство другого, оно имѣетъ свое существо именно въ этомъ моментѣ „черезъ" или же въ равнозначномъ ему моментѣ обусловленности (въ моментѣ „если": „если есть то-то, то должно быть то-то иное"). Казалось бы, здѣсь мы имѣемъ прямую противоположность категоричности, полаганія сущаго; моментъ „если" есть въ этомъ смыслѣ „абсолютная проблематичность" (Wissenschaftslehre 1804, Fichte, Werke, X, стр. 218—219). Однако, если то, о чемъ говоритъ это „если" или „черезъ", берется, какъ нѣчто проблематичное, то смыслъ самого условнаго утвержденія,

содержаніе самого этого момента „если“, опредѣленность его сущности, есть наоборотъ нѣчто абсолютно-категорическое: саму связь двухъ содержаній я высказываю, какъ нѣчто безусловное (ib., 219—220). Что же это значитъ? Это значитъ, что моментъ „черезъ“ или „если“ есть самъ нѣчто сущее, живое „черезъ“, а не одно лишь понятіе (ib. 172—173), что категоричность момента „если“ есть лишь отраженіе категоричности самого бытія, ибо лишь въ абсолютномъ бытіи есть чистая категоричность (ib. 225—227),— иными словами, что само идеальное конструированіе бытія (его чистая „мыслимость“) есть проявленіе бытія (ib. 222—223). То, что мы называемъ „гипотетическимъ“, „только мыслимымъ“, „понятіемъ“, не стоитъ внѣ бытія, а есть особая форма бытія, ибо лежащій въ его основѣ моментъ гипотетичности есть моментъ самого абсолютнаго бытія. Но можно пойти еще дальше: не только самъ моментъ гипотетичности, какъ таковой, но и отдѣльное содержаніе, мыслимое лишь гипотетически, вмѣстѣ съ тѣмъ въ извѣстномъ смыслѣ дано категорически, т. е. не только предполагается, но и есть. Въ самомъ дѣлѣ, когда я говорю: „если *A* есть, то есть и *B*“ (причемъ подразумѣвается, что я не знаю, есть ли въ дѣйствительности *A* и *B*), то вѣдь для того, чтобы высказывать объ этихъ содержаніяхъ даже гипотетическое сужденіе, я долженъ имѣть ихъ, они должны быть налицо у меня; поэтому въ гипотетическомъ сужденіи „если *A* есть...“ уже молчаливо заключено утвержденіе, что *A* есть—ибо иначе я не могъ бы и говорить о немъ (Wissencsh. 1804, стр. 230—231; Darstell. d. Wissenschaftsl. 1801, II, стр. 158: „Wer da sagt: A ist nicht, dem ist es gerade im Denken“). Въ этомъ состоитъ необходимая противорѣчивость гипотетическаго, разногласіе между высказываемымъ и тѣмъ, что мы сами осуществляемъ въ этомъ высказываемомъ, между нашими Sagen и Tun: мы мыслимъ лишь условно то, что фактически уже осуществляемъ въ актѣ этого мышленія (Wiss. 1804, X, стр. 238—40). Всѣ эти соображенія Фихте однако еще не считаетъ онтологическимъ доказательствомъ, т. е. подлиннымъ переходомъ отъ условнаго къ безусловному,—на томъ основаніи, что самъ этотъ переходъ мыслится нами тоже лишь условно: во всѣхъ этихъ

соображеніяхъ мы остаемся лишь въ предѣлахъ понятій, мы устанавливаемъ связи между мыслимыми содержаніями, т. е. не выходимъ за предѣлы формы гипотетичности (ib. стр. 306—307). Подлинный переходъ къ безусловному—къ тому послѣднему основанію, которое есть источникъ самой категоричности, имѣется лишь тамъ, гдѣ мыслимое содержаніе само есть уже вообще не содержаніе въ противоположность мышленію или мыслящему, а тождественно съ нимъ, и тѣмъ самымъ немыслимо иначе, какъ непосредственно или исконно сущимъ; лишь въ отношеніи такого содержанія возможно и необходимо — какъ подчеркиваетъ самъ Фихте (ib. 300—301) — подлинное онтологическое доказательство. Это содержаніе онъ находитъ въ понятіи вѣдѣнія (Sehen), въ самомъ единствѣ между созерцающимъ и созерцаемымъ. Мы не можемъ мыслить абсолютный разумъ, видѣть само вѣдѣніе только гипотетически: ибо это вѣдѣніе само видитъ себя, оно присутствуетъ для насъ—точнѣе, для самого себя — лишь въ силу самого себя: видимое,—бытіе, какъ объектъ видѣнія,—будучи здѣсь бытіемъ самого видѣнія, тѣмъ самымъ есть абсолютное бытіе и немыслимо гипотетически; самопроникновеніе видѣнія (въ чемъ и состоитъ его сущность) есть чистый актъ, который есть лишь въ самомъ себѣ, въ своемъ непосредственномъ осуществленіи, т. е. необходимо и непосредственно дѣйствительно есть. Поэтому вѣдѣніе вообще можетъ мыслиться не какъ понятіе, не какъ мертвое, призрачное отображеніе въ мысли, а лишь какъ актуальное, „непосредственно живое, мощное и дѣйственное сущее“ (ibid. 300—301). „Разумъ есть абсолютное основаніе бытія“ (ib. 305). Само усмотрѣніе этого соотношенія есть не внѣшній ему актъ, а видѣніе абсолютности самого видѣнія, т. е. имманентная наличность самоочевидности въ этомъ самообоснованномъ бытіи вѣдѣнія (ib. 302).

Этотъ ходъ мыслей Фихте можетъ показаться лишь запутаннымъ и вычурнымъ повтореніемъ декартова cogito ergo sum. По своей основной идеѣ онъ дѣйствительно близокъ къ послѣднему; но онъ есть не повтореніе декартовой формулировки, а оригинальное раскрытіе глубокой мысли, лежащей въ ея основѣ, но не только ясно не выраженной, но и до конца не продуманной Декартомъ. Онтологическая

самоочевидность принадлежитъ у Фихте не индивидуальному субъекту („моему я“), и даже не гносеологическому субъекту или „сознанію вообще“, а абсолютной мысли или абсолютному разуму, какъ единству, на почвѣ котораго, какъ его живое дѣйствіе, только и существуетъ вообще различіе между субъектомъ и объектомъ. Абсолютное бытіе, какъ это постоянно доказываетъ Фихте, есть не субъектъ и не объектъ, не мышленіе и не мыслимое бытіе, а чистый, прозрачный самому себѣ и для себя самого сущій свѣтъ (= разумъ), живая мысль, какъ единство бытія мыслящаго и мыслимаго. И это абсолютное или Богъ по самому существу своему мыслимо только сущимъ. Въ этомъ онтологическомъ доказательствѣ Фихте, такимъ образомъ, усмотрѣно внутреннее единство Декартова cogito ergo sum, самоочевидности мысли, съ самоочевидностью всеобъемлющаго бытія, т. е. дано наиболѣе глубокое проникновеніе въ характеръ самоочевидности, присущей абсолютному.

13.

Аналогичное онтологическое доказательство мы находимъ и у Шеллинга. Основная мысль идеалъ-реализма, къ которой Фихте пришелъ въ результатѣ долгой духовной эволюціи и глубокаго размышленія надъ проблемами идеалистической философіи, была Шеллингу дана непосредственно, какъ живая интуиція; съ другой стороны, именно эта непосредственность постиженія идеалъ-реализма опредѣляетъ собою то, что Шеллингъ почти никогда не пытается строго доказать эту свою исходную точку и, въ противоположность чрезмѣрной усложненности мыслей Фихте, ограничивается въ этомъ основномъ вопросѣ общей стороной дѣла, не углубляясь въ проблематику гносеологическаго соотношенія; и гдѣ онъ говоритъ о субъектѣ и объектѣ, онъ по большей части беретъ эти понятія не въ ихъ строгомъ гносеологическомъ смыслѣ (какъ понятія познающаго и познаваемаго), а въ натурфилософскомъ смыслѣ духовнаго и тѣлеснаго (слѣпого, безсознательнаго) бытія. Этимъ общимъ характеромъ философіи Шеллинга объясняется, что онъ въ первыхъ же своихъ работахъ сразу утверждаетъ безспорность и самоочевидность основной

мысли онтологическаго доказательства, не углубляясь особенно въ его проблему и даже отвергая его, какъ доказательство. Такъ, еще въ „Письмахъ о догматизмѣ и критицизмѣ“ (1795) Шеллингъ признаетъ единственнымъ доказательствомъ бытія Бога онтологическое доказательство, какъ постиженіе тождественности „существованія“ и „сущности“ въ Богѣ, и вмѣстѣ съ тѣмъ утверждаетъ, что это есть совсѣмъ не доказательство, ибо доказательство мыслимо лишь въ отношеніи обусловленнаго, а не абсолютнаго бытія, такъ что сужденіе „Богъ существуетъ“ столь же самоочевидно и недоказуемо, какъ положеніе „я существую“ (Werke, 1 Abth. B. I, стр. 308—309; русск. пер. „Новыя идеи въ философіи“ № 12, 1914, стр. 85—86). Точно такъ же въ статьѣ „Ueber das Verhältniss des Realen und Idealen in der Natur“ (1798, Werke, 1 Abth. B. II, стр. 363) Шеллингъ утверждаетъ самоочевидность бытія, какъ такового, и безсмысленность „вопроса о бытіи бытія“. Богъ есть единство цѣлостности бытія, и въ этомъ смыслѣ абсолютно самоочевиденъ. Въ этомъ указаніи на самоочевидность основной мысли онтологическаго доказательства Шеллингъ, конечно, совершенно правъ; однако самоочевидность исключаетъ доказательство лишь въ томъ смыслѣ, что не допускаетъ возможности выведенія самоочевиднаго изъ чего-либо логически ему предшествующаго; въ иномъ смыслѣ доказательство его все же остается вполнѣ возможнымъ. И у того же Шеллинга мы встрѣчаемъ и дѣйствительное онтологическое доказательство, которое онъ самъ представилъ вскорѣ вслѣдъ за указаннымъ своимъ заявленіемъ о его невозможности. Это доказательство дано въ сочиненіи „Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie“ (1802, Werke, 1 Abth. B. 4) въ особомъ параграфѣ, носящемъ заглавіе: „Доказательство, что имѣется точка, въ которой знаніе абсолютнаго и само абсолютное совпадаютъ“ (ibid. § 2, стр. 361—372). Шеллингъ начинаетъ съ указанія, что фактически всякое философское и математическое знаніе исходитъ изъ интеллектуальнаго созерцанія, изъ убѣжденія, что мышленіе адэкватно бытію и что содержаніе яснаго знанія тѣмъ самымъ и есть содержаніе бытія (ib. 361—363). Очевидность, которую предполагаетъ это знаніе, есть совпаденіе мышленія съ бытіемъ; всюду высшая и непосредственная очевид-

ность связана съ признаніемъ этого единства мыслимаго и самого бытія (ib. 364). Основная мысль доказательства, которое Шеллингъ даетъ этому допущенію, лежащему въ основѣ знанія, направленнаго на абсолютное, заключается въ слѣдующемъ. Остановимся на самой идеѣ абсолютнаго, на томъ, что̀ мы мыслимъ въ этомъ понятіи, оставивъ пока совершенно въ сторонѣ вопросъ объ его реальномъ бытіи. Въ понятіе абсолютнаго во всякомъ случаѣ входитъ, что оно объемлетъ идеальную и реальную сторону бытія, или мышленіе и бытіе, и есть единство того и другого. Это понятіе принципіально отличается отъ всѣхъ другихъ понятій. Въ понятіи всякаго конечнаго содержанія мы отличаемъ его общую мыслимую сущность отъ его частной формы, конституирующей различіе между разными экземплярами единой сущности и выражающейся въ бытіи отдѣльнаго экземпляра; поэтому каждая единичная вещь опредѣлена къ бытію не своимъ понятіемъ, а чѣмъ-то инымъ, что не есть его понятіе. Этому различію между общимъ и частнымъ, между сущностью и конкретнымъ бытіемъ нѣтъ мѣста въ понятіи абсолютнаго бытія; абсолютное, будучи единствомъ мышленія и бытія, есть тѣмъ самымъ нѣчто безусловно единое, и его понятіе (понятіе абсолютности) есть вмѣстѣ съ тѣмъ его частное, т. е. форма его бытія (ib. стр. 367). „Абсолютное“ (какъ идея или „сущность“) и бытіе этого абсолютнаго суть, слѣдовательно, одно и то же. Могло бы показаться, что этимъ усмотрѣно лишь тождество идей „абсолютнаго“ и „бытія абсолютнаго“, т. е. тождество двухъ содержаній знанія, а отнюдь не тождество идеи абсолютнаго съ самимъ абсолютнымъ. Но абсолютное, какъ идея, есть „сущность“ абсолютнаго; а такъ какъ въ абсолютномъ сущность и бытіе есть одно и то же, то тѣмъ самымъ идея абсолютнаго (или знаніе абсолютнаго) и само абсолютное тождественны между собой. „Абсолютное единство мышленія и бытія, идеальнаго и реальнаго, есть вѣчная форма абсолютнаго, тождественная его сущности, т. е. само абсолютное“ (ibid. 368).

Нельзя сказать, чтобы это доказательство было логически безупречнымъ; въ немъ, въ сущности, скрещиваются двѣ противоположныя мысли: съ одной стороны, „абсолютное“ разсматривается, какъ единство мышленія и бытія, т. е. какъ

нѣчто, возвышающееся надъ противоположностью между „идеей“ и „реальнымъ существованіемъ“; съ другой стороны, идея абсолютнаго признается тождественной самому абсолютному. Только первое пониманіе адэкватно выражаетъ подлинный смыслъ онтологическаго доказательства, тогда какъ второе раздѣляетъ общую недостаточность философіи Шеллинга, какъ философіи тождества. Въ позднѣйшій періодъ своего творчества Шеллингъ, въ связи съ общей переработкой своей философіи, исправляетъ и свое пониманіе онтологическаго доказательства, причемъ, однако, ударяется въ обратную крайность. Основная мысль его позднѣйшей философіи (выраженной въ „Darstellung des philosophischen Empirismus“ и „Philosophie der Mythologie und Offenbarung“) заключается въ рѣзкомъ противопоставленіи знанія раціональнаго или „отрицательной философіи“, какъ знанія отвлеченно-идеальнаго, знанію положительному, какъ непосредственному воспріятію или переживанію самого бытія. Естественно, что идея онтологическаго доказательства должна ему съ этой точки зрѣнія представляться ложной, именно равносильной попыткѣ раціональнаго знанія выйти за свои естественныя границы и овладѣть сферой, доступной только непосредственному переживанію. Въ „Философіи откровенія“ (Werke, 2 Abth. B. 3, стр. 156) мы находимъ слѣдующее разсужденіе: „Изъ сущности, изъ природы, изъ понятія Бога (все это—равнозначныя выраженія) слѣдуетъ только то, что Богъ, если онъ существуетъ, долженъ быть a priori сущимъ и иначе не можетъ существовать; но изъ этого отнюдь не слѣдуетъ, что онъ дѣйствительно существуетъ“. „Что имѣетъ свое начало въ одномъ только мышленіи, то можетъ и продолжаться въ одномъ только мышленіи и не можетъ достигнуть ничего иного, кромѣ идеи. Что хочетъ достигнуть дѣйствительности, то должно сразу исходить изъ самой дѣйствительности“ (ibid. стр. 162). Эти соображенія, конечно, сами по себѣ вполнѣ справедливы; но они опровергаютъ онтологическое доказательство, лишь поскольку сущность послѣдняго усматривается въ выведеніи бытія изъ самого идеальнаго содержанія. Въ дѣйствительности, однако, какъ мы пытались показать, подлинный смыслъ онтологическаго доказательства у всѣхъ его представителей заключается не въ

безсмысленной и потому безплодной попыткѣ извлечь реальное бытіе изъ сферы „одного только понятія“, т. е. изъ сферы, въ которой оно по самому существу дѣла не имѣется, а въ усмотрѣніи необходимой связи „понятія“ или „чистаго мышленія“ съ тѣмъ, что лежитъ за его предѣлами. И въ онтологическомъ доказательствѣ мы имѣемъ не высокомѣрное притязаніе раціонализма, а, наоборотъ, какъ бы его естественное самоограниченіе: въ лицѣ „Бога“ или „абсолютнаго бытія“ усматривается нѣчто, что съ самоочевидностью не исчерпывается одной лишь идеальностью, а выводитъ насъ за ея предѣлы.

Не нужно думать, однако, что Шеллингъ въ эту эпоху отказался отъ онтологическаго доказательства: фактически онъ даетъ теперь только новую форму этого доказательства. Ибо „дѣйствительность“, на которую онъ теперь обращаетъ вниманіе, какъ на нѣчто, выходящее за предѣлы всего только мыслимаго, есть не дѣйствительность эмпирическая въ обычномъ смыслѣ, не ирраціональный единичный „фактъ“ въ противоположность общему содержанію, а дѣйствительность абсолютная, лежащая въ основѣ самого идеальнаго. Приведенная выше цитата заканчивается указаніемъ, что необходимо исходить „изъ чистой дѣйствительности, т. е. изъ дѣйствительности, предшествующей всякой возможности“. Понятіе этой абсолютной дѣйствительности, которое теперь развиваетъ Шеллингъ, по существу тождественно съ понятіемъ „possest“ или „posse ipsum“ Николая Кузанскаго. Абсолютная дѣйствительность есть „das Seinkönnende“, „die Urmöglichkeit“, „das Seiende selbst“, въ отличіе отъ „ein Seiendes“. Это безусловно сущее (das schlechthin Existierende), тождественное съ Богомъ, есть нѣчто, являющееся условіемъ самой мыслимости чего бы то ни было и потому выходящее за предѣлы всякаго сомнѣнія: „Сомнѣніе возможно всюду, гдѣ есть два случая, двѣ возможности; именно поэтому сомнительность, какъ таковая, есть принадлежность потенціи, того, что можетъ быть и не быть. Сомнительно, прекарно и бытіе всѣхъ вещей, которыя возникли изъ потенціи, и которыя хотя и существуютъ въ обычномъ смыслѣ, но лишь случайно, т. е. не теряютъ возможности не быть и находятся въ постоянной опасности не быть.

Сущее же, какъ таковое, чуждое всякой потенціи и служащее само единственнымъ основаніемъ всякаго сомнѣнія, тѣмъ самымъ стоитъ выше всякаго сомнѣнія и есть безспорно сущее" (ibid, стр. 158—159). Это бытіе есть, говоря аристотелевскимъ терминомъ, αἰτία τοῦ εἶναι; „это есть бытіе, которое служитъ для мышленія его послѣдней цѣлью"; въ противоположность бытію „только мыслимому", оно возвышается надъ всѣмъ мыслимымъ, „и именно поэтому о немъ нельзя и сомнѣваться, и оно есть безусловно несомнѣнное бытіе" (Einleitung in die Philosophie der Mythologie, Werke 2 Abth. B. I, стр. 320).

Въ этомъ понятіи абсолютной дѣйствительности, какъ основы самой мыслимости, Шеллингъ, въ сущности, воспроизводитъ мысль Фихте объ абсолютномъ „свѣтѣ" или разумѣ, какъ единствѣ мыслящаго и мыслимаго; уже у Фихте мы находимъ указаніе, что этотъ абсолютный свѣтъ не можетъ быть „мыслимымъ", какъ объектированное содержаніе, а можетъ быть только пережитъ, т. е. данъ намъ въ формѣ непосредственнаго бытія въ насъ. При всей разнородности не только терминологіи и внѣшней структуры системъ, но и внутреннихъ мотивовъ философіи Фихте и Шеллинга, они все же съ разныхъ сторонъ и въ разной связи подходятъ къ одному предѣльному понятію—къ понятію абсолютнаго бытія, какъ единства мыслящаго и мыслимаго и, слѣдовательно, какъ источника всякой возможности („мыслимости") и реальности. И въ этомъ понятіи заключена самая глубокая мысль онтологическаго доказательства, какъ доказательства необходимости такого содержанія, въ отношеніи котораго мысль о разъединенности между мыслимостью и реальностью теряетъ силу [1]).

14.

Философія Гегеля не даетъ по существу въ пониманіи первоосновы бытія ничего, что не было бы уже заключено въ этихъ достиженіяхъ Фихте и Шеллинга.

[1]) Сходное онтологическое доказательство бытія Бога, какъ высшаго бытія, сущность котораго именно и состоитъ въ единствѣ бытія и знанія, развиваетъ также Шлейермахеръ (Dialektik § 188, и Sittenlehre, § 29, Werke, 3 Abth. B. 4, Th. 2, стр. 121 и B. 5, стр. 16).

Мысль о единствѣ мышленія и бытія, понятія и предмета, образуетъ исходную точку философіи Гегеля; ея своеобразіе состоитъ въ томъ, что это единство она мыслитъ снова въ формѣ знанія или понятія. Если Фихте пришелъ къ гносеологическому единству изъ субъективнаго идеализма и потому существо этого единства склоненъ понимать по образцу индивидуальнаго сознанія, какъ живую мысль, какъ вселенскій личный разумъ, если Шеллингъ, напротивъ, подчеркиваетъ въ всеединствѣ моментъ бытія, дѣйствительности, то Гегель отождествляетъ всеединство съ моментомъ знанія, рисуетъ его въ формѣ, присущей отношенію между бытіемъ и сознаніемъ, отраженію бытія въ сознаніи. Каждый изъ трехъ моментовъ, изъ которыхъ слагается всеединство, какъ единство мыслящаго и мыслимаго — мыслящее, мыслимое, и сама мыслимость, какъ таковая, т. е. смыслъ, или мыслимое въ его отношеніи къ мыслящему, — берется каждымъ изъ этихъ трехъ мыслителей въ качествѣ символа самого всеединства; причемъ само собой понятно, что этотъ пріемъ pars pro toto необходимо связанъ съ такимъ реформированіемъ содержанія части, при которомъ оно уже теряетъ характеръ подлинной части, т. е. имѣетъ уже не внѣ, а внутри себя соотносительныя ей другія части.

У Фихте и Шеллинга подлинный смыслъ этой реформы,—т. е. то, что въ ней въ сущности часть не расширяется до значенія цѣлаго, а уничтожается и замѣщается цѣлымъ — сознается съ большей или меньшей ясностью; своеобразіе Гегеля заключается, напротивъ, въ той искусственности, съ которою онъ всеединство, какъ живое абсолютное бытіе, втискиваетъ въ рамки абстрактнаго момента мыслимости или смысла, постигаетъ, какъ понятіе или идею [1]).

---

[1]) И. Ильинъ, въ блестящей статьѣ „Ученіе Гегеля о сущности спекулятивнаго мышленія“ (Логосъ, 1914, т. 1, вып. 2) усматриваетъ сущность философіи Гегеля въ единствѣ смысла и мышленія. Намъ думается однако, что въ общей формѣ такое единство есть принадлежность всѣхъ мистическихъ теорій знанія начиная съ Плотина или даже съ Парменида (вспомнимъ парменидово: „одно и то же есть мысль и то, о чемъ она мыслитъ“). То, что характерно для Гегеля, есть формулировка этого единства въ чертахъ, присущихъ „смыслу“, какъ таковому.

Система Гегеля есть величайшее выраженіе объективнаго идеализма, отождествленія абсолютнаго съ знаніемъ, какъ таковымъ—вѣчный примѣръ того, чѣмъ должна быть система объективнаго идеализма, безстрашно продуманная до конца. Изъ этого духа системы Гегеля объясняется, что для нея, съ одной стороны, онтологическое доказательство должно быть чѣмъ-то самоочевиднымъ — ибо она вообще не допускаетъ бытія иначе, какъ момента, имманентнаго понятію, — и что, съ другой стороны, мы не находимъ въ ней какого-либо новаго и плодотворнаго выраженія этого доказательства, какого-либо подлиннаго уясненія самоочевидности бытія, какъ категоріи, выходящей за предѣлы чистой идеальности, чистаго понятія. Въ исторіи онтологическаго доказательства Гегелю принадлежитъ лишь заслуга идеально-яснаго, уничтожающаго опроверженія критики Канта. Онъ показываетъ, что различіе между мыслимостью и существованіемъ есть конститутивный признакъ конечныхъ объектовъ и неприложимъ къ безконечному содержанію, что Богъ есть въ этомъ смыслѣ понятіе, принципіально отличное отъ „ста талеровъ“, и что Кантъ совершенно догматически исходитъ изъ предпосылки, что всякое содержаніе тѣмъ самымъ есть нѣчто „только мыслимое“ или гипотетически допущенное, тогда какъ въ отрицаніи этой посылки состоитъ весь смыслъ онтологическаго доказательства (Encyclop. d. phil. Wiss. im Umrisse § 51, Wissensch. d. Logik, I, Werke B. III, стр. 83—88, Phil. der Religion, Werke, B. XII, стр. 471 и сл., стр. 173 и сл., Gesch. d. Philosophie, Werke, B. XV, стр. 162—169). Самостоятельныя соображенія Гегеля исчерпываются указаніями, что мысль и объектъ тождественны между собой, т. е. что абсолютное есть сущее само по себѣ понятіе, или понятіе, какъ таковое, есть сущее само по себѣ, что бытіе есть бѣднѣйшее, самое абстрактное опредѣленіе понятія и не можетъ у него отсутствовать и, наконецъ, что различіе между только субъективнымъ и осуществленнымъ, воплощеннымъ понятіемъ есть различіе въ имманентномъ строеніи или развитіи самого понятія, такъ что объективность творится самимъ понятіемъ и не можетъ лежать внѣ его (въ указ. мѣстахъ энцикл., философіи религіи и логики. Ср.

Wiss. d. Logik, I, стр. 35, Феном. духа, русск. пер. стр. 16 и сл. и во мн. др. мѣстахъ).

Таковы наиболѣе выдающіяся и типичныя формы, въ которыхъ, въ историческомъ развитіи философской мысли, было развито онтологическое доказательство. Нашъ краткій и естественно неполный обзоръ, думается намъ, достаточенъ, чтобы усмотрѣть, что въ лицѣ этого ученія мы имѣемъ дѣло не съ случайнымъ заблужденіемъ или вычурнымъ измышленіемъ заплутавшейся отвлеченной мысли, а съ идеей, занимавшей умы едва ли не всѣхъ наиболѣе глубокихъ мыслителей и образующей, въ извѣстномъ смыслѣ, центральную проблему — а по нашему убѣжденію, и центральную истину—философіи, какъ постиженія живой связи между сознаніемъ и бытіемъ, идеей и сущимъ.

Опечатки и пропуски.

Стр.	*Строка*	*Напечатано:*	*Слѣдуетъ читать:*
14	14 снизу	логическя	логически
20	3 сверху	синевъ	синевы
28	19 снизу	трансцендентами	трансцендентнымъ
53	3 сверху	вещью въ силѣ	вещью въ себѣ
56	5 „	въ чемъ	въ чемъ бы
57	16 „	въ немъ	въ ней
60	10 снизу	найдены	найдены,
63	11 „	дуали,	дуали-
67	13 сверху	отличительныя	отличительный
75	18 „	Послѣ словъ „имманентной философіи“ должно слѣдовать примѣчаніе:	Въ имманентной философіи это объясненіе сочетается съ ученіемъ о родовомъ сознаніи, но эту связь мы вправѣ оставить въ сторонѣ.
76	17 снизу	глазами	(слѣдуетъ выпустить)
77	20 сверху	опредь	очередь
78	1 „	слыслу	смыслу
82	12—11 сн.	отличенъ	отлично
91	19 сверху	тяготятъ	тяготѣютъ
93	8 „	5.	(слѣдуетъ выпустить)
98	13 снизу	слѣдствіе изъ	слѣдствіе
107	13 „	промышляемаго	примышляемаго
113	2 „	знанія	сознанія
119	2 „	только	только что
128	16 сверху	рельности	реальности
133	4 снизу	уясняется	уяснится
137	16 сверху	пространственно	пространство
143	8 „	τίνι	τίνι ἄν
157	17 „	cum	sum
159	12—13 св.	удаленному	удаленнаго
161	6 снизу	прогматизмъ	прагматизмъ
176	18 „	матеріальномъ	матеріаломъ
179	1 „	norantia	ignorantia
181	8 „	знаній	знанія
193	20 „	съ тоже	и тоже
219	7 „	законъ	закона
222	18 сверху	представляютсе	представляются
257	4 снизу	имъ	ею
291	2—1 „	элемементарный	элементарный
401	15 „	свези	связи
421	17 сверху	исходящимъ	исходящемъ