КН. ЕВГЕНІЙ ТРУБЕЦКОЙ.

Метафизическія предположенія познанія.

ОПЫТЪ ПРЕОДОЛѢНІЯ КАНТА И КАНТІАНСТВА.

Изданіе автора.

КН. ЕВГЕНІЙ ТРУБЕЦКОЙ.

Метафизическія предположенія познанія.

ОПЫТЪ ПРЕОДОЛѢНІЯ КАНТА И КАНТІАНСТВА.

Изданіе автора.

Пров. 1959

Нр.

7976

МОСКВА.
ТИПОГРАФІЯ „РУССКАЯ ПЕЧАТНЯ“. БОЛЬШАЯ САДОВАЯ, ДОМЪ 14.
1917.

ПОСВЯЩАЕТСЯ

ПАМЯТИ

Князя Сергѣя Николаевича

ТРУБЕЦКОГО.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Задача настоящаго изслѣдованія, какъ видно изъ самаго его заглавія,—не полемическая, а *положительная*. Полемика противъ Канта и кантіанства въ немъ—не цѣль, а *средство* для обоснованія собственныхъ моихъ воззрѣній. Гносеологія Канта и кантіанства является въ настоящее время господствующею, и кантіанскій гносеологизмъ, утверждающій возможность обосновать теорію познанія безо всякихъ метафизическихъ предположеній, утверждается этимъ господствующимъ направленіемъ какъ что-то безспорное и окончательное. Поэтому попытка „преодолѣнія Канта и кантіанства“ безусловно обязательна для всякаго ученія, которое утверждаетъ, что всякое познаніе какъ такое покоится на метафизическихъ предположеніяхъ, и пытается вскрыть эти предположенія.

Преодолѣніе Канта и кантіанства, какъ я его понимаю, не можетъ исчерпываться опроверженіемъ его заблужденій. Всякое заблужденіе великаго ума *живетъ истиной*; та сила, которою оно увлекаетъ людей, заключается или въ нѣкоторомъ элементѣ истины, въ нѣкоторой ея *части*, которая утверждается какъ цѣлое, или въ обманчивомъ *подобіи* истины, которое принимается за самоё истину. Чтобы преодолѣть какое-либо ученіе, нужно отнять у него возможность быть въ чемъ-либо правымъ: для этого нужно или усвоить себѣ то зерно истины, которое оно въ себѣ заключаетъ или, если въ немъ нѣтъ и этого зерна, *уяснить себѣ ту правду, которой оно подражаетъ и отъ которой оно заимствуетъ свое обманчивое правдоподобіе.*

Преодолѣніе какого-либо заблужденія въ философіи возможно не иначе какъ черезъ углубленное проникновеніе

въ его истину.—Этимъ и опредѣляется моя задача по отношенію къ Канту и кантіанству.

Задача эта по отношенію къ нѣмецкому идеализму вообще была поставлена другимъ русскимъ философомъ, покойнымъ кн. С. Н. Трубецкимъ, который по этому поводу опредѣленно сказалъ, что „истинное развитіе, поступательное движеніе мысли, возможно только подъ условіемъ преемства, усвоенія добытыхъ результатовъ — иначе трудъ ея дѣйствительно былъ бы работой Пенелопы“ [1]).

Я не во всемъ согласенъ съ гносеологическими воззрѣніями покойнаго мыслителя, но трудъ мой является попыткою разрѣшенія поставленной имъ задачи, разрѣшенія частичнаго, потому что настоящее изслѣдованіе трактуетъ не о германскомъ идеализмѣ въ его цѣломъ, а только о Кантѣ и кантіанствѣ. Этимъ объясняется посвященіе, связывающее настоящую книгу съ памятью о дорогомъ отшедшемъ.

„Критика чистаго разума“ цитируется мною по нумераціи страницъ второго кантовскаго изданія.

---

[1]) Основаніе идеализма, П. С. соч., т. II, 164.

ЧАСТЬ I.

КРИТИКА ЧИСТАГО РАЗУМА И НЕОБХОДИМЫЯ МЕТАФИЗИЧЕСКІЯ ПРЕДПОЛОЖЕНІЯ ПОЗНАНІЯ.

ГЛАВА I.

Трансцендентальный методъ у Канта.

I. Впередъ отъ Канта и назадъ къ Канту.

Центральное теченіе философской мысли XIX и XX столѣтія зачинается въ Кантѣ и періодически къ нему возвращается. Эти безпрестанно повторяющіяся возвращенія представляютъ собою одну изъ наиболѣе характерныхъ и вмѣстѣ парадоксальныхъ особенностей новѣйшей исторіи философіи. Съ самаго появленія „Критики чистаго разума“ философія непрестанно стремилась „впередъ отъ Канта“,—пыталась строить на положенномъ имъ основаніи. Одна за другой постройки возникали и рушились; ихъ замѣняли новыми, но при этомъ строители снова и снова *возвращались къ фундаменту*, т-е *назадъ къ Канту*,—все къ той же „Критикѣ чистаго разума“.

Такимъ образомъ, возгласъ „назадъ къ Канту“, періодически возобновляющійся, вовсе не былъ, да и въ настоящее время не является возгласомъ консервативнымъ. — Какъ разъ наоборотъ, именно онъ представляетъ собой симптомъ непрекращающагося, хотя, къ сожалѣнію, въ общемъ и неудачнаго строительства. Тѣ, кто думаетъ иначе,—впадаютъ въ жестокій самообманъ. Изреченіе—Kant verstehen heisst über Kant hinausgehen—вышло изъ кантіанскаго лагеря. И точно,—словно какая-то роковая необходимость заставляетъ каждаго кантіанца „выходить за предѣлы“ Канта, выходить, можетъ быть, и безсознательно, невольно—къ той самой метафизикѣ, которую отрицалъ учитель. Но въ силу той же необходимости *каждый данный* выходъ оказывается неудовлетворительнымъ. Съ одной стороны, необходимъ фундаментъ, съ другой

стороны—столь же необходимо крушеніе всего, что только на немъ построено.

Изучая исторію философіи послѣ Канта, все время испытываешь впечатлѣніе археологической прогулки среди внушительныхъ развалинъ. Читая Фихте, Шеллинга, Гегеля, удивляешься геніальности строителей и величію того, что рухнуло. Но именно величіе этихъ развалинъ періодически наводитъ панику, — тогда господствующимъ направленіемъ становится то *правовѣрное* кантіанство, которое утверждаетъ, что на Кантѣ ничего нельзя дальше строить, что его нужно только правильно истолковать и усвоить... Но „Критика чистаго разума"—не мертвая вещь, а живая мысль, которая растетъ и развивается: она заключаетъ въ себѣ множество плодотворныхъ побѣговъ, коихъ—при всемъ желаніи правовѣрныхъ кантіанцевъ—оказывается невозможнымъ изъ нея удалить. И силой необходимости изъ нея рождаются вновь давно забытые ряды мыслей, воскресаютъ старыя метафизическія системы, точнѣе говоря,– *тѣни* прежнихъ системъ. Изъ нѣдръ кантіанства возникаютъ неофихтеанство, неогегельянство и даже что-то похожее на неошеллингіанство. И на всемъ этомъ уже заранѣе лежитъ печать смерти и разрушенія. Тѣни великаго прошлаго германской метафизики исчезнутъ еще быстрѣе самого прошлаго, чтобы уступить свое мѣсто другимъ, тоже исчезающимъ тѣнямъ...

И безъ конца будетъ продолжаться эта сизифова работа среди царства тѣней, если мысль не прорветъ порочнаго круга, если она не рѣшитъ неотвязчиваго вопроса,—что же приковываетъ ее, наконецъ, къ столь явно несовершенному Кантову фундаменту, — какими его свойствами обусловливается его необходимость для философіи и какими другими—роковая судьба всего на немъ построеннаго?

Въ послѣдующемъ изложеніи я попытаюсь отвѣтить на этотъ вопросъ. И такъ какъ самъ Кантъ опредѣлилъ свой основоположный для новѣйшей философіи трудъ,—„Критику чистаго разума", какъ трактатъ о методѣ [1]), то задача предстоящей работы опредѣляется ближайшимъ образомъ какъ изслѣдованіе значенія и цѣнности *трансцендентальнаго метода у Канта.*

---

1) XXII.

II. Гносеологическое и психологическое въ „Критикѣ чистаго разума".

Въ самомъ понятіи трансцендентальнаго изслѣдованія и, стало быть, „трансцендентальнаго метода", какъ понимаетъ ихъ Кантъ, есть нѣкоторая двойственность, чреватая послѣдствіями не только для самого философа, но и для всѣхъ тѣхъ, кто строили или строятъ на положенномъ имъ основаніи.

Трансцендентальное изслѣдованіе познанія отвѣчаетъ *на вопросъ о возможности познанія;* трансцендентальный методъ отправляется отъ факта даннаго познанія и затѣмъ выясняетъ необходимыя условія его возможности.

Но вопросъ этотъ можетъ имѣть два значенія, которыя нужно самымъ тщательнымъ образомъ различать—одно теоретико-познавательное, а другое—психологическое. Что разумѣетъ Кантъ подъ „необходимыми условіями" познанія—необходимыя ли его *логическія предпосылки*, которыя служатъ условіями его достовѣрности, или же *условія психологическія*, точнѣе говоря, антропологическія—то опредѣленное устройство нашихъ человѣческихъ способностей, въ силу котораго процессъ познанія совершается въ насъ психологически именно такъ, а не иначе? Необходимость логическая, очевидно, ничего общаго съ необходимостью психологическою не имѣетъ, а потому мы имѣемъ здѣсь два вопроса, всецѣло различныхъ между собою, при чемъ рѣшеніе одного изъ нихъ не только не даетъ, но и не подвигаетъ рѣшенія другого.

Допустимъ, что мы выяснили психологическія условія возможности познаванія: положимъ, мы пришли къ выводу, что то или другое понятіе для насъ психологически необходимо и что, въ силу этой психологической необходимости, оно представляетъ собою *неизбѣжное сопровождающее* познавательнаго процесса. Рѣшенъ ли этимъ гносеологическій вопросъ? Очевидно,—нѣтъ: психологически неизбѣжная мысль можетъ быть и *необходимой иллюзіей,* лишенной познавательнаго значенія. Такихъ необходимыхъ иллюзій Кантъ знаетъ много: сюда онъ относитъ, напримѣръ, цѣлый рядъ сужденій чистаго разума, основанныхъ на незаконномъ *трансцендентномъ* примѣненіи понятій разсудка. Кантъ отказываетъ всѣмъ имъ въ познавательномъ значеніи, несмотря на ихъ психологиче-

скую необходимость. Какъ бы ни было психологически необходимо то или другое понятіе или воззрѣніе, оно можетъ оказаться иллюзіей, а потому теорія познанія должна изслѣдовать вопросъ объ его объективной, логической достовѣрности и *значимости*; въ этомъ собственно и состоитъ *гносеологическій* вопросъ; никакого другого правильно понятая теорія познанія не рѣшаетъ и даже не касается.

Съ этой точки зрѣнія вопросъ—какъ возможно познаніе—есть вопросъ о логическихъ предпосылкахъ, объ условіяхъ значимости познанія, точнѣе говоря,—вопросъ о *безусловномъ основаніи его достовѣрности*.—Нѣтъ спора, что для „Критики чистаго разума“ центръ тяжести—именно въ этомъ вопросѣ, что именно въ немъ Кантъ видитъ основную задачу трансцендентальнаго изслѣдованія; въ этомъ смыслѣ онъ говоритъ: „трансцендентальнымъ (т.-е. изслѣдующимъ возможность знанія или примѣненія его a priori) слѣдуетъ называть не всякое апріорное знаніе, а только то, черезъ которое мы узнаемъ, что и какимъ образомъ извѣстныя представленія (наглядныя представленія и понятія) могутъ быть примѣняемы исключительно a priori, и какъ это возможно“ (80). Какъ видно отсюда, трансцендентальный вопросъ для Канта—вопросъ о *возможности примѣненія* апріорныхъ представленій, т.-е. о возможности *примѣненія правомѣрнаго*. Основная задача „Критики“,—какъ извѣстно, рѣшеніе вопроса *о правѣ* [1]), а не вопроса о происхожденіи апріорнаго познанія, и въ этомъ смыслѣ Кантъ ясно говоритъ въ предисловіи къ первому изданію „Критики“: „главный вопросъ во всемъ изслѣдованіи состоитъ въ томъ, что̀ и насколько можетъ быть познано разсудкомъ и разумомъ, свободнымъ отъ всякаго опыта, а не въ томъ, какъ возможна сама способность мышленія“ (XI).

Гносеологическая задача тутъ какъ будто строго отличается отъ задачи психологической, и, тѣмъ не менѣе, по какой-то странной непослѣдовательности, въ процессѣ самаго изслѣдованія объ эти задачи незамѣтно для самого Канта вплетаются одна въ другую, такъ что на гносеологическій вопросъ получается отвѣтъ явно психологическій по смыслу. Ставится вопросъ о безусловномъ основаніи достовѣрности или значимости апріорнаго по-

[1]) Предисл. къ I изд., XI—XII.

знанія, а въ отвѣтѣ указуются, какъ такое основаніе, *антропологическія условія* познанія: опредѣленныя *человѣческія способности*, въ силу которыхъ для человѣческаго познанія необходимы чистыя воззрѣнія и чистыя категоріи разсудка,—вотъ послѣднее основаніе апріорнаго знанія въ „Критикѣ чистаго разума“. Ничѣмъ инымъ кромѣ этой субъективной необходимости „для насъ“ (*für uns* — выраженіе, безпрестанно возвращающееся у Канта) — возможность апріорнаго знанія въ „Критикѣ чистаго разума“ не обосновывается: въ этомъ именно и заключается ея роковая двусмысленность. Съ одной стороны, психологическое объясненіе исключается въ вопросѣ; съ другой стороны, именно оно дается въ отвѣтѣ. Искомое основаніе достовѣрности человѣческаго познанія въ качествѣ основанія безусловнаго и первоисточника *всякой значимости* въ познаніи, казалось бы, не подлежитъ дальнѣйшему и въ частности— *антропологическому* обоснованію. Безусловное основаніе возможности всякаго знанія именно потому, что оно—безусловное, должно быть *надчеловѣческимъ*. Но трагедія чистаго разума у Канта заключается именно въ этомъ полномъ несоотвѣтствіи между безусловностью, надчеловѣчностью искомаго и антропологическою обусловленностью найденнаго.

Всмотрѣвшись внимательно въ „коперниково открытіе“, мы убѣдимся, что именно въ этой подмѣнѣ безусловнаго „нашимъ“, т.-е. человѣческимъ и заключается то его свойство, въ силу котораго на немъ невозможно строить. Философская мысль ищетъ *Безусловнаго* и находитъ только антропологически обусловленное, стало быть, въ концѣ концовъ не находитъ подлинно достовѣрнаго основанія знанія: строить на такомъ основаніи—значитъ строить на пескѣ; въ этомъ и есть причина, почему все построенное на Кантѣ рушится.

Общій смыслъ Кантова рѣшенія вопроса о возможности апріорнаго знанія, какъ извѣстно, сводится къ тому, „что мы познаемъ a priori относительно вещей только то, что вложено въ нихъ *нами самими*“ (XVIII). Послѣднія, подчеркнутыя мною слова исключаютъ возможность двухъ толкованій: основа апріорнаго знанія—*антропологична*, апріорныя воззрѣнія и понятія вносятся въ познаваемые предметы *именно человѣческимъ умомъ*, и никакой другой умъ не можетъ подразумѣваться подъ „трансцендентальнымъ субъектомъ познанія“; понимать этотъ послѣдній иначе,

напримѣръ, какъ „я вообще“, какъ „сверхъиндивидуальный или чистый субъектъ познанія“ или какъ „міровую душу“, какъ это дѣлали тѣ или другіе послѣкантовскіе философы—значитъ выходить за предѣлы мысли Канта.

Самъ Кантъ видитъ сущность своего „коперниковскаго открытія“ именно *въ антропологическомъ* обоснованіи знанія. Открытіе „Критики чистаго разума“, что не понятія и представленія человѣка сообразуются съ предметами, а что, наоборотъ, познаваемые нами предметы сообразуются съ *„нашими“* представленіями и понятіями,—вотъ что, по Канту, составляетъ переворотъ въ метафизикѣ, подобный перевороту, совершенному Коперникомъ въ астрономіи. Обоснованіе возможности апріорнаго знанія для него заключается именно въ томъ, что *человѣческій умъ является центральнымъ свѣтиломъ въ познаніи:* онъ вноситъ свой свѣтъ въ познаваемое, а не получаетъ его извнѣ отъ вещей: „если“, говоритъ Кантъ, „воззрѣніе должно сообразоваться со свойствами предметовъ, то я не вижу, какъ можно что-нибудь знать о нихъ a priori; наоборотъ, если предметы (какъ объекты чувствъ) согласуются со свойствами нашей способности нагляднаго воззрѣнія, то я вполнѣ понимаю возможность апріорнаго знанія“ (XVII).

Несоотвѣтствіе этого рѣшенія съ сущностью поставленной Кантомъ задачи бросается въ глаза.—То апріорное знаніе, возможность коего требуется обосновать, опредѣляется признаками всеобщности и необходимости (3—4, 64, 851). Требуется найти именно то, что сообщаетъ этому познанію его аподиктическую достовѣрность и безусловное значеніе; иначе говоря, чтобы обосновать апріорное познаніе, требуется связать его съ чѣмъ-то безусловно достовѣрнымъ, что служитъ первоисточникомъ и основаніемъ всякой достовѣрности: очевидно, что это „нѣчто“ не можетъ быть въ свою очередь обусловлено какой-либо иной, высшей достовѣрностью, иначе не оно было бы основаніемъ достовѣрности безусловной. Искомое трансцендентальнаго изслѣдованія есть такимъ образомъ—*безусловное въ познаніи*, безусловное начало апріорнаго и вообще всякаго знанія.

А въ результатѣ изслѣдованія у Канта источникомъ достовѣрности знанія провозглашается самъ человѣческій умъ;—познаніе достовѣрно въ силу того факта, что умъ нашъ *самъ* вноситъ въ познаваемый матеріалъ свои апріорныя представленія. Спрашивается, можетъ ли этотъ фактъ въ самомъ дѣлѣ удостовѣрить

апріорное знаніе: соотвѣтствуетъ ли человѣческій умъ приписываемому ему значенію безусловнаго, не подлежащаго дальнѣйшему удостовѣренію основанія всяческой достовѣрности?

Очевидно, что мы имѣемъ здѣсь именно то *психологическое* рѣшеніе, возможность и правомѣрность коего, казалось бы, столь рѣшительно исключается постановкой трансцендентальнаго вопроса у Канта. *Данное устройство нашего ума*, въ силу котораго необходимой формой нашего чувственнаго воспріятія являются пространство и время, а необходимой формы нашей мысли являются „чистыя понятія“ или „категоріи“ разсудка,—вотъ что служитъ условіемъ возможности нашихъ сужденій, облеченныхъ въ форму всеобщности и безусловности. Но гарантирована ли этимъ *достовѣрность* этихъ сужденій,—обоснована ли такимъ образомъ возможность дѣйствительнаго знанія? Очевидно, нѣтъ: психологически обоснованная достовѣрность знанія тотчасъ безпощадно разрушается сомнѣніемъ, ибо, какъ уже выше было указано, психологически необходимое можетъ быть и иллюзіей. Что мнѣ ручается за то, что необходимое *для меня* знаніе, основанное *на моихъ* субъективныхъ понятіяхъ и представленіяхъ, есть нѣчто большее, чѣмъ необходимая *для меня* галлюцинація?

Извѣстно, что ученіе Канта многими и въ самомъ дѣлѣ истолковывается какъ *иллюзіонизмъ*; таково, напр., толкованіе Шопенгауера, къ которому изъ русскихъ писателей присоединяется Л. М. Лопатинъ. Толкованіе это противорѣчитъ *намѣреніямъ* Канта и его *задачѣ*, такъ какъ задача эта заключается именно въ обоснованіи возможности объективнаго знанія; явленія, которыя Кантъ считаетъ единственно доступными познанію,—для него не иллюзія, а *объективная реальность*. Но, хотя самъ Кантъ и не дѣлалъ иллюзіонистическихъ выводовъ и даже открещивался отъ нихъ,—предпосылки для иллюзіонизма тѣмъ не менѣе имѣются налицо въ его ученіи,—если и не въ задачѣ „Критики“, то въ способѣ разрѣшенія этой задачи. Этотъ способъ дѣлаетъ ученіе Канта, *вопреки его намѣреніямъ, беззащитнымъ противъ возраженій иллюзіонизма*. „Коперниково открытіе“ не обосновываетъ возможности объективнаго и достовѣрнаго знанія даже въ тѣхъ скромныхъ предѣлахъ, какіе отводитъ знанію Кантъ,—въ примѣненіи къ явленіямъ въ пространствѣ и во времени.

Всеобщность и объективность знанія означаетъ его *обязатель-*

ность для всѣхъ и каждаго. Общезначимость какого-либо положенія, все равно апріорнаго или апостеріорнаго, должна быть понимаема въ томъ смыслѣ, что данное положеніе является нормою истиннаго *для всякой* мысли: утверждаю ли я, что дважды два—четыре или что всякое явленіе имѣетъ свою необходимую причину,—я подразумѣваю, что эти положенія истинны не для меня только, а *для всѣхъ* и всѣми *должны* признаваться за истинныя. Спрашивается, по какому праву я это дѣлаю? У Канта этотъ вопросъ не только остается безъ отвѣта, но даже и не ставится, и это—по той простой причинѣ, что Кантъ *безотчетно* предполагаетъ общезначимость формъ нагляднаго представленія и формъ мысли для всѣхъ людей. *У всѣхъ*—должны быть одинаковыя „чистыя воззрѣнія“ пространства и времени; *у всѣхъ* — тожественныя категоріи (причинности и другія). Только исходя изъ этого предположенія, я могу произносить *обязательныя для всѣхъ* познавательныя сужденія о томъ, что содержится въ пространствѣ и времени.

Но въ теоріи познанія не можетъ быть предположеній безотчетныхъ, и правомѣрность каждаго даннаго предположенія должна быть изслѣдована. А потому мы обязаны отвѣтить на вопросъ: откуда мнѣ извѣстно, что *мои* формы сознанія и мысли—значимы для всѣхъ? Тутъ-то и обнаруживается скрытый догматизмъ Кантовскаго обоснованія вопроса о возможности познанія.

„*Мы* знаемъ a priori о вещахъ только то, что сами мы въ нихъ вкладываемъ“. Догматизмъ выражается въ самомъ словѣ „мы“ этого положенія, столь существеннаго для кантовской теоріи познанія. Какое право я имѣю говорить *за другихъ* и предполагать, что *они* вкладываютъ или обязаны вкладывать въ вещи тѣ же апріорныя представленія, что и *я*?

Замѣтимъ, что безъ этого превращенія *я* въ *мы* испаряется въ ничто все Кантово обоснованіе апріорнаго знанія. Если положеніе, что дважды два—четыре, имѣетъ силу *для меня только*, а другой свободенъ думать что дважды два—пять, — если основоположеніе всеобщей причинной связи явленій связываетъ меня одного,—то эти положенія—не всеобщи, не необходимы и, стало быть, лишены существенныхъ признаковъ апріорнаго знанія и даже знанія вообще. Если я не могу связывать моими сужденіями другихъ, то ничего апріорнаго вообще нѣтъ; нѣтъ и какого бы то ни

было познанія; тѣмъ самымъ апріорныя понятія утрачиваютъ свою логическую обязательность и для меня самого, а сохраняютъ лишь субъективную необходимость неотвязчиваго миража.

Если теперь мы попытаемся отвѣтить на поставленный вопросъ о правомѣрности общезначимыхъ сужденій,—то невозможность психологическаго его рѣшенія станетъ сразу очевидной. Думать, что предположеніе общезначимости формъ мысли и воспріятія покоится на нашемъ знаніи общечеловѣческой психологіи—значило бы подводить подъ апріорное знаніе фундаментъ не только крайне шаткій, но и завѣдомо ложный.

Знаніе общечеловѣческой психологіи, каковы бы ни были его объемъ и степень, есть во всякомъ случаѣ знаніе чисто эмпирическое, которое, какъ таковое, не можетъ служить основаніемъ для понятій и сужденій апріорныхъ,— т.-е. безусловныхъ и всеобщихъ по формѣ. А кромѣ того, и въ этомъ—главное, *непосредственнымъ*, т.-е. независимымъ отъ формы нашей мысли знаніемъ общечеловѣческой психологіи мы не обладаемъ. Знаніе это само въ свою очередь обусловлено и опосредствовано тѣми самыми формами мысли и воспріятія, которыя имѣется въ виду на немъ обосновать.

Иными словами,—доступъ къ внутреннему міру другихъ людей для насъ возможенъ лишь черезъ наши апріорныя понятія и представленія. Только въ силу апріорнаго убѣжденія, что сознаніе другихъ людей обусловлено тѣми же, какъ и наше сознаніе, формами воспріятія и мысли,—мы можемъ *понимать* другихъ и знать что бы то ни было о ихъ сознаніи и умѣ.

Короче говоря, не знаніе общечеловѣческой психологіи служитъ основаніемъ моего убѣжденія въ общезначимости и общеобязательности апріорныхъ понятій и представленій, а какъ разъ наоборотъ: именно наличность у меня апріорныхъ понятій и представленій служитъ необходимымъ условіемъ моего проникновенія въ чужое сознаніе. Я не могъ бы обладать никакимъ знаніемъ о человѣческомъ сознаніи и вообще о человѣческой психикѣ, если бы апріорныя понятія не обладали для меня *до* такого знанія непосредственною достовѣрностью. Основаніе нашего убѣжденія, что „другіе“ должны воспринимать въ формѣ пространства и времени и мыслить по закону достаточнаго основанія, заключается въ нашей непосредственной увѣренности въ *безусловной необходимости* этихъ формъ. Иначе говоря, начала апріорнаго знанія — апріорныя воз-

зрѣнія и понятія—обладаютъ для насъ достовѣрностью *безусловною*, ничѣмъ психологическимъ не опосредствованною и не обоснованною. Мы требуемъ отъ всѣхъ людей признанія пиѳагоровой теоремы, потому что мы a priori убѣждены, что *есть объективное пространство;* оно необходимо обусловливаетъ и опредѣляетъ въ нашихъ глазахъ всякую человѣческую психику, дѣйствительную и возможную, но это—лишь благодаря тому, что оно обладаетъ въ нашихъ глазахъ нѣкоторою безусловною значимостью, ни отъ какой человѣческой психики независящей. Пространство, время, причинность въ своемъ существованіи и значимости совершенно не зависятъ отъ наличности человѣческой или вообще какой-либо конкретной психики: иначе они были бы обусловлены эмпирическимъ фактомъ данной психологической организаціи и, слѣдовательно, не были бы апріорны. То, другое и третье существовало бы и значило бы,—если бы никакихъ людей не было бы на свѣтѣ. Усомниться въ этомъ—значило бы усомниться въ самой всеобщности и необходимости, т.-е. иными словами—въ апріорности пространства, времени, причинности и другихъ чистыхъ понятій.

Основаніемъ достовѣрности не можетъ быть простое довѣріе къ человѣческому уму — моему или чужому. Наоборотъ, мы можемъ довѣрять человѣческому уму лишь постольку, поскольку мы находимъ для него точку опоры въ чемъ-то безусловномъ и независимо отъ него достовѣрномъ, что обусловливаетъ и его самого, возможность самой его мысли и познанія.

Въ этомъ заключается исходная точка для правильной оцѣнки ученія Канта.

III. Коперниково открытіе Канта.

Никто не станетъ оспаривать открытой Коперникомъ истины, что земля вращается вокругъ солнца; но эта истина тотчасъ превратилась бы въ ложь, если бы кто-либо вздумалъ утверждать солнце не въ его относительномъ значеніи центра нашей планетной системы, а въ безотносительномъ значеніи *міроваго* центра, вокругъ котораго вращаются всѣ свѣтила и созвѣздія. Вращеніе земли вокругъ солнца, разумѣется, не исключаетъ возможности предположить, что само наше солнце со всей его системой въ свою очередь вращается вокругъ какого либо еще неоткрытаго астрономіей *высшаго* центра.

Совершенно такъ же и открытіе Канта, взятое въ его *относительномъ* значеніи, есть истинное и великое открытіе; но какъ только мы забудемъ объ его относительности, мы тѣмъ самымъ тотчасъ превратимъ его въ ложь.

Что мыслящій человѣческій субъектъ въ самомъ дѣлѣ носитъ въ своемъ умѣ представленія и понятія всеобщія и необходимыя по формѣ,—а priori обусловливающія самую возможность опыта и, слѣдовательно, независимыя отъ опыта,—этого послѣ Канта уже нѣтъ надобности доказывать: въ этомъ—его заслуга и непреходящая истина его коперникова открытія. Но какъ только эта первая ступень гносеологіи возводится въ послѣднюю и окончательную,—какъ только мыслящій человѣческій субъектъ или какая-либо функція его ума провозглашается высшимъ, *безусловнымъ началомъ* въ познаніи,—въ ученіе Канта тѣмъ самымъ вносится ложный догматическій антропологизмъ,—тотъ самый, который былъ уже выше въ немъ отмѣченъ.

Догматизмъ „Критики чистаго разума“ выражается въ томъ, что въ ней трансцендентальный вопросъ не доводится до конца. Найдя въ человѣческомъ умѣ рядъ апріорныхъ представленій и понятій, Кантъ на этомъ останавливается и не спрашиваетъ дальше,—не ставитъ вопроса о *безусловномъ основаніи* объективнаго примѣненія этихъ представленій и понятій въ познаніи. Онъ догматически предполагаетъ, что человѣческій субъектъ—*центральное свѣтило* въ познаніи—верховное начало всего познавательнаго процесса—источникъ всѣхъ познавательныхъ принциповъ, съ которыми должна сообразоваться не только его мысль, но и сама предметная дѣйствительность. А между тѣмъ въ гносеологіи, совершенно такъ же, какъ и въ астрономіи,—вполнѣ законенъ вопросъ: не вращается ли это свѣтило вокругъ какого-либо другого, высшаго, отъ котораго оно первоначально получаетъ свой законъ, критерій и норму?

Все предшествующее приводитъ насъ къ выводу, что вопросъ этотъ вполнѣ законенъ и умѣстенъ. Мы уже видѣли, что субъективно-антропологическое обоснованіе познанія у Канта оказалось въ корнѣ несостоятельнымъ. Если *я самъ* вкладываю апріорныя понятія въ вещи, и *внѣ меня* эти понятія—недѣйствительны, то они по необходимости лишены всеобщаго и объективнаго значенія, ибо въ такомъ случаѣ они обусловлены *мною*, т.-е. нѣкоторою эмпириче-

скою данностью. Какъ только мы обусловливаемъ значимость апріорнаго положенія существованіемъ какой-либо конкретной, эмпирической психики,—будь это мое *я*, общечеловѣческое сознаніе или хотя бы сама „міровая душа“,—оно тѣмъ самымъ перестаетъ быть апріорнымъ и падаетъ. Самое различеніе между „эмпирической“ и „трансцендентальной“ апперцепціей, на которое любятъ ссылаться защитники Канта,—не выводитъ насъ изъ этого неразрѣшимаго въ предѣлахъ Кантовой философіи затрудненія. Ибо мы должны допустить одно изъ двухъ: или эта „трансцендентальная апперцепція“ есть функція мысли какого-либо психологическаго субъекта—человѣческаго или какого-либо другого существа,—и въ такомъ случаѣ она не выводитъ насъ за предѣлы „психологизма“, въ дурномъ значеніи этого слова, не сообщаетъ объективнаго значенія тѣмъ апріорнымъ представленіямъ, коими она объединяетъ чувственный матеріалъ,—или же она—актъ сознанія, ничѣмъ эмпирическимъ не обусловленнаго—*безусловнаго*, но въ такомъ случаѣ она представляетъ собою выходъ за предѣлы кантіанства—новый способъ преодолѣнія психологизма, коего мы пока не будемъ оцѣнивать.

Здѣсь намъ важно указать лишь, что вопросъ о возможности апріорнаго знанія, а, слѣдовательно, и всякаго вообще знанія (такъ какъ знаніе вообще возможно лишь въ апріорной формѣ всеобщности и необходимости), можетъ быть разрѣшенъ лишь путемъ опредѣленно метафизическаго выхода за предѣлы ученія Канта и кантіанства.

Всѣ наши познавательныя сужденія, какъ такія, облекаются въ форму безусловности и всеобщности.—Надо отдать себѣ отчетъ въ ихъ общей метафизической предпосылкѣ.—*Мы не можемъ утверждать ничего безусловнымъ и всеобщимъ образомъ, если мы не имѣемъ для этого точки опоры въ чемъ-то дѣйствительно безусловномъ, что служитъ основаніемъ всякой безусловной значимости мысли и бытія.*

Всякое утвержденіе безусловное и всеобщее по формѣ, иначе говоря, всякое познаніе предполагаетъ Истину, какъ что-то, что *безусловно есть* и безусловно объемлетъ все сущее и мыслимое. Напрасны всѣ попытки отнять у этого необходимаго предположенія нашего познаванія его онтологическій характеръ и свести истину къ „долженствованію“, „значимости“ или „цѣнности“. Всѣ

эти попытки заключаютъ въ себѣ порочный кругъ: ибо долженствованіе признавать истину имѣетъ мѣсто только въ томъ предположеніи, что истина *есть*. Такъ же точно „цѣнными“ и „значимыми“ представляются истинныя положенія единственно въ силу ихъ согласія съ *сущею истиною* [1]). Предполагать истину — значитъ предполагать нѣчто Безусловное, что объемлетъ въ себѣ все мыслимое и сущее.

Соотвѣтственно съ этимъ, всякое наше всеобщее высказываніе, а, стало быть, и всякое познавательное наше сужденіе — необходимо предполагаетъ и утверждаетъ нѣчто Безусловное какъ подлинно сущее: утверждать, что что-либо истинно—значитъ предполагать, что утвержденіе это имѣетъ основаніе не въ чемъ-либо проблематическомъ, могущемъ быть и не быть, а *въ томъ, что безусловно есть и не можетъ быть иначе.*

Что знаніе есть примѣненіе къ познаваемому формы всеобщности и безусловности, это установлено еще Кантомъ. Чтобы довести до конца его трансцендентальное изслѣдованіе, мы обязаны признать необходимую логическую предпосылку этого умственнаго акта — *реальную всеобщность, то дѣйствительно безусловное*, въ чемъ все едино—и мысль и бытіе. Отдаемъ ли мы себѣ въ томъ отчетъ или нѣтъ,—во всякомъ случаѣ каждый нашъ познавательный актъ есть связываніе познаваемаго съ чѣмъ-то, что *безусловно и необходимо есть*, отнесеніе его къ какому-то не мыслимому только, а дѣйствительному всеединству. Положеніе *дважды два четыре* утратитъ свой характеръ познанія, если мы допустимъ, что есть какая-либо область возможнаго, дѣйствительнаго или мыслимаго, гдѣ дважды два равно пяти. Положеніе это представляетъ собою нѣкоторое безусловно достовѣрное утвержденіе *обо всемъ:* какъ таковое, оно предполагаетъ, что *все* дѣйствительное и мыслимое подчинено нѣкоторому единству, иначе говоря, что *есть всеединство*. Всеединство, ἓν καὶ πᾶν,—необходимая форма нашей мысли; примѣненіе ея въ познаніи сущаго оправдывается лишь въ томъ случаѣ, если есть дѣйствительное ἓν καὶ πᾶν, объемлющее все, что есть.

Познаніе дѣйствительнаго бытія предполагаетъ, что все сущее не только мысленно, но и *реально* объемлется формой всеедин-

---

[1]) Соотвѣтствующее ученіе Риккерта будетъ разобрано ниже—въ главѣ VIII.

ства. Реальное всеединое — и есть то оставленное безъ вниманія „Коперниковымъ открытіемъ“ центральное свѣтило, которое освѣщаетъ весь нашъ умственный міръ, хотя само оно остается для насъ невидимымъ и до поры до времени — невѣдомымъ.

Чтобы предупредить возможность возраженія противъ высказанной здѣсь мысли, которое уже было однажды сдѣлано однимъ изъ моихъ критиковъ, я вынужденъ вновь подтвердить здѣсь, что предполагать Безусловное, какъ основаніе всякаго познанія, еще не значитъ отдавать себѣ въ томъ отчетъ. Предположеніе это, какъ необходимая предпосылка, лежитъ въ основѣ всякаго познанія и, стало быть, дѣлается *всякимъ познающимъ*. Но иное дѣло исходить изъ предпосылки, а иное дѣло — сознавать ее. Не отдавалъ себѣ въ ней отчета даже и Кантъ, а онъ справедливо считается однимъ изъ величайшихъ міровыхъ философовъ. Неосознанное имъ предположеніе всякаго познанія должно быть вскрыто путемъ философской рефлексіи; къ этому, какъ мы видѣли, должно привести до конца доведенное трансцендентальное изслѣдованіе.

Связываніе познаваемаго матеріала формою безусловности и всеобщности (въ нашихъ познавательныхъ сужденіяхъ) непремѣнно предполагаетъ, что познаваемое независимо отъ насъ уже связано ею, что не мы впервые внесли въ него эту связь. Мы не могли бы въ нашихъ познавательныхъ сужденіяхъ предписывать норму *всякой* возможной мысли, требовать *отъ всѣхъ* признанія провозглашаемой нами истины, если бы мы при этомъ не чувствовали достовѣрной, выше всякихъ сомнѣній поставленной опоры въ Безусловномъ. Требованіе — признать истину предъявляется познающимъ субъектомъ не во имя свое, а во имя *самой истины* Послѣдняя, слѣдовательно, утверждается въ познавательномъ сужденіи *какъ Безусловное*, при томъ не только въ смыслѣ безусловной нормы, но въ смыслѣ чего-то безусловно сущаго: къ этому и сводится все различіе между сужденіями, утверждаемыми какъ истинныя, и сужденіями, признаваемыми за ложныя.

Это нетрудно пояснить на любомъ конкретномъ примѣрѣ. Положимъ, я говорю — „сейчасъ идетъ снѣгъ“ или — „мнѣ холодно“ Выражаю ли я этими сужденіями нѣчто признаваемое мною за быль или небылицу, въ обоихъ случаяхъ логическій составъ каждаго изъ этихъ сужденій — ихъ форма и содержаніе будутъ абсолютно одинаковы. Отличіе заключается единственно въ томъ, что

сужденію, признаваемому истиннымъ, я говорю *да* въ безусловной формѣ, утверждаю выражаемый имъ смыслъ, какъ что-то, что *есть въ Безусловномъ*, а потому и должно признаваться всѣми, *значитъ для всѣхъ*; наоборотъ, если эти сужденія сознаются какъ ложныя, имъ приписывается *значимость лишь условная*—значимость чьего-либо воображенія или вымысла. Именно въ силу своей безусловности, вслѣдствіе своей независимости отъ чего-либо субъективнаго, истина всегда *сверхпсихологична*, хотя бы „истиннымъ“ признавался психическій фактъ. Мое ощущеніе холода, если оно *истинно есть*, такъ же какъ и всякая истина, утверждается мною какъ нѣчто *общезначимое*, при чемъ „значимость“ эта и здѣсь имѣетъ все то же онтологическое основаніе въ Безусловномъ: она означаетъ, что ощущеніе холода, о которомъ я говорю, совершается не въ моемъ воображеніи или вымыслѣ, а въ чемъ-то подлинно *безусловномъ*, что̀ объемлетъ въ себѣ мои переживанія какъ и все, что дѣйствительно есть. Но утверждать безусловную значимость чего-либо—значитъ предполагать реальное Безусловное, внѣ котораго ничего не можетъ „значить“ что бы то ни было; утверждать, что истинное имѣетъ безусловную значимость только „для насъ“—человѣческихъ или вообще эмпирически обусловленныхъ сознающихъ существъ—значитъ впадать въ грубое противорѣчіе: ибо истинное подъ какимъ-либо антропологическимъ или эмпирическимъ условіемъ уже не есть истинное. Утверждать, что *есть истина*, хотя бы частная,—значитъ предполагать, что есть подлинно Безусловное, внѣ котораго не можетъ быть и частной истины, не можетъ быть и самой *значимости*.

Во всякомъ познаніи, чего бы оно ни касалось,—есть нѣкоторый transcensus,—*выходъ познающаго субъекта къ Безусловному*. Главная ошибка Канта—именно въ томъ, что онъ этого не замѣтилъ. По его мысли—единственно доступное намъ познаніе явленій остается всецѣло въ предѣлахъ „нашихъ“ представленій, ибо „помимо нашихъ представленій явленія суть ничто“ (535). Нетрудно убѣдиться въ томъ, что мы имѣемъ здѣсь чистое недоразумѣніе. Оставаясь въ предѣлахъ только „нашихъ“ представленій, мы не могли бы произнести относительно явленій ни одного познавательнаго сужденія: ибо дѣйствительно познавательное сужденіе есть именно то, которое остается истиннымъ, хотя бы „насъ“ и намъ подобныхъ, а, стало быть, и „нашихъ представленій“ вовсе

не было на свѣтѣ. Въ дѣйствительности и Кантъ, не отдавая себѣ въ томъ отчета, предполагаетъ этотъ выходъ отъ „нашихъ“ представленій къ независимому отъ насъ Безусловному всякій разъ, когда онъ утверждаетъ что-либо истинное, объективно дѣйствительное въ предѣлахъ явленій: ибо никакое *мое* представленіе въ качествѣ *только моего* не можетъ претендовать на общезначимость: для этого оно должно обладать признакомъ *безусловности*, котораго *я* ему не могу сообщить.

Наглядным примѣромъ такого безочетнаго transcensus'а можетъ служить хотя бы слѣдующее сужденіе Канта—

„Что могутъ быть жители на лунѣ, хотя ни одинъ человѣкъ никогда не воспринималъ ихъ, безъ сомнѣнія можно допустить, но это означаетъ лишь, что въ возможномъ прогрессѣ опыта мы могли бы встрѣтить ихъ; въ самомъ дѣлѣ, дѣйствительно все то, что находится въ связи съ воспріятіемъ согласно законамъ эмпирическаго синтеза. Слѣдовательно, жители луны дѣйствительны въ томъ случаѣ, если они находятся въ эмпирической связи съ моимъ дѣйствительнымъ сознаніемъ, хотя вслѣдствіе этого они не становятся еще дѣйствительными сами по себѣ, т.-е. внѣ эмпирическаго синтеза“ (521).

Очевидно, что здѣсь Кантъ, самъ того не замѣчая, измѣняетъ своему антропологическому критерію феноменальной дѣйствительности. Дѣйствительнымъ оказывается здѣсь не только то, что дано, но и то, что *можетъ быть* дано; и, хотя Кантъ допускаетъ дѣйствительность жителей луны лишь при условіи „эмпирической связи съ моимъ дѣйствительнымъ сознаніемъ“, слово „эмпирическая“ въ данномъ случаѣ—явная натяжка: ибо очевидно, что это—связь возможная, а не дѣйствительная. Для дѣйствительности предмета въ порядкѣ феноменальномъ (какъ понимаетъ этотъ порядокъ Кантъ) вовсе не требуется, чтобы онъ дѣйствительно кѣмъ-либо воспринимался: достаточно, чтобы онъ былъ *предметомъ возможнаго опыта*. Очевидно и то, что та „возможность“ нашей встрѣчи съ жителями луны, о которой здѣсь идетъ рѣчь, лежитъ не въ самомъ чувствующемъ и воспринимающемъ человѣческомъ субъектѣ, а въ какой-то безусловно независящей отъ него дѣйствительности, ибо одна *возможность „субъективнаго“* воспріятія не даетъ критерія для различенія дѣйствительнаго отъ несуществующаго. Такія выраженія какъ „возможное воспріятіе“ или

„возможный опытъ“, въ данномъ случаѣ прикрываютъ собою явную двусмыслицу. Предметомъ *возможнаго опыта* для меня является дѣйствительный человѣкъ, живущій въ другомъ полушаріи. Но я могу говорить какъ о предметѣ *возможнаго опыта* и о возможныхъ обитателяхъ неоткрытой еще, но гипотетически существующей планеты. Разъ подъ „возможнымъ“ можетъ подразумѣваться и существующее и несуществующее, а только предполагаемое и допускаемое,—понятіе „предмета возможнаго опыта“, очевидно, не выражаетъ собою отличія между тѣмъ и другимъ. Отождествленіе дѣйствительности съ совокупностью „предметовъ возможнаго опыта“ вовлекаетъ Канта въ порочный кругъ. Съ одной стороны, каждый данный предметъ для него дѣйствителенъ лишь, поскольку онъ является предметомъ возможнаго опыта; съ другой стороны, для него объективный опытъ возможенъ, поскольку предметъ его дѣйствителенъ.

Корень этого порочнаго круга — въ ложномъ имманентизмѣ точки зрѣнія Канта и въ присущей всякому познанію необходимости выхода къ Безусловному. Съ одной стороны, по Канту, всякій предметъ познанія какъ такой *антропологически обусловленъ*: предметомъ познанія можетъ быть только то, что *намъ является*. Съ другой стороны, однако, Кантъ, вопреки своему ученію, на каждомъ шагу вынужденъ предполагать такой предметъ познанія, который *есть безусловно*, т.-е. независимо отъ насъ и отъ нашего воспріятія, предметъ существующій за предѣлами того, что *намъ* является.

Съ одной стороны, въ „Критикѣ чистаго разума“ Кантъ заявляетъ о непознаваемости Безусловнаго (предисловіе, стр. XX), но съ другой стороны, основной вопросъ его трансцендентальнаго изслѣдованія—вопросъ о безусловномъ основаніи „абсолютно необходимаго“ апріорнаго знанія съ роковой необходимостью приводитъ къ этому самому метафизическому вопросу о Безусловномъ: ибо если нѣтъ ничего *безусловно сущаго*, то нѣтъ и никакого предмета познанія, нѣтъ и самаго познанія.

Самая *неудача* этой попытки—построить теорію познанія безъ предположенія Безусловнаго, краснорѣчиво свидѣтельствуетъ о томъ, что для человѣческой мысли это—предположеніе необходимое. Попытка устранить Абсолютное ведетъ только къ тому что въ роли Абсолютнаго въ „Критикѣ чистаго разума“ является

или самъ познающій субъектъ (какъ основаніе не только познаваемости, но и самой *реальности* явленій)—или опредѣленная функція его мысли (трансцендентальная апперцепція, разсудокъ—„законодатель природы"), при чемъ само собою разумѣется, что этой несвойственной ему роли абсолюта „субъектъ познанія" не выдерживаетъ: это и служитъ въ „Критикѣ" источникомъ нескончаемыхъ противорѣчій. Формальная необходимость идеи Безусловнаго, какъ основанія знанія, выражается въ томъ, что мыслитель, пытающійся построить безъ нея гносеологію, на самомъ дѣлѣ вынужденъ вводить ее въ свои разсужденія въ той или другой маскѣ *возводитъ въ безусловное* что-либо относительное. Въ неправильномъ присвоеніи человѣческимъ силамъ, человѣческой мысли и вообще человѣческому естеству тѣхъ или другихъ предикатовъ Безусловнаго и заключается тотъ ложный антропологизмъ и психологизмъ Кантова ученія, который потомъ такъ ярко выразился въ наукоученіи Фихте, смѣшавшаго въ Абсолютномъ Я черты Безусловнаго и человѣческаго. Въ концѣ концовъ мы имѣемъ въ „Критикѣ чистаго разума" гносеологію безспорнаго мышленія—точку зрѣнія мысли, утратившей свой центръ, вслѣдствіе чего она въ собственныхъ глазахъ изъ центра относительнаго превращается въ центръ абсолютный.

Посмотримъ же—въ чемъ подлинная точка опоры мысли? Что значитъ сказанное выше, что наше познаніе можетъ найти себѣ обоснованіе и опору въ Абсолютномъ?

IV. Постулатъ абсолютной мысли.

Мы уже видѣли, что въ каждомъ нашемъ познавательномъ актѣ Безусловное предполагается какъ нѣкоторое *единство всего* познаваемаго. Поскольку мы познаемъ что-либо дѣйствительно существующее, мы необходимо предполагаемъ, что это существующее имѣетъ *свое мысленное опредѣленіе въ Безусловномъ*,—иначе оно было бы непознаваемо; если бы существующее не имѣло въ Безусловномъ своего ratio — т.-е. своего мысленнаго основанія и значимости,—то всѣ безусловныя высказыванія нашей мысли о существующемъ были бы тѣмъ самымъ ложью. Самый актъ познаванія, какъ исканіе безусловнаго, т.-е. истиннаго опредѣленія познаваемаго, предполагаетъ, что *познаваемое опредѣлено мыслью въ Безусловномъ*.

Поскольку предметомъ познанія является реальное, дѣйствительное, — тѣмъ самымъ постулируется, стало быть, единство мысли и бытія въ Безусловномъ, тѣмъ самымъ предполагается, что все существующее какъ такое опредѣлено безусловною мыслью, такъ что безусловная мысль есть необходимый prius, трансцендентальное условіе всего, что есть. Но этимъ еще не исчерпывается основное предположеніе нашего познанія: мы познаемъ не только то, что есть, но и то что *было*, и что *будетъ*, и, наконецъ, то, что только *можетъ быть*. Имѣетъ ли наше познаніе своимъ предметомъ *настоящее*, *прошедшее*, *будущее* или, наконецъ, *только возможное*,—все равно—оно выражается въ формѣ высказываній, имѣющихъ всеобщее и безусловное значеніе, *въ формѣ мысли, которая утверждается какъ безусловная*. Стало быть, въ нашемъ познаніи—безусловная мысль предполагается какъ необходимое трансцендентальное условіе всего, что есть, что было и что будетъ, какъ безусловное единство, объемлющее въ себѣ все дѣйствительное и возможное, дающее всему его подлинное опредѣленіе.

Всякое утвержденіе безусловности какой-либо мысли (а таковое имѣетъ мѣсто въ каждомъ познавательномъ сужденіи),—непремѣнно предполагаетъ мысль какъ предикатъ самого Безусловнаго: отдаемъ ли мы въ этомъ себѣ отчетъ или нѣтъ,—все равно,—въ этомъ и заключается та *точка опоры* нашей мысли, которая служитъ источникомъ ея дерзновенія въ познаніи; всякій разъ, когда мы говоримъ «аминь» какой-либо нашей мысли, мы тѣмъ самымъ сознаемъ ее въ Безусловномъ. Утверждая мысль всеобщимъ и безусловнымъ образомъ, мы тѣмъ самымъ предполагаемъ, что данное мысленное содержаніе есть *опредѣленіе о немъ самой мысли безусловной*. Если мы въ данномъ случаѣ ошибаемся, если мысль, высказываемая нами какъ безусловная, обладаетъ лишь условной значимостью «для насъ»,—то все наше знаніе—лишь призракъ, пустая видимость. Если все нами высказываемое—только *наша* человѣческая фикція или мнѣніе, не обоснованное въ мысли безусловной, то познанія мы вовсе не имѣемъ, и самое это наименованіе «познаніе»—не болѣе, какъ нашъ человѣческій самообманъ.

Наше познаваніе есть или воспроизведеніе, хотя бы частичное,—того мысленнаго всеединства, въ которомъ, независимо отъ нашей человѣческой мысли, все опредѣлено мыслью безуслов-

ной,—или же оно—ничто. Абсолютная мысль въ нашемъ познаніи предполагается какъ единая *истина всего*, такъ что всякая частная истина есть не болѣе и не менѣе, какъ опредѣленіе абсолютной мысли о чемъ-либо.

Что мы имѣемъ въ такомъ понятіи истины,—это лучше всего выясняется путемъ сопоставленія его съ ученіемъ объ истинѣ Канта. Когда Кантъ утверждаетъ, что «какъ истина, такъ и заблужденіе, а, значитъ, и иллюзія какъ поводъ къ заблужденію, встрѣчается только въ сужденіи, т.-е. только въ отношеніи предметовъ къ нашему разсудку» (350), этимъ вводится въ пониманіе истины именно тотъ ложный антропологизмъ, который въ корнѣ противорѣчитъ основному предположенію всякаго познанія. Ибо во всякомъ познаваніи истина предполагается какъ нѣчто безусловно независящее отъ насъ и отъ нашихъ сужденій, и вмѣстѣ—какъ объективная норма, которой *мое* сознаніе и *моя* мысль могутъ соотвѣтствовать и не соотвѣтствовать.

Что же это за объективная норма? Должна ли истина быть понимаема какъ какое-либо независимое отъ мысли свойство познаваемаго *предмета*, съ которымъ должны сообразоваться наши сужденія? Но такое предположеніе дѣлало бы познаніе безусловно невозможнымъ: то, что безусловно чуждо мысли, не можетъ и стать мыслью, не можетъ быть выражено въ терминахъ мысли и, стало быть, не можетъ быть и познано. Мысль можетъ получить норму только отъ мысли. Поэтому истина никогда не могла бы быть познана или сознана нами, если бы мысль не была ея имманентнымъ опредѣленіемъ, ея предикатомъ. Что истина вовсе не есть свойство реальнаго, независимаго отъ мысли предмета познанія, видно уже изъ того, что истина можетъ имѣть своимъ предметомъ не только дѣйствительное, но и завѣдомо несуществующее, прошедшее, будущее, или же только возможное, а также долженствующее быть.

„Наполеонъ былъ въ Москвѣ въ 1812 году“;—это сужденіе, какъ и всѣ вообще наши сужденія о прошедшемъ,—безусловно истинно, хотя никакого „реальнаго предмета“ ему не соотвѣтствуетъ: напротивъ,—словомъ „былъ“ категорически утверждается, что такого реальнаго предмета нѣтъ въ дѣйствительности. Онъ *былъ въ прошедшемъ*, но что же такое эта реальность въ прошедшемъ, о которой здѣсь идетъ рѣчь? Конечно, это прежде всего

мысленная реальность, т.-е. реальность безусловно недѣйствительная внѣ мысли. Только въ мысли мы и можемъ утверждать дѣйствительность прошедшаго, какъ и дѣйствительность будущаго или только возможнаго внѣ мысли то и другое и третье—ничто. Но опять-таки и здѣсь, какъ во всякомъ нашемъ сужденіи, претендующемъ на истинность,—мы предполагаемъ безусловную дѣйствительность и безусловную значимость *истинной* мысли, совершенно независимую отъ *нашей* человѣческой мысли. Что Наполеонъ былъ въ Москвѣ въ 1812 году,—это остается *вѣчно* истиннымъ, хотя бы на свѣтѣ не было не только меня, но и никакихъ *подобныхъ* мнѣ людей или существъ, могущихъ объ этомъ знать или помнить. Ясно, что здѣсь предполагается такая безусловная значимость опредѣленнаго мысленнаго содержанія, которой никакое человѣческое *я* своей мысли сообщить не можетъ. Что сообщаетъ безусловную значимость мысли, что Наполеонъ былъ въ Москвѣ въ 1812 году? Или эта мысль обладаетъ безусловно независимою отъ *насъ—людей* дѣйствительностью, но въ такомъ случаѣ это—мысль безусловная, точнѣе говоря, опредѣленіе самой безусловной мысли о бывшемъ; или же это—только ложное человѣческое утвержденіе или вымыселъ, которому никакой истины не соотвѣтствуетъ. Истина—или ничто, или она не человѣкомъ вымышленная, *независимо отъ человѣка и отъ какого-либо психологическаго субъекта—дѣйствительная мысль*. Если нѣтъ такой всеединой мысли, объемлющей все, что есть, что было и что будетъ,—мысли въ которой увѣковѣчено исчезнувшее со всѣми его мельчайшими подробностями и предвосхищено будущее, то истина прошедшаго и будущаго, болѣе того, всякая вообще истина тѣмъ самымъ превращается въ ничто. Ибо нѣтъ истины о какомъ-либо предметѣ внѣ опредѣленія о немъ абсолютной мысли: выраженія—истина, истинная мысль и абсолютная мысль суть термины равнозначущіе.

V. Истина какъ всеединство конкретной интуиціи въ Безусловномъ. Постулатъ абсолютнаго сознанія.

Чтобы окончательно освободиться отъ ложнаго антропологизма, надо вскрыть до конца все то, что заключается въ этомъ предположеніи абсолютнаго всеединства, обусловливающемъ возможность познанія, и строго отличить его *какъ абсолютное* отъ всего «нашего», т.-е. психологическаго, человѣческаго.

Въ нашемъ конкретномъ воззрѣніи намъ дано только эмпирическое, частное. Чтобы найти всеобщее, безусловное, т.-е., иначе говоря, *истинное*, намъ необходимо прежде всего отвлечься отъ этой данности, подняться надъ нею къ понятію. Отвлеченіе такимъ образомъ есть *для насъ* психологически необходимая *ступень* къ познанію истины. Что мы имѣемъ въ немъ лишь *психологическое* условіе человѣческаго познаванія истины, ясно изъ того, что оно вынуждается именно *несовершенствомъ* нашего чувственнаго воззрѣнія, не дающаго намъ всеобщности, *всецѣлости* истины и несовершенствомъ нашего ума, не охватывающаго полноты конкретнаго многообразія. Только въ силу этого несовершенства намъ нужно *отвлечь наше вниманіе* отъ этого многообразія единичнаго, чтобы схватить всеобщее. Если бы въ воспринимаемыхъ нами явленіяхъ намъ было дано не дробное и частное, а всецѣлое, если бы мы обладали умомъ, который въ каждомъ данномъ конкретномъ воззрѣніи интуитивно схватывалъ бы мысленную связь безконечнаго многообразія даннаго,—въ этомъ вспомогательномъ орудіи отвлеченія, въ этомъ сокращенномъ изображеніи познаваемаго въ отвлеченныхъ умоначертаніяхъ не было бы ни малѣйшей надобности. Ибо въ такомъ случаѣ нашъ умъ видѣлъ бы истину непосредственно, *безо всякаго перехода* отъ конкретнаго къ отвлеченному и обратно—отъ отвлеченнаго къ конкретному. Въ этомъ непосредственномъ интуитивномъ схватываніи или *видѣніи* истины выражается ступень, разумѣется, несравненно высшая по сравненію съ тою сравнительно блѣдною тѣнью истины, которую даютъ наши отвлеченныя представленія.

Мы—люди восходимъ къ истинѣ *чрезъ отвлеченіе* отъ непосредственно даннаго. Въ исторіи философіи эта психологическая необходимость неоднократно смѣшивалась съ объективно логическою: отвлеченіе гипостазировалось, переносилось въ истину и понималось какъ *ея* опредѣленіе: за истину принималось наше вспомогательное орудіе познанія—отвлеченное понятіе. Въ древности, какъ извѣстно, этимъ грѣшилъ Платонъ, который опредѣлялъ истинно-сущее какъ идею и въ то же время понималъ идеи какъ общія родовыя представленія,—чѣмъ стиралась грань, отдѣляющая «истинно-сущее» отъ нашихъ отвлеченныхъ понятій. А въ новой философіи это заблужденіе нашло себѣ классическое выраженіе въ ученіи Гегеля, для котораго истина и есть понятіе, а чистое

отвлеченіе—*бытіе вообще* или, что то же, бытіе, равное небытію, есть объективное начало сущаго. Правда, Гегель понимаетъ абсолютную мысль какъ мысль конкретную; ибо она рождаетъ изъ себя безпредѣльное конкретное многообразіе сущаго. Но это конкретное всеединство въ абсолютной мысли не есть нѣчто изначальное. Абсолютное начало всякаго бытія само въ себѣ отвлеченно [1]) и конкретное множество въ немъ рождается, *становится* черезъ переходъ отъ небытія къ бытію. Стало быть, абсолютная мысль и у Гегеля понимается на подобіе нашей мысли, какъ становящаяся или переходящая отъ отвлеченнаго къ конкретному, отъ небытія къ бытію.

Одна изъ первыхъ и основныхъ задачъ философіи вообще и теоріи познанія въ частности заключается въ томъ, чтобы освободиться отъ этой формы антропологизма, которая переноситъ опредѣленія нашей мысли въ мысль абсолютную.

Та безусловная мысль, которая, какъ мы видѣли, предполагается всякимъ познавательнымъ актомъ, не есть ни отвлеченное понятіе, ни переходъ отъ отвлеченнаго къ конкретному, ибо такой переходъ предполагалъ бы въ ней изначальную пустоту, несвойственную абсолютному какъ такому.

Основное опредѣленіе абсолютной мысли есть *полнота*, которая исключаетъ для нея возможность какого-либо «становленія», прогресса, усовершенствованія. Именно, какъ сущая отъ начала *полнота*, абсолютная мысль предполагается каждымъ актомъ нашего познаванія. Это мысленное всеединство, которое постулируется всякою познающею мыслью, не есть отвлеченное понятіе, а *конкретная интуиція*, въ которой все конкретное многообразіе того, что есть, что было и что будетъ, во всей полнотѣ своей охвачено, насквозь пронизано и опредѣлено безусловной мыслью. Здѣсь нѣтъ ни оторванной отъ мысли *безмысленной* данности, ни отрѣшенной отъ конкретнаго многообразія мысли. Въ отличіе отъ нашей по существу *отвлеченной* человѣческой мысли, мысль въ истинѣ предполагается какъ всеохватывающая, всеопредѣляющая, т.-е. какъ имманентная всему тому конкретному многообразію, которое она опредѣляетъ.

Поясненіемъ къ сказанному можетъ служить хотя бы такой

---

[1]) Wissenschaft der Logik, I Theil (S. W., III B), стр. 63, 67.

грубый примѣръ. Чтобы схватить то общее всѣмъ людямъ, общечеловѣческое, что есть въ различныхъ человѣческихъ индивидахъ, наша человѣческая мысль должна отвлечься отъ всего индивидуальнаго, конкретнаго въ нихъ; но въ *истинѣ нѣтъ этого отвлеченія*: въ истинѣ общее родовое пребываетъ во всѣхъ этихъ индивидахъ какъ непосредственно имъ присущее: тамъ всѣ составляютъ единый пребывающій въ смѣнѣ поколѣній родъ, не переставая быть индивидами. Иначе говоря, истина предполагается въ нашемъ познаніи какъ *абсолютный синтезъ всеобщаго и индивидуальнаго въ абсолютной мысли*. Абсолютная мысль не есть та, которая сначала отвлекается отъ всего индивидуальнаго, чтобы схватить всеобщее, а затѣмъ снова отъ всеобщаго возвращается къ индивидуальному, *переходитъ* отъ конкретнаго къ отвлеченному и обратно. Нѣтъ! Единство всеобщаго и индивидуальнаго дано въ ней отъ начала, притомъ безо всякаго перехода; будучи по существу *всеединой* или универсальной, она вмѣстѣ съ тѣмъ проникаетъ *до дна* въ конкретное многообразіе индивидуальнаго, такъ что въ этомъ многообразіи не остается ничего для нея темнаго, непроницаемаго.

Соотвѣтственно съ этимъ и противоположность раціональнаго и ирраціональнаго, т.-е. доступнаго и недоступнаго мысли, есть чисто антропологическая противоположность, которая существуетъ лишь *для насъ, людей*, а не въ примѣненіи къ мысли абсолютной какъ такой. Когда мы говоримъ объ «ирраціональномъ» въ абсолютномъ, то пріемлемый смыслъ этого утвержденія сводится къ тому, что въ абсолютномъ есть нѣчто *ирраціональное для насъ*, т.-е. не укладывающееся въ формы нашего человѣческаго постиженія. Иначе говоря, въ немъ есть бездонныя глубины, которыя совершенно не могутъ быть схвачены и поняты нашимъ *отвлеченнымъ* и въ мѣру своей отвлеченности поверхностнымъ умомъ. Но для мысли абсолютной ирраціональнаго въ этомъ смыслѣ, т.-е. темнаго и неосвѣщеннаго нѣтъ ничего. Въ ней все освѣщено насквозь, все залито немеркнущимъ свѣтомъ солнечнаго сіянія, въ которомъ *все явно*. И именно въ качествѣ безусловнаго никакими препятствіями не можетъ быть задержанъ этотъ свѣтъ. Прежде всего—*никакимъ бытіемъ*, такъ какъ всякое бытіе истинно есть лишь поскольку оно *явно* абсолютной мысли и внѣ ея не можетъ быть бытіемъ. Такъ же не можетъ быть онъ остановленъ или ограни-

ченъ какой-либо неявленною еще *возможностью*, ибо абсолютная мысль видитъ и держитъ въ себѣ полноту всѣхъ возможностей, такъ что все возможное для нея явно и *внѣ ея ничто невозможно*.

Критикамъ, которые скажутъ, что все изложенное здѣсь есть чистый раціонализмъ или гегельянство (а между критиками по всей вѣроятности найдутся и такіе), я отвѣчаю заранѣе, что они не поняли въ изложенномъ здѣсь воззрѣніи самаго существеннаго: именно, оно разрываетъ окончательно съ тѣмъ человѣкообразнымъ пониманіемъ абсолютной мысли, съ тѣмъ уподобленіемъ ея «нашей», которое составляетъ характерное отличіе не только гегельянства, но и всего вышедшаго изъ Канта раціоналистическаго теченія новой философіи. Для уясненія сущности излагаемаго здѣсь воззрѣнія, необходимо возможно рѣзче подчеркнуть этотъ основной его контрастъ съ вышедшей изъ Канта раціоналистической метафизикой.

Вмѣстѣ съ отвлеченностью нашей человѣческой мысли германскіе мыслители-идеалисты первой половины XIX столѣтія переносятъ въ Абсолютное и нашу человѣческую *темноту*. Ихъ Абсолютное въ самомъ себѣ есть *безсознательное*; и хотя самое это названіе было впервые примѣнено къ Абсолютному Эдуардомъ Гартманомъ, оно выражаетъ собою очень старую традицію въ нѣмецкой философіи. «Философіей безсознательнаго» были, несомнѣнно, хотя и каждое по-своему, ученія Фихте, Шеллинга и Гегеля, ибо у всѣхъ этихъ мыслителей абсолютное первоначально, *въ самомъ себѣ* лишено сознанія: оно *восходитъ* къ сознанію въ процессѣ міровой эволюціи, сознаетъ себя впервые или становится *для себя* въ человѣкѣ, причемъ у Фихте это восхожденіе къ сознанію совершается черезъ рядъ рефлексій, у Гегеля—черезъ діалектическій процессъ развитія абсолютной мысли.

Именно въ этой противорѣчивой схемѣ Абсолютнаго, которое, развиваясь, возвышается постепенно надъ безсознательнымъ состояніемъ, *чтобы дорости*, *наконецъ*, *до самосознанія человѣка*— ясно обнажается *антропологизмъ* нѣмецкой философіи. Уподобленіе абсолютной мысли «нашей» выражается здѣсь и въ томъ, что это—мысль первоначально пустая, *абстрактная* («Я»—Фихте, «безразличіе»—Шеллинга, «ничто—небытіе»—Гегеля) и въ томъ, что она, какъ необладающая полнотой, вынуждена прогрессиро-

вать и, наконецъ, въ томъ, что въ первоначальномъ своемъ источникѣ она является *темною*, *безсознательною*, вслѣдствіе чего самосознаніе человѣка понимается не какъ низшее по отношенію къ Абсолютному, а, напротивъ, какъ высшее, чего оно можетъ достигнуть.

Вышеизложенное воззрѣніе представляетъ полную противоположность этому ложному антропоцентризму. Для него Абсолютное есть полнота какъ въ порядкѣ бытія, такъ и въ порядкѣ мысли. Мысль всеохватывающая, всеобъединяющая, опредѣляющая все конкретное во всемъ его безпредѣльномъ многообразіи, притомъ не въ какой-либо стадіи своего развитія, а въ *вѣчности истины*, не есть *абстракція*; не имѣя недостатка въ чемъ-либо, объемля въ себѣ не только все дѣйствительное, но и все возможное, мысль безусловная, по смыслу всего сказаннаго о ней здѣсь, не можетъ развиваться или прогрессировать; наконецъ, по самому существу своему такая мысль не можетъ быть въ какомъ-либо отношеніи темною, несовершенною, неосознанною. *Полнота безусловной мысли неотдѣлима отъ полноты безусловнаго сознанія:* ибо нѣтъ въ безусловномъ мысли отвлеченной, а есть непосредственная интуиція, есть непрестанное *видѣнье* того, что она мыслитъ: ибо мыслить и видѣть для нея—одно и то же.

Нѣтъ представленія болѣе чуждаго новой нѣмецкой философіи, чѣмъ это представленіе *безусловнаго сознанія*; и въ этомъ заключается, быть можетъ, самая парадоксальная черта этой философіи. Съ одной стороны здѣсь сказывается какъ-будто страхъ передъ антропологизмомъ и желаніе избѣжать его—боязнь привнести въ Абсолютное какія-либо человѣкообразныя черты, а съ другой стороны опасность подстерегаетъ мысль именно тамъ, гдѣ она всего меньше этого ожидаетъ: она вѣчно подвергается риску принять за Абсолютное какое-либо изъ собственныхъ своихъ отвлеченій. Въ этой неспособности философской мысли новаго времени и въ особенности мысли нѣмецкой—помыслить *полноту сознанія* всего больше сказывается ея роковая разсудочность, ея неумѣнье выйти за предѣлы *нашихъ* человѣческихъ отвлеченій къ сознанію подлинно Безусловнаго.

Глубоко разсудочнымъ характеромъ отличаются всѣ возраженія, которыя дѣлаются на почвѣ германской идеалистической философіи противъ идеи Абсолютнаго сознанія. Съ точки зрѣнія, до

сихъ поръ весьма распространенной, сознаніе предполагаетъ самоограниченіе сознающаго. Сознающій противополагаетъ себѣ сознаваемое какъ *другое*, субъектъ ограничиваетъ себя въ сознаніи объектомъ и, слѣдовательно, въ качествѣ ограниченнаго, уже не можетъ быть безусловнымъ.

Основная ошибка всей этой аргументаціи заключается въ смѣшеніи логической противоположности съ реальной. Сознаніе дѣйствительно предполагаетъ *логическую* противоположность сознающаго и сознаваемаго; но это еще не влечетъ за собою необходимости *онтологической* раздѣльности того и другого: *онтологически* сознающее и сознаваемое можетъ быть одно и то же, по слову древняго философа:

— «Одно и то же есть мысль и то, о чемъ она мыслитъ».

Въ своемъ ученіи о божественномъ умѣ Аристотель, какъ извѣстно, далъ именно это начертаніе мысли, себѣ мыслящей: абсолютное сознаніе, разумѣется, не было бы абсолютнымъ, если бы въ самой природѣ его лежала *необходимость* сознавать или мыслить другое; но также не было бы оно абсолютнымъ и въ томъ случаѣ, если бы сознавать другое, полагать отличное отъ себя бытіе и опредѣлять его было бы для него невозможнымъ. Именно какъ таковое, абсолютное сознаніе не терпитъ никакихъ реальныхъ границъ, ни положенныхъ ему *извнѣ* чѣмъ-либо другимъ, ни реальныхъ внутреннихъ границъ, кладущихъ предѣлъ заключающимся въ немъ самомъ *возможностямъ* другого; разумѣется, въ самомъ понятіи абсолютнаго сознанія, какъ и абсолютнаго вообще есть нѣкоторая *логическая* граница, которая выражается въ невозможности для него быть несовершеннымъ, неполнымъ, т.-е. неабсолютнымъ. Но такого рода логическая грань между абсолютнымъ и неабсолютнымъ не имѣетъ ничего общаго съ границей реальной [1]).

---

[1]) Здѣсь, повидимому,—основное разногласіе между мною и превосходной работой С. Л. Франка («Предметъ знанія», Петроградъ, 1915), въ другихъ отношеніяхъ мнѣ чрезвычайно близкой. Основное понятіе теоріи познанія у насъ одно и то же—*всеединство*, которое для С. Л. Франка, какъ и для меня, представляетъ собою основное предположеніе всякаго познаванія; но ему чуждо понятіе *всеединаго сознанія*, и въ этомъ, какъ мнѣ кажется, заключается основной недостатокъ приведенной работы. По С. Л. Франку, *всякое* сознаніе какъ такое предполагаетъ трансцендентный ему предметъ: «понятіе сознанія въ томъ

VI. Абсолютное сознаніе и истина временнаго.

Понятіе абсолютнаго сознанія заключаетъ въ себѣ многочисленныя затрудненія, которыя не могутъ быть до конца изслѣдованы, освѣщены въ предѣлахъ гносеологическаго изслѣдованія, такъ какъ для всесторонняго разсмотрѣнія ихъ необходима цѣлая метафизическая система. Здѣсь мы можемъ разсматривать все это ученіе лишь въ предѣлахъ теоретико-познавательнаго вопроса—*какъ возможно познаніе*. И именно въ эту плоскость должна послѣдовать за нами критика, которая хочетъ быть имманентною.

Основная мысль предшествовавшаго изложенія заключается въ томъ, что необходимое предположеніе всякаго человѣческаго познаванія есть истина какъ абсолютное или всеединое сознаніе. Положеніе это не можетъ быть опровергнуто указаніемъ на какія-либо непріемлемыя послѣдствія, изъ него якобы вытекающія: ибо прежде всего нужно доказать, что эти «непріемлемыя» и съ перваго взгляда даже нелѣпыя положенія дѣйствительно составляютъ послѣдствія даннаго ученія, а не неизбѣжныя для всякаго философскаго ученія апоріи или антиноміи, которыя могутъ найти себѣ то или

единственномъ смыслѣ, въ которомъ оно не заключаетъ противорѣчія, есть необходимое понятіе члена отношенія» (стр. 151—152); съ этой точки зрѣнія всякое сознаніе какъ такое необходимо предполагаетъ какъ свой противочленъ нѣчто другое, отъ него отличное и ему потустороннее, нѣкоторый трансцендентный предметъ (тамъ же). Я вполнѣ согласенъ съ Франкомъ, что такова дѣйствительно природа *нашего* несовершеннаго сознанія. Но когда С. Л. Франкъ считаетъ «трансцендентный предметъ» необходимымъ предположеніемъ всякаго сознанія какъ такого, это уже прямое отрицаніе всеединаго сознанія, ибо сознаніе, которое не все объемлетъ и которому что-либо трансцендентно, уже не есть сознаніе всеединое. Аргументація С. Л. Франка не даетъ для такого отрицанія достаточнаго основанія: сознаніе логически предполагаетъ сознаваемое какъ логическій, а вовсе не какъ реальный противочленъ. Поэтому понятіе сознанія абсолютнаго или всеединаго, для котораго логическимъ противочленомъ служитъ не «трансцендентный предметъ», а какое-либо имманентное содержаніе того же всеединаго сознанія, не заключаетъ въ себѣ логическаго противорѣчія. Наоборотъ, понятіе *всеединаго*—основное гносеологическое понятіе Франка, логически приводитъ къ понятію «всеединаго сознанія». Всеединство не было бы всеединствомъ, если бы оно не включало въ себя полноты сознанія. Если бы оно не включало въ себя сознанія, то никакое пріобщеніе сознанія ко всеединству, а стало быть и никакое знаніе не было бы возможно.

иное разрѣшеніе. Указанія на апоріи и антиноміи не опровергаютъ, а только ставятъ новыя задачи передъ философской мыслью. Если бы даже (что весьма сомнительно) кому-либо удалось доказать, что допущеніе какого-либо необходимаго предположенія сознанія приводитъ къ неразрѣшимому противорѣчію, это значило бы, что познаніе наше въ корнѣ противорѣчиво или антиномично; но это не доказывало бы, что для нашего познанія такая предпосылка не необходима.

Единственный способъ—*опровергнуть* вышеизложенное, это доказать, что *истина какъ всеединое или абсолютное сознаніе нашимъ познаваніемъ не предполагается*. Я утверждаю, что внѣ этого предположенія всѣ наши познавательныя сужденія обращаются въ ничто. Всякое познавательное сужденіе утверждаетъ нѣкоторое опредѣленное содержаніе сознанія какъ истинное, т.-е какъ *безусловное*. Пусть мнѣ скажутъ, какой смыслъ могутъ имѣть такія сужденія, *если подлинно безусловнаго сознанія* нѣтъ и оцѣнка какого-либо содержанія сознанія какъ *безусловнаго* выражаетъ только нашу человѣческую претензію. Только этимъ меня и можно опровергнуть. Пока это опроверженіе не дано, я считаю себя въ правѣ утверждать, что *истина*, искомая всякимъ познаваніемъ, предполагается имъ какъ безусловное или всеединое сознаніе.

Попытка новѣйшаго кантіанства свести истину къ «долженствованію», «значимости», или «цѣнности», заключаетъ въ себѣ на самомъ дѣлѣ скрытый антропологизмъ: поэтому, продуманная до конца, она неизбѣжно приводитъ къ отрицанію объективной истины. Въ самомъ дѣлѣ, всѣ эти выраженія опредѣляютъ истину, какъ нѣкоторую норму для мысли, которая *должна* признавать или цѣнить, для которой тѣ или другія положенія должны «значить» и т. п.

Мы должны отдать себѣ отчетъ въ логическихъ послѣдствіяхъ такого пониманія истины; если истина—только норма для *нашихъ* сужденій, то она по существу антропологична: *внѣ насъ* ея нѣтъ. Съ уничтоженіемъ психологическихъ субъектовъ, могущихъ «цѣнить», «подчиняться долженствованію» и признавать «значеніе», уничтожается и истина. Есть только одинъ способъ избѣжать этого психологизма въ теоріи познанія; нужно признать, что *истина есть*, хотя бы тѣхъ субъектовъ, для которыхъ она служитъ нормой, вовсе не было. Но признать, что истина есть независимо отъ

чьего-либо долженствованія и оцѣнки, значитъ допустить, что *есть безусловно* всѣ тѣ содержанія сознанія, которыя утверждаются нами какъ истины. Иначе говоря, эти содержанія есть не какъ наши человѣческія долженствованія, а какъ акты сознанія Безусловнаго. Или истины нѣтъ вовсе, или—существуетъ актуально сознаніе безусловное, все въ себѣ объемлющее и, слѣдовательно, всеединое.

Антиподомъ современнаго антиметафизическаго ученія кантіанства является ученіе покойнаго В. С. Соловьева, который опредѣляетъ истину какъ Сущее Всеединое. Недостатокъ этого опредѣленія заключается въ томъ, что оно выражаетъ собою лишь одну центральную истину Безусловно Сущаго, но не объемлетъ въ себѣ всѣхъ частныхъ истинъ *о другомъ, не всеединомъ и не безусловномъ*. Между тѣмъ эти частныя истины фактически составляютъ большую часть содержанія человѣческаго познанія и, *въ качествѣ истинъ*, должны найти себѣ мѣсто въ Истинѣ всеединой. Истина вовсе не всегда имѣетъ своимъ предметомъ безусловно Сущее, а иногда можетъ имѣть предметъ завѣдомо несуществующій (напр., нѣчто долженствующее быть). Истина всеединая есть потому самому не только Истина сверхвременная, но и Истина всего временнаго, стало быть, прошедшаго, настоящаго и будущаго. То, и другое, и третье въ ней такъ или иначе *есть*, а именно на этомъ покоится возможность нашего, на всѣ времена простирающагося, знанія.

Всякая истина, будь она даже истиной какого-либо мимолетнаго факта, является неизбѣжно *вѣчной*. Это—неустранимое свойство всякой истины какъ такой. Что Наполеонъ былъ въ Москвѣ въ 1812 году или что въ іюлѣ 1916 года въ центрѣ Россіи была дождливая погода, все это такъ же вѣчно истинно, какъ и то, что дважды два—четыре: ибо никогда и ни при какихъ условіяхъ эти утвержденія не были и не могутъ стать ложными. Всякій разъ, когда мы утверждаемъ истинность какого-либо происшествія, настоящаго, прошедшаго или будущаго, мы тѣмъ самымъ предполагаемъ его *увѣковѣченнымъ въ истинѣ*. Что же это за «вѣчность»? Это—не только «*формальное*» свойство истины, ибо нельзя прилагать форму вѣчности къ какому-либо содержанію, не предполагая, что оно нѣкоторымъ образомъ и въ нѣкоторомъ опредѣленномъ значеніи—вѣчно. Мы уже видѣли, что это—и не «вѣчная значимость»

для психологическихъ субъектовъ, которые—сами не вѣчны. Прежнее существованіе Наполеона не перестанетъ быть истиною, хотя бы умерли всѣ тѣ психологическіе субъекты, для которыхъ оно могло бы значить. Для бытія истины ничто психологическое не имѣетъ ровно никакого значенія.

Такъ же нелѣпо было бы предполагать, что истина какого-либо факта во времени есть вѣчная онтологическая реальность этого факта какъ такого. Утверждать истинность какого-либо протекшаго или имѣющаго наступить факта—значитъ просто-напросто предполагать истинность, или, что то же,—безусловную и вѣчную значимость опредѣленнаго *содержанія сознанія*, т.-е., стало быть, въ концѣ концовъ,—безусловное и вѣчное сознаніе.

И такимъ образомъ мы становимся передъ неотразимой дилеммой. Или всякій временный фактъ воистину увѣковѣченъ въ безусловномъ сознаніи, или наше человѣческое познаніе о временномъ лишено всякой объективной опоры и основанія. Или есть подлинно безусловное сознаніе, которое вѣчно созерцаетъ прошедшее и будущее, видитъ то и другое въ безусловной полнотѣ его, какъ и настоящее, или же все временное есть ложь, какъ учили нѣкогда Гераклитъ и Гегель: едва мы успѣли назвать исчезающій мигъ, какъ истина изреченія нашего стала ложью. Если нѣтъ вѣчной памяти Безусловнаго, сохраняющей прошлое, то *нѣтъ исторіи, нѣтъ самого прошлаго*, которое мы могли бы познавать. И, если нѣтъ *вѣчнаго предвидѣнья* Безусловнаго, то *нѣтъ будущаго*; тогда и всѣ предсказанія нашего точнаго знанія—химера и утопія.

Безусловное сознаніе, единымъ взоромъ объемлющее все возможное и дѣйствительное,—и полноту вѣчно пребывающаго, и безконечные временные ряды, въ недвижномъ спокойствіи Истины вмѣщающее все то, что было, есть и будетъ,—такова точка опоры нашего познанія, таковъ тотъ центральный свѣтъ вселенной, вокругъ котораго вращается вся солнечная система нашего человѣческаго вѣдѣнія. Это основное предположеніе нашего познанія осталось у Канта нераскрытымъ; и такимъ образомъ его Коперниково открытіе не получило своего необходимаго завершенія.

VII. Абсолютное сознаніе и „наше“ человѣческое воспріятіе.

Тутъ можетъ возникнуть сомнѣніе, которое и въ самомъ дѣлѣ было высказано недавно Л. М. Лопатинымъ въ его полемической статьѣ по поводу моей книги—„Міросозерцаніе Вл. С. Соловьева“—Дѣйствительно ли безусловное сознаніе можетъ служить точкой опоры *нашего* человѣческаго познанія? По мнѣнію Л. М. Лопатина, „вѣчное созерцаніе Божественнымъ разумомъ всего существующаго есть идея очень важная, но это идея чисто метафизическая, изъ которой нельзя сдѣлать никакого цѣлесообразнаго употребленія въ логикѣ и теоріи познанія. Ею можно пользоваться для метафизическаго обоснованія возможности сознающихъ себя конечныхъ существъ, но ее нельзя превратить въ критерій достовѣрности нашихъ обыденныхъ сужденій о камняхъ, деревьяхъ и столахъ“ [1]).

Внимательный читатель могъ, конечно, замѣтить, что какъ въ настоящемъ изслѣдованіи, такъ и въ тѣхъ гносеологическихъ разсужденіяхъ моей книги о Соловьевѣ, на которыя ссылается Л. М. Лопатинъ, я тщательно избѣгаю такихъ выраженій, какъ «божественный разумъ» и вообще не употребляю предикатъ «божественный» въ примѣненіи къ «всеединому» или „безусловному“ сознанію. И это—не случайно.

Я не отрицаю, разумѣется, что ученіе объ абсолютномъ сознаніи въ контекстѣ моего религіознаго по существу міросозерцанія должно получить опредѣленно религіозное освѣщеніе; но *въ предѣлахъ гносеологіи* вопросъ о религіозномъ отношеніи къ абсолютному не ставится вовсе, потому что гносеологія трактуетъ лишь о необходимыхъ предпосылкахъ человѣческаго познанія; рѣшая этотъ вопросъ, она слѣдуетъ исключительно логическимъ критеріямъ и никакихъ посторонникъ познаванію, а, стало быть, и никакихъ религіозныхъ предпосылокъ въ свое разсмотрѣніе не вноситъ. Самъ по себѣ результатъ, къ которому мы пришли, опять таки еще не уполномочиваетъ насъ на какіе-либо религіозные выводы.

---

[1]) Вопросы философіи и психологіи, кн. 119 (сентябрь—октябрь 1912 г), стр. 372.

Мы пришли къ заключенію, что предположеніе абсолютнаго сознанія есть необходимое трансцендентальное условіе всякаго человѣческаго познаванія. Выводъ этотъ добытъ путемъ чисто-раціональнаго изслѣдованія и покуда никакого религіознаго содержанія въ себѣ не заключаетъ. Наше отношеніе къ Абсолютному становится религіознымъ лишь съ того момента, когда Абсолютное утверждается нами какъ *смыслъ* и притомъ благой смыслъ всей нашей жизни и всего, что есть. Но въ предположеніи абсолютнаго сознанія еще нѣтъ такого утвержденія. Гносеологическое изслѣдованіе убѣждаетъ насъ въ томъ, что предположеніе абсолютнаго сознанія необходимо; оно приводитъ насъ къ выводу, что абсолютное сознаніе и есть та *истина всего*, которая предполагается какъ искомое процессомъ познаванія. Но оно оставляетъ насъ въ полной неизвѣстности относительно *жизненнаго смысла* этой истины и, стало быть,—относительно религіозной цѣнности абсолютнаго сознанія. Что такое это міровое око, которое *одинаково все видитъ*, насквозь проницая и зло и добро, и правду и неправду? Раскрывается ли въ немъ положительный, *добрый* смыслъ вселенной или же, напротивъ, это умопостигаемое солнце только раскрываетъ и освѣщаетъ своимъ ослѣпительно яркимъ свѣтомъ бездну всеобщей безсмыслицы? Что даетъ намъ увѣренность, что для абсолютнаго сознанія добро и зло неравноцѣнны? А, покуда мы *этого* не знаемъ, какое мы имѣемъ право именовать его божественнымъ?

Въ предѣлахъ гносеологіи эти вопросы не только не разрѣшаются, но даже и не ставятся. Она вскрываетъ только необходимыя предположенія нашего познаванія, не предрѣшая, что̀ мы найдемъ въ этихъ предположеніяхъ для нашей жизни,—блаженство или отчаяніе, рай или адъ. Ея выводъ—тотъ, что *наше* познаніе предполагаетъ абсолютное сознаніе какъ *условіе своей достовѣрности*. Но само по себѣ сознаніе, даже съ предикатомъ *абсолютнаго*,—не добро и не зло; поэтому, покуда намъ не открылись какія-либо другіе стороны идеи Безусловнаго (а въ предѣлахъ гносеологическаго изслѣдованія онѣ и не могутъ открыться), вопросъ о религіозномъ содержаніи безусловнаго сознанія долженъ быть оставленъ въ сторонѣ. Настоящее изслѣдованіе, стало быть, должно оставаться въ той области, въ которую за нами можетъ послѣдовать всякій мыслящій человѣкъ, независимо отъ своихъ религіозныхъ убѣжденій.

Если мы съ этой точки зрѣнія подойдемъ къ разбору возраженій Л. М. Лопатина, мы увидимъ, что они основаны на недоразумѣніи. „Неужели“, говоритъ онъ, „князь Е. Н. Трубецкой серьезно думаетъ, что онъ знаетъ, да и всѣ другіе должны знать, какъ именно Божественный разумъ созерцаетъ вещи? Такую громадную претензію мало высказать, ее надо чѣмъ-нибудь мотивировать. Князь Трубецкой, повидимому, увѣренъ, что столы для Бога такъ же бѣлы и зелены, какъ для насъ. Почему же, однако, онъ въ этомъ увѣренъ? И если онъ правъ, то въ какое исключительно печальное положеніе попадаютъ, напримѣръ, дальтонисты?“ (стр. 371).

Л. М. Лопатину, конечно нетрудно замѣнить здѣсь выраженіе „Божественный разумъ“, котораго я избѣгаю,—выраженіемъ „абсолютное сознаніе“, которое я дѣйствительно употребляю; но даже и при такой замѣнѣ между мыслью мною высказанною и мыслью, приписанной мнѣ моимъ критикомъ, не окажется ни малѣйшаго сходства.

Разъ я доказываю, что абсолютное сознаніе необходимо предполагается всякимъ нашимъ познавательнымъ актомъ, я, разумѣется, не сомнѣваюсь, что *оно* видитъ все, что мы видимъ, и все знаетъ, что мы знаемъ: иначе оно не было бы *полнотою* сознанія и видѣнія, т.-е., иначе говоря, оно не было бы абсолютнымъ. Вмѣсто того Л. М. Лопатинъ приписываетъ мнѣ нелѣпую мысль, будто *мы люди все* видимъ, что есть въ абсолютномъ сознаніи болѣе того, считаетъ нужнымъ убѣждать меня въ томъ, „что даже при самомъ утонченномъ анализѣ воспринимаемаго и представляемаго нами, едва ли намъ удастся построить адэкватную картину міра, какъ онъ *является въ Божественномъ сознаніи*“ (372).

Въ абсолютномъ сознаніи есть безпредѣльное множество граней или плановъ бытія, совершенно намъ недоступныхъ; и тотъ планъ бытія, въ которомъ движется наша жизнь и наше сознаніе, является, быть можетъ, лишь весьма небольшой частицей этой необъятной полноты сознаваемаго и сущаго въ Безусловномъ; но одно все-таки остается непоколебимо достовѣрнымъ: *нашъ человѣческій планъ бытія и все наше человѣческое сознаніе, какъ и всякое вообще бытіе и сознаніе, до дна обнажено, въ малѣйшихъ своихъ переживаніяхъ явно передъ всевидѣніемъ Безусловнаго.* Съ этой точки зрѣнія нетрудно отвѣтить на возраженіе (или скорѣе

шутку) Л. М. Лопатина о „зеленыхъ или бѣлыхъ столахъ“ и о „дальтонистахъ“. Если есть сознаніе воистину безусловное,—то всѣ ряды совершающагося во времени непрестанно протекаютъ передъ его взоромъ, стало быть и чувственныя наши воспріятія—до малѣйшихъ подробностей ихъ, а въ томъ числѣ и воспріятія дальтонистовъ; а въ этомъ видѣніи отъ вѣка различены истина и ложь каждаго нашего воспріятія и каждаго нашего сужденія: т.-е., иначе говоря, въ немъ данъ именно тотъ *судъ истины* надъ нашимъ воспріятіемъ, который и составляетъ искомое нашего познаванія; всякое, даже ничтожнѣйшее наше воспріятіе въ этомъ судѣ опредѣлено въ своемъ безусловномъ отношеніи и значеніи, все равно положительномъ или отрицательномъ; всякое показаніе нашихъ чувствъ въ немъ распознано въ подлинной своей цѣнности,—или какъ наша субъективная галлицинація или какъ объективное свидѣтельство о дѣйствительно сущемъ. И, если есть въ нашемъ воспріятіи или вообще сознаніи какая либо, хоть самая незначительная по содержанію истина, то безотносительно къ безусловному сознанію она не можетъ быть истиной. Включая въ себя все, что дано въ человѣческомъ сознаніи, оно вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ безусловная его норма, безконечно возвышается надъ этой данностью.

По мнѣнію Л. М. Лопатина, защищаемое мною воззрѣніе предполагаетъ, что „формы и свойства человѣческой чувственности, безъ которыхъ мы ничего не только вообразить, но и содержательно мыслить не можемъ“, являются „формами и свойствами усмотрѣній Божественнаго разума“ (372). Если бы это было вѣрно,—моя мысль была бы, разумѣется, тѣмъ самымъ опровергнута, ибо приписывать абсолютному сознанію границы сознанія человѣческаго—очевидно нелѣпо! На самомъ дѣлѣ, однако,—вовсе не мое воззрѣніе, а какъ разъ наоборотъ,—именно возраженіе, моего противника вноситъ въ абсолютное сознаніе несовмѣстимое съ его природой ограниченіе: ибо оно изображаетъ нашу человѣческую чувственность какъ что-то для абсолютнаго сознанія непроницаемое, какъ область, отъ него скрытую, а, стало быть, какъ границу для него. Если мой критикъ вообще признаетъ существованіе абсолютнаго сознанія, онъ долженъ допустить, что нѣтъ того ничтожнаго предмета, той мельчайшей будничной подробности нашей жизни и обстановки,—которая бы не была въ немъ до конца осознана. И,

если это сознаніе видитъ всю безпредѣльную множественность плановъ сознанія и бытія, то *нашъ* планъ не составляетъ исключенія изъ общаго правила. Если такимъ образомъ передъ Абсолютнымъ обнажено *все* содержаніе нашего сознанія, то отсюда необходимо слѣдуетъ, что и намъ открыта нѣкоторая сфера сознанія абсолютнаго. И эта причастность къ абсолютному настолько существенна для нашего сознанія, что безъ нея оно бы погасло,— превратилось бы въ ничто.

Когда *я* говорю—*я есмь*,—то уже въ этомъ основномъ актѣ моего знанія о себѣ есть утвержденіе Абсолютнаго и моего *я* въ немъ. Я былъ бы ничто, если бы я существовалъ только въ собственномъ „казаніи“ или въ чьемъ либо мнѣніи; но вышеприведенныя слова значатъ, что *я есмь въ Безусловномъ*: иначе говоря, знаніе или сознаніе о моемъ бытіи я утверждаю какъ *безусловное*, отъ меня независящее. Если бы даже я впалъ въ забытіе, то все-таки *я есмь*, потому что обо мнѣ сохраняется память въ Безусловномъ, потому что таково опредѣленіе безусловнаго сознанія обо мнѣ.

Л. М. Лопатинъ спрашиваетъ, откуда я это знаю и требуетъ отъ меня „доказательствъ“. Но именно въ этомъ требованіи и обнаруживается основное недоразумѣніе его критики.

Какъ я могу доказывать то, что предполагается всякимъ познаніемъ и, слѣдовательно, всякимъ доказательствомъ? Вѣдь необходимыя предпосылки знанія не доказуются, а постулируются! Доказывать уже значитъ предполагать возможность утвержденія моего сознанія въ Безусловномъ: доказывать—значитъ связывать доказуемое съ чѣмъ-то безусловно достовѣрнымъ, что предшествуетъ всякому доказательству и предполагается какъ его условіе. Задача теоріи познанія именно и заключается въ томъ, чтобы вскрыть, осознать *то Безусловное*, что предполагается нашимъ познаваніемъ. Но, разъ эти необходимыя предпосылки обнаружены трансцендентальнымъ изслѣдованіемъ,—требовать ихъ *доказательствъ* значитъ просто на просто настаивать, чтобы мы нашли основанія для безосновнаго и условія для Безусловнаго.

Чтобы опровергнуть меня, Л. М. Лопатинъ долженъ былъ бы доказать, что абсолютное сознаніе вовсе не составляетъ необходимую предпосылку нашего знанія; но онъ этого не сдѣлалъ по той простой причинѣ, что не только моя аргументація—самая сущ-

ность поднятаго мною вопроса осталась внѣ поля его зрѣнія. Вопросъ поставленъ мною о метафизическихъ предпосылкахъ человѣческаго знанія и, соотвѣтственно съ этимъ, вся моя аргументація направлена противъ распространеннаго въ философіи предразсудка, будто такихъ предпосылокъ не существуетъ и будто никакого transcensus'а въ нашемъ познаваніи не совершается. Между тѣмъ, Л. М. Лопатинъ выставляетъ противъ меня *какъ аргументъ* голословное утвержденіе этого самого предразсудка.

„Гносеологія, прежде, чѣмъ обращаться къ трансцендентнымъ началамъ, должна установить имманентные признаки и нормы правильныхъ познавательныхъ дѣйствій. Если она этого не сдѣлаетъ, философія попадетъ въ логическій кругъ и погрязнетъ въ безвыходномъ догматизмѣ“ (372).

Догматизмъ заключается именно въ этомъ утвержденіи моего критика: догматична, разумѣется не та гносеологія, которая обнаруживаетъ метафизическія предпосылки нашихъ сужденій, а какъ разъ наоборотъ,—та, которая не сознаетъ ихъ и, *не отдавая себѣ въ томъ отчета, орудуетъ метафизическими понятіями.* Такова была гносеологія Канта, и въ устахъ Л. М. Лопатина возгласъ „впередъ отъ Канта“,—конечно, умѣстенъ; но самая настойчивость въ его утвержденіи лишній разъ подтверждаетъ справедливость изреченія:

А возъ и нынѣ тамъ!

Изъ всего предшествовшаго ясно, почему возъ не сдвинулся съ мѣста, и почему философская мысль прикована къ Кантовой основѣ,– несмотря на полную невозможность ею удовлетвориться.

Смѣло поставленный вопросъ о безусловномъ основаніи достовѣрности знанія,—вотъ что приковываетъ къ Канту новую философію; не рѣшивъ этого основного для нея, критическаго вопроса объ основаніи и источникѣ всѣхъ ея правомочій, она и въ самомъ дѣлѣ не можетъ двигаться дальше. А затѣмъ отвѣтъ „Критики чистаго разума“, столь явно несоотвѣтствующій ея вопросу,—ея попытка *антропологическаго рѣшенія* вопроса познанія,—превращающая человѣческое въ безусловное,—вотъ что отталкиваетъ отъ Канта и заставляетъ стремиться впередъ отъ него. Борьба съ антропологизмомъ и психологизмомъ, вновь обостри-

щаяся въ наши дни, наполняетъ собою всю исторію философіи послѣ Канта. Мысль ищетъ выхода и, не находя его, снова и снова возвращается къ вопросу великаго мыслителя, а затѣмъ въ томъ или другомъ видѣ возобновляетъ и ошибки его рѣшенія.

Мысль только тогда вырвется изъ этого порочнаго круга, въ которомъ она вращается, когда она пойметъ, что преодолѣть антропологизмъ и психологизмъ—значитъ *найти выходъ къ безусловному сознанію и въ немъ обрѣсти точку опоры для сознанія человѣческаго.*

Нетрудно предвидѣть, впрочемъ, что и этотъ выходъ, какъ и всѣ доселѣ указанные, будетъ заподозрѣнъ въ томъ самомъ антропологизмѣ, котораго онъ хочетъ избѣжать. Упрекъ въ антропологизмѣ чувствуется уже въ вышеприведенныхъ возраженіяхъ Л. М. Лопатина. И въ самомъ дѣлѣ,—сколько бы мы ни утверждали противоположность между безусловнымъ и человѣческимъ сознаніемъ,—все-таки предшествующее изложеніе указываетъ нѣкоторую точку объединенія или совпаденія между ними; все-таки оно дерзаетъ утверждать, что въ безусловномъ сознаніи есть сфера открытая и доступная человѣческому знанію!

Тѣмъ, кто на этомъ будетъ основывать упрекъ въ антропологизмѣ, я отвѣчу что тотъ антропологизмъ или психологизмъ, противъ котораго надлежитъ бороться, выражается не въ органическомъ объединеніи или синтезѣ, а *въ сліяніи или смѣшеніи* человѣческаго и Безусловнаго. Въ объединеніи человѣческаго и Безусловнаго—самая сущность знанія,—ибо безусловность его и есть тотъ формальный признакъ, который отличаетъ наше знаніе отъ недостовѣрнаго субъективнаго мнѣнія. Названія антропологизма заслуживаетъ не та точка зрѣнія, которая сначала различаетъ оба начала, а затѣмъ объединяетъ ихъ, стало быть, не та, которая стремится къ осуществленію безусловнаго въ отличномъ отъ него человѣческомъ; нѣтъ, антропологизмъ есть то направленіе философской мысли, которое выдаетъ человѣческое за безусловное; въ гносеологіи оно утверждаетъ человѣческое (наше сознаніе, мысль, какую либо ея функцію или отвлеченіе) какъ *основаніе безусловной достовѣрности знанія.*

Наилучшимъ образнымъ олицетвореніемъ этого антропологизма служитъ извѣстный баронъ фонъ Мюнхгаузенъ, вытаскивающій самъ себя съ лошадью за волосы изъ болота. Предшествующее

изложеніе, какъ разъ наоборотъ, рѣшительно утверждаетъ, что для человѣческаго разума это невозможно, и ищетъ для него надчеловѣческаго, безусловнаго основанія.

Въ заключеніе остается подчеркнуть еще разъ, что, какъ въ предшествующемъ, такъ и въ послѣдующемъ, *психологическій* вопросъ о происхожденіи человѣческаго знанія оставляется мною совершенно въ сторонѣ. Тотъ, кто скажетъ, что психологически изложенное здѣсь воззрѣніе ровно ничего не объясняетъ,—будетъ совершенно правъ. Психологически, разумѣется,—познаніе остается такою же загадкой теперь, какой было и прежде. И тотъ, кто подумаетъ, что я ввелъ въ мое разсужденіе безусловное сознаніе для того, чтобы объяснить его чудеснымъ воздѣйствіемъ наше познаніе (въ духѣ Беркли),—докажетъ этимъ только полное непониманіе моей точки зрѣнія.

Въ безусловномъ сознаніи я ищу не объясненія происхожденія нашего познанія, а обоснованія его достовѣрности. Въ этомъ заключается тотъ выходъ изъ Канта, правильность котораго предстоитъ обсудить моимъ критикамъ.

ГЛАВА II.

Время и пространство.

I. Антропологическое обоснованіе пространства и времени у Канта.

Область доступнаго познанію бытія по ученію Канта совпадаетъ съ областью явленій въ пространствѣ и времени. Поэтому ученіе о пространствѣ и времени,—объ этихъ двухъ формахъ всего, что является,—для „Критики чистаго разума“ должно служить по преимуществу пробнымъ камнемъ. Что же мы имѣемъ въ этомъ ученіи?

Несоотвѣтствіе между задачей „Критики“ и ея рѣшеніемъ сказывается именно здѣсь особенно рѣзко. Вопросъ *ставится о возможности чистой математики*,—т.-е. объ основаніи правомѣрности ея сужденій. По Канту, „тутъ мы имѣемъ дѣло съ великимъ и испытаннымъ познаніемъ, объемъ котораго и теперь изумительно обширенъ, въ будущемъ же обѣщаетъ безграничное расширеніе,—съ познаніемъ, имѣющимъ въ себѣ совершенно аподиктическую достовѣрность, т.-е. абсолютную необходимость, не основаннымъ, слѣдовательно, ни на какихъ опытныхъ основаніяхъ, представляющимъ собою, поэтому, чистый продуктъ разума,—и, наконецъ, сверхъ того—съ познаніемъ вполнѣ синтетическимъ: какъ же возможно человѣческому разуму осуществить такое познаніе совершенно a priori?“ (Пролег. § 6).

Таковъ вопросъ, но, хотя возможность опытнаго обоснованія имъ категорически исключается,—тѣмъ не менѣе въ отвѣтѣ Канта подъ „*абсолютно необходимое*“ математическое знаніе подводится опредѣленно психологическій, т.-е., въ концѣ концовъ *эмпирическій* фундаментъ.

Возможность апріорнаго математическаго познанія по Канту обусловливается тѣмъ, что пространство и время суть *субъективныя* условія нашей чувственности (42, 49). Наглядное представленіе пространства пребываетъ „только въ субъектѣ, какъ формальное свойство его подвергаться воздѣйствію объектовъ“ (41). Также и „время есть лишь субъективное условіе нашего (человѣческаго) нагляднаго представленія (которое всегда существуетъ въ чувственной формѣ, т.-е. поскольку мы подвергаемся воздѣйствію со стороны предметовъ) и само по себѣ, внѣ субъекта, есть ничто“ (51).

Чтобы не оставить сомнѣнія въ томъ, что рѣчь идетъ здѣсь не о какой либо *логической* необходимости, а именно о необходимости *психологической*, коренящейся въ специфическихъ особенностяхъ *человѣческой* психики, Кантъ категорически заявляетъ, что „*только* съ *точки зрѣнія человѣка* мы можемъ говорить о пространствѣ, о протяженныхъ сущностяхъ и т. п.“ (42). „Мы не можемъ судить о наглядныхъ представленіяхъ другихъ мыслящихъ существъ, подчинены ли они тѣмъ самымъ условіямъ, которыя ограничиваютъ наши наглядныя воззрѣнія и имѣютъ для насъ всеобщее значеніе“ (43).

Такимъ образомъ, по Канту,—именно фактъ данной психологической организаціи *человѣческаго* ума даетъ намъ увѣренность въ общезначимости пространства и времени *для всѣхъ людей*. Я утверждаю, что одного этого указанія достаточно, чтобы разрушить все Кантово обоснованіе апріорности нашихъ сужденій о пространствѣ и времени.

Въ самомъ дѣлѣ, сказать что формы пространства и времени имѣютъ общезначимость *только для насъ людей*—значитъ разрушить самое понятіе „общезначимости“ и ниспровергнуть всякое обоснованіе апріорности математическихъ сужденій: ибо та общечеловѣческая умственно-психическая организація, для которой пространство и время „общезначимы“, есть не болѣе, какъ *фактъ, данный въ опытѣ,—эмпирическая данность*, на которой по собственному признанію Канта, нельзя основать никакой безусловной достовѣрности, никакихъ общезначимыхъ сужденій. Если необходимость воспріятія явленій въ формѣ пространства и времени для насъ людей обусловливается исключительно тѣмъ, что *такова данная наша психическая организація*, то въ наглядныхъ представленіяхъ пространства и времени нѣтъ ничего апріорнаго; а,

стало быть, тѣ апріорныя сужденія о пространствѣ, которыя составляютъ содержаніе геометріи, *лишены всякаго основанія*. Въ лучшемъ случаѣ эти сужденія—аргументы *ad hominem* въ широкомъ значеніи слова.

Видимость обоснованія апріорнаго знанія о пространствѣ у Канта получается лишь постольку, поскольку онъ придаетъ *субъективной* необходимости нашего человѣческаго воспріятія *безусловное значеніе*. Этотъ ложный психологизмъ его ученія сказывается между прочимъ въ слѣдующемъ: онъ придаетъ аподиктическій характеръ безусловной необходимости положенію, „что пространство имѣетъ только три измѣренія“ (41). По мнѣнію Канта „такія положенія не могутъ быть эмпирическими или опытными сужденіями, а также не могутъ быть выведены изъ подобныхъ сужденій“ (41). Между тѣмъ, единственнымъ основаніемъ для приведеннаго сужденія объ измѣреніяхъ пространства служитъ тотъ чисто эмпирическій фактъ, что мы люди больше трехъ измѣреній пространства не воспринимаемъ. Никакой логической необходимости – допускать *только три* измѣренія—отсюда не вытекаетъ; и, вопреки мнимо необходимому положенію Канта, современная математика допускаетъ возможность существованія неопредѣленнаго количества измѣреній пространства сверхъ воспринимаемыхъ нами трехъ. Ясно, что психологическая ограниченность нашего воспріятія у Канта совершенно незаконно превращена въ логическую необходимость *для мысли* [1]).

---

[1]) Чисто психологическій характеръ носитъ на себѣ и аргументація Пролегоменъ (§ 12), о томъ же самомъ предметѣ. «Что полное пространство (т.-е. не ограничивающее собою другого пространства) имѣетъ три измѣренія, и что пространство вообще не можетъ имѣть бо́льшаго числа измѣреній,—это опирается на томъ положеніи, что въ одной точкѣ могутъ пересѣкаться подъ прямымъ угломъ не болѣе какъ три линіи; а это положеніе никакъ не можетъ быть доказано изъ понятій, но основывается непосредственно на воззрѣніи, и притомъ на чистомъ апріорномъ, такъ какъ оно достовѣрно аподиктически». Вопреки Канту мнѣ кажется, что „аподиктическая достовѣрность“, исключающая возможность четвертаго измѣренія, тутъ не болѣе, какъ petitio principii: вся мнимая необходимость основывается на простомъ *фактѣ воспріятія*, на томъ фактѣ, что *данныя сознающія существа*, съ которыми *я* и мнѣ подобные встрѣчаемся въ *нашемъ опытѣ*, воспринимаютъ не болѣе трехъ линій, пересѣкающихся подъ прямымъ угломъ въ одной точкѣ. Обобщеніе, покоющееся на такомъ фактѣ, въ качествѣ чисто эмпирическаго, можетъ быть ниспровергнуто противо-

Къ этому надо прибавить, что все Кантово ученіе о пространствѣ и времени *догматически* предполагаетъ присущее каждому отдѣльному индивиду знаніе *общечеловѣческой психологіи*. Только это даетъ Канту возможность говорить объ *общезначимости* наглядныхъ представленій пространства и времени „съ точки зрѣнія человѣка“.

Но, спрашивается, откуда же мы знаемъ эту „точку зрѣнія человѣка вообще“? Очевидно, что это мое познаніе о психологіи и умственномъ складѣ другихъ людей есть фактъ позднѣйшаго происхожденія по сравненію съ аподиктическою достовѣрностью для меня формъ пространства и времени. Не будь у меня этой безусловной увѣренности въ томъ, что пространство и время *есть*, и что, слѣдовательно, существованіе ихъ необходимо предполагается другими людьми точно такъ же, какъ и мною,—никакая бесѣда съ „другими“ и никакое знакомство съ точкой зрѣнія „человѣка вообще“ для меня не было бы возможнымъ. Отсюда слѣдуетъ, что непосредственнымъ знаніемъ „точки зрѣнія человѣка“ мы не обладаемъ: наше знаніе о ней *опосредствовано* тѣми самыми апріорными началами, коихъ достовѣрность Кантъ хочетъ на ней обосновать. *Пространство и время есть*,—это для меня *a priori достовѣрно*: только поэтому я знаю, что эти формы воспріятія дѣйствительны для всякаго человѣка, а не наоборотъ: эти наглядныя представленія *дѣйствительны для всѣхъ, потому что они безусловно дѣйствительны*. То чисто опытное сужденіе, что мои ближніе подобно мнѣ воспринимаютъ *не болѣе* трехъ измѣреній пространства, очевидно,—позднѣйшаго происхожденія по сравненію съ достовѣрностью пространства вообще и обладаетъ лишь условной достовѣрностью эмпирическаго обобщенія, т.-е. впредь до опроверженія какимъ либо новымъ опытомъ.

Отсюда видно, что *лишь черезъ Безусловное мы можемъ узнать* общечеловѣческое, *только въ немъ можемъ мы найти человѣка и его воспріятіе*. Въ этомъ именно и заключается уничтожающее возраженіе противъ всякой попытки утвердить возможность какого бы то ни было, хотя бы *только феноменальнаго* знанія на антро-

---

положнымъ фактомъ. Мнимо „апріорное“ отрицаніе возможности четвертаго измѣренія у Канта просто основано на ложномъ умозаключеніи отъ несуществованія такого воспріятія къ его невозможности (a non esse ad non posse).

пологической основѣ. Ибо и феноменальное знаніе есть знаніе лишь постольку, поскольку оно обладаетъ формальнымъ признакомъ *безусловной необходимости и достовѣрности*. Разъ мы обладаемъ въ какой-либо мѣрѣ безусловнымъ, апріорнымъ знаніемъ хотя бы *о формахъ явленій*,—источникомъ его достовѣрности и общезначимости *для всѣхъ людей* можетъ быть лишь подлинно Безусловное, ни отъ какого человѣческаго сознанія независящее.

II. Пространство и время въ ихъ отношеніи къ безусловному сознанію.

Здѣсь, какъ и во всѣхъ прочихъ гносеологическихъ вопросахъ, мы становимся передъ неотразимой дилеммой: пространство и время или обладаютъ безусловной, независимой отъ человѣка и его сознанія дѣйствительностью, или же они не обладаютъ никакой дѣйствительностью, никакой значимостью даже и *для насъ* людей. Въ самомъ дѣлѣ, когда Шопенгауеръ утверждаетъ, что пространство и время и все, что въ нихъ, суть лишь нашъ субъективный миражъ, иллюзія человѣческаго сознанія, и въ то же время считаетъ возможнымъ апріорное, т.-е. безусловно-необходимое знаніе о пространствѣ и времени, то мы имѣемъ въ этихъ утвержденіяхъ очевидное противорѣчіе. Самая апріорность, т.-е. *безусловность* нашихъ утвержденій о пространствѣ и времени предполагаетъ абсолютную независимость этихъ формъ являемости отъ такихъ эмпирическихъ фактовъ, какъ „человѣческая психика“ или „человѣческій мозгъ“, или даже самое существованіе человѣческаго рода; *апріорность* въ данномъ случаѣ предполагаетъ, что пространство и время безусловно дѣйствительны, *хотя бы людей на свѣтѣ вовсе не было;* только въ этомъ предположеніи мы можемъ претендовать на безусловную обязательность нашихъ апріорныхъ сужденій о пространствѣ и времени *для другихъ людей*. Апріорныя наши сужденія о пространствѣ и времени *предполагаютъ опредѣленное о нихъ сознаніе какъ безусловное*. Геометрическія теоремы предполагаютъ дѣйствительность пространства въ безусловномъ сознаніи, такъ же какъ всякія наши высказыванія о времени, претендующія на достовѣрность, предполагаютъ что есть безусловное сознаніе о времени, которое служитъ основаніемъ дѣйствительности послѣдняго.

Но имѣемъ ли мы право предполагать дѣйствительность пространства въ безусловномъ сознаніи? Не значитъ ли это—переносить въ Абсолютное формы нашей человѣческой чувственности? Мнѣ уже приходилось выслушивать это возраженіе, и я не удивлюсь, если встрѣчусь съ нимъ въ печати. Здѣсь я могу только сказать, что, несмотря на кажущуюся свою убѣдительность, оно покоится на очевидномъ недоразумѣніи. Утверждать, что абсолютное сознаніе *обусловлено* формами пространства и времени было бы, разумѣется, по меньшей мѣрѣ нелѣпо; очевидно противорѣчивымъ и потому недопустимымъ представляется предположеніе, что эти формы въ какомъ-либо отношеніи *связываютъ* или *ограничиваютъ* абсолютное сознаніе. Но совершенно такъ же нелѣпо было бы допущеніе, что пространство и время пребываютъ *внѣ поля зрѣнія* абсолютнаго сознанія и могутъ быть дѣйствительны внѣ или независимо отъ него. Тутъ мы также имѣли бы безусловно несовмѣстимое съ понятіемъ Абсолютнаго ограниченіе.

Пространство и время суть необходимыя формы *одного изъ плановъ бытія*,—того, въ которомъ вращается наше человѣческое существованіе и сознаніе въ данной его стадіи. Только въ приложимости этихъ формъ ко всему, что является въ этомъ по существу ограниченномъ планѣ, въ ихъ необходимости для *этого* плана, заключается ихъ „безусловность“ и „общезначимость“: было бы глубоко ошибочно понимать эти выраженія въ томъ смыслѣ, что пространство и время объемлютъ все, что есть и все, что можетъ быть.

Но, какъ бы ни была ограничена плоскость пространственно-временного бытія, было бы въ высокой степени наивно предполагать, что эта плоскость *непроницаема* для абсолютнаго сознанія, *исключена* изъ него. Ибо, во первыхъ, исключеніе чего либо изъ абсолютнаго всевидѣнія по существу противорѣчиво, несовмѣстимо съ самымъ понятіемъ *абсолютнаго*; во вторыхъ, такое исключеніе лишало бы міръ пространственно-временный его абсолютнаго основанія и тѣмъ самымъ превращало бы его въ ничто. Если бы абсолютное сознаніе созерцало *только* вѣчное, то временное просто на просто не существовало бы, не было бы даже самого миража, самаго нашего *субъективнаго сновидѣнія* временнаго: ибо сонъ возможенъ лишь какъ дѣйствительное происшествіе во времени, какъ *подлинное переживаніе* того, кто видитъ сонъ. Дѣйствительно су-

ществуетъ только то, что полагается какъ существующее въ абсолютномъ сознаніи. Стало быть, и мой сонъ во времени дѣйствителенъ лишь, поскольку онъ полагается въ абсолютномъ сознаніи, какъ происходящій во времени. Если бы не было абсолютнаго сознанія о моемъ снѣ, не было бы и сна, не было бы миража, не было бы самой видимости чего бы то ни было,—этимъ изобличается шаткость иллюзіонистическаго ученія Шопенгауера о пространствѣ и времени. Это ученіе догматически предполагаетъ... достовѣрность *нашей иллюзіи, нашего сновидѣнія*, дающаго бытіе дѣйствительности въ пространствѣ и времени. Но оно забываетъ, что достовѣрность существованія грезящаго и достовѣрность существованія его сна сама въ свою очередь требуетъ обоснованія: а обосновать достовѣрность какого-либо содержанія сознанія, хотя бы и *сна*— значитъ такъ или иначе связать его съ безусловнымъ основаніемъ всякой достовѣрности—*утвердить его въ безусловномъ сознаніи*. А въ данномъ случаѣ такая попытка обоснованія можетъ привести лишь къ тому выводу, что время составляетъ необходимое условіе, логическій prius сновидѣнія, а потому не можетъ быть его результатомъ.

Едва ли есть надобность долго останавливаться еще на одномъ возраженіи, которое можетъ быть здѣсь сдѣлано философски неподготовленнымъ читателемъ,—что пространство и время, какъ формы *чувственнаго представленія*, потому самому не могутъ быть представленіями абсолютнаго сознанія, какъ необладающаго чувственностью и органами чувствъ. Достаточно сказать, что именно это возраженіе впадаетъ въ тотъ антропологизмъ, котораго оно хочетъ избѣжать, и притомъ въ чрезвычайно грубой формѣ. Въ самомъ дѣлѣ, пусть судитъ читатель, кто повиненъ въ антропологизмѣ,—наша ли точка зрѣнія, которая утверждаетъ, что абсолютное сознаніе непосредственно видитъ во всей его полнотѣ тотъ пространственно-временный міръ, который лишь несовершенно и частично воспринимается нами при помощи нашихъ органовъ чувствъ,—или противоположная точка зрѣнія, которая отрицаетъ возможность такого видѣнія на томъ основаніи, что Абсолютному недостаетъ *нашихъ* человѣческихъ условій воспріятія—органовъ чувствъ! Подобныя возраженія могутъ возникать именно благодаря *человѣкообразному* представленію объ абсолютномъ сознаніи,—въ данномъ случаѣ благодаря перенесенію въ него *нашего* чисто че-

ловѣческаго раздвоенія между разсудкомъ и чувственностью. Лишь на почвѣ отвлеченнаго спиритуализма, удачно названнаго Баадеромъ „спиритуализмомъ евнуховъ“, возможно представленіе абсолютнаго сознанія какъ отвлеченной мысли, которая, благодаря своей отвлеченности, не видитъ міра, нами чувственно воспринимаемаго, а созерцаетъ лишь блѣдныя, безкрасочныя его тѣни!

Въ отличіе отъ этого безкровнаго спиритуализма развиваемое здѣсь воззрѣніе полагаетъ,—что абсолютное сознаніе объемлетъ нашъ пространственно-временный міръ въ яркомъ красочномъ видѣніи, по сравненію съ которымъ безконечно блѣдно и безцвѣтно все, что *мы* называемъ красочнымъ и яркимъ въ нашемъ чувственномъ воспріятіи. Это абсолютное сознаніе составляетъ опору человѣческой мысли и искомое нашего познаванія именно потому, что противоположность мысленнаго и чувственнаго въ немъ снята. Въ его конкретной интуиціи данъ синтезъ того и другого.—Это конкретное видѣніе, которое есть вмѣстѣ съ тѣмъ и совершенное постиженіе, не можетъ быть названо ни только мысленнымъ, ни только чувственнымъ, ибо то и другое въ немъ—одно. Оно есть духовно-чувственное созерцаніе.

III. Умосозерцательный характеръ воззрѣній пространства и времени.

Въ связи съ этимъ необходимо отмѣтить здѣсь еще одну ошибку въ кантовомъ ученіи о пространствѣ и времени. Съ своей чисто антропологической точки зрѣнія, которая предполагаетъ мысленное и чувственное раздѣленнымъ глубокою, непроходимой пропастью, Кантъ учитъ, что пространство и время суть *формы чувственнаго воспріятія*, и именно въ качествѣ таковыхъ противополагаетъ ихъ мысли. На самомъ дѣлѣ, однако, пространство и время не могутъ быть пріурочены *исключительно* къ чувственности, потому что они представляютъ собою неразрывное единство воззрительнаго и мысленнаго.

Относительно времени это въ особенности бросается въ глаза съ перваго же взгляда. Не одни только чувственныя наши воспріятія,—весь нашъ внутренній міръ, въ томъ числѣ и мысли наши, поскольку онѣ суть наши психическія переживанія,—протекаютъ въ нашемъ сознаніи въ формѣ времени. Разъ въ эту форму облекаются всякія наши переживанія,—нечувственныя, мыс-

ленныя такъ же, какъ и чувственныя, то совершенно непонятно,—на какомъ основаніи Кантъ считаетъ время формой только *чувственнаго* воспріятія.

Но это еще не все.—Даже и въ томъ, какъ она оформливаетъ чувственныя воспріятія, интуиція времени обнаруживаетъ свою интеллектуальную, умосозерцательную природу: ибо она выражается въ непрерывномъ переходѣ нашего сознанія за границы всего воспринимаего а, стало-быть, и всего чувственно воспринимаемаго; допустимъ даже, что чувственное воспріятіе заполняетъ собою все мое поле зрѣнія *въ настоящемъ*,—интуиція времени въ томъ именно и заключается, что я постоянно выхожу за границу этого настоящаго *къ прошедшему*, которое я вижу позади, и *къ будущему*, которое я вижу впереди настоящаго. И то и другое—и прошедшее и будущее—суть представленія не чувственныя, а мысленныя; и, если они заполняются чувственнымъ содержаніемъ, то это происходитъ *черезъ отвлеченіе, актомъ умосозерцанія*, который закрѣпляетъ пережитое въ памяти и предваряетъ будущее въ воображеніи, *представляя прошедшее и будущее какъ настоящее.*

Кантъ совершенно правъ въ томъ, что время не есть понятіе, а *интуиція*; но съ другой стороны оно есть интуиція *по существу умосозерцательная*: ибо существо, лишенное мысленныхъ по самой природѣ своей представленій прошедшаго и будущаго, тѣмъ самымъ лишено и самой интуиціи времени. Все чувственное какъ таковое ограничено; сверхчувственный, умосозерцательный характеръ времени выражается именно въ *отрицаніи* этой границы, въ утвержденіи непрерывно текущей *безконечности.*

Умосозерцательный характеръ интуиціи времени выражается еще и въ томъ, что она невозможна безъ чисто мысленной опоры въ сверхвременномъ.—Только поднявшись мыслью надъ временемъ, мы можемъ сознать время.

Если бы наша душевная жизнь была простою смѣной психическихъ состояній во времени, то сознанія времени, да и сознанія вообще не было бы. Сознаніе времени имѣетъ мѣсто лишь постольку, поскольку смѣняющія другъ друга состоянія связываются вмѣстѣ чѣмъ-то сверхвременнымъ,—интуиція времени есть *интуиція связи* между прошедшимъ, настоящимъ и будущимъ. Если бы мысль наша уносилась *безъ остатка* гераклитовымъ

токомъ, если бы все въ ней было *одна смѣна*, то она не могла бы ни удерживать прошедшее, ни предварять будущее: она была бы вся цѣликомъ въ настоящей секундѣ; поглощаясь настоящимъ, она не могла бы связать ни съ чѣмъ этотъ оторванный и отъ прошедшаго и отъ будущаго преходящій мигъ. А *безъ связи* трехъ дѣленій времени — нѣтъ самаго сознанія, нѣтъ самой интуиціи времени. Ибо въ этой интуиціи, какъ это отмѣчено еще Кантомъ, цѣлое предшествуетъ частямъ; отдѣльные моменты представимы и мыслимы лишь какъ части, дѣленія *единаго времени*.

Кантъ основательно замѣтилъ, что мы не можемъ себѣ представить ничѣмъ не наполненнаго времени. Интуиція времени для насъ возможна только какъ форма чего-либо совершающагося. Иными словами это значитъ, что мы можемъ созерцать время лишь въ смѣнѣ состояній чего-либо пребывающаго. Мы можемъ отдать себѣ отчетъ въ томъ, что *нѣчто течетъ*, лишь поскольку *нѣчто пребываетъ*. Если среди всеобщаго теченія нѣтъ неподвижной точки опоры для мысли, то невозможна самая мысль, невозможно никакое сознаніе,—это прекрасно понялъ уже ученикъ Гераклита—Кратилъ, который довелъ свое утвержденіе всеобщаго теченія до того, что уже ничего не говорилъ, а только движеніемъ пальца выражалъ, что все течетъ; но и это тѣлодвиженіе есть непослѣдовательность, ибо въ немъ выражается нѣкоторое сужденіе, притомъ противорѣчивое: если у всеобщаго теченія нѣтъ пребывающаго субъекта, то нѣтъ того „все“, которое течетъ; тогда отдѣльные моменты времени не суть состоянія одного и того же субъекта, а, стало-быть, нѣтъ того, что переходитъ изъ одного состоянія въ другое, нѣтъ и самого перехода и теченія. Иначе говоря, нѣтъ и самой интуиціи времени.

Въ итогѣ мы приходимъ къ пониманію интуиціи времени, по существу отличному отъ кантовскаго. Вопреки Канту, который видитъ въ этой интуиціи *только* субъективное условіе нашего нагляднаго представленія, которое „всегда чувственно“ (51), мы пришли къ заключенію, что она по существу—интеллектуальный, умосозерцательный актъ, который съ одной стороны объемлетъ всякую чувственную данность, а съ другой стороны осуществляется въ отвлеченіи отъ нея. Тотъ чувственный матеріалъ, который охватывается *нашей* интуиціей времени, всегда есть только *частное*; между тѣмъ,—то *единое время*, представляемое въ нашей

интуиціи, по отношенію къ которому каждый отдѣльный моментъ составляетъ часть,—есть *всеобщее*; въ этомъ и выражается *умственно-воззрительный* характеръ нашего представленія времени. То частное, которое я вижу моими чувствами во времени,—есть исчезающій мигъ; но всеобщее, т.-е. *само единое время* я вижу только умомъ. И, если я вижу все это безконечное время наполненнымъ безпрерывно мѣняющимся, текущимъ содержаніемъ, то и содержаніе это въ большей его части—не чувственное, а *умопредставляемое*, *мысленное*: ибо чувства мои заполняютъ только настоящее. Если бы моя интуиція заполнялась одной лишь чувственной данностью безъ всякаго мысленнаго ея воспроизведенія, безъ всякаго отнесенія ея къ тому, чего *уже нѣтъ* или *еще нѣтъ*, то ничего, кромѣ *одного только мига* въ моей интуиціи не было бы; не было бы никакой смѣны въ моемъ сознаніи, т.-е., иначе говоря, *не было бы интуиціи времени*; а поэтому въ концѣ концовъ не было бы даже и „мига“: ибо „настоящій мигъ“ не можетъ быть сознанъ иначе, какъ черезъ противопоставленіе прошедшему и будущему [1]).

Сказанное здѣсь относительно интуиціи времени въ большей своей части примѣнимо и къ интуиціи пространства. Несомнѣнное различіе между обѣими интуиціями заключается въ томъ, что мысль наша, какъ психическое переживаніе, подлежитъ формѣ времени, но не облекается въ форму пространства; ибо мысль, хотя бы и временная,—непротяженна. Умосозерцательный характеръ интуиціи, однако, опредѣленно сказывается и здѣсь.

Онъ обнаруживается въ совершенно тѣхъ же признакахъ, какъ и умосозерцательный характеръ представленія времени. Въ большей степени, чѣмъ интуиція времени, интуиція пространства есть

---

[1]) Существенное отличіе Когена отъ Канта заключается въ томъ, что первый признаетъ мысленный характеръ времени (Logik, 128 и слѣд., ср. 165). Къ сожалѣнію, онъ впадаетъ въ односторонность противоположеннаго свойства: онъ отрицаетъ умосозерцательный характеръ времени и превращаетъ его въ категорію чистой мысли. Если бы это было вѣрно, все чувственное было бы тѣмъ самымъ исключено изъ времени, и время не могло бы наполняться чувственнымъ содержаніемъ. Оно было бы *только* формой мысли и не могло бы наполняться никакимъ инымъ содержаніемъ, кромѣ мысленнаго; поэтому оно не могло бы быть формой нашихъ чувственныхъ переживаній.

форма чувственнаго матеріала; но совершенно такъ же, какъ и интуиція времени, она находится къ чувственному матеріалу въ двойственномъ отношеніи: съ одной стороны она его объемлетъ, а съ другой стороны она осуществляется въ отвлеченіи отъ него мысленнымъ актомъ. Чувственный матеріалъ заполняетъ лишь *ограниченный моментъ*, мигъ пространства; но самая интуиція пространства всегда уводитъ насъ за эту границу чувственно воспринимаемаго, всегда отрицаетъ всякую границу: *формальная безконечность*— столь же необходимое свойство пространства, какъ и времени. Въ качествѣ *безконечнаго* пространство представляется лишь умомъ; и это значитъ, что наша интуиція пространства—по самому существу своему есть мысленное воззрѣніе. Здѣсь, какъ и въ интуиціи времени, согласно вѣрному замѣчанію Канта,—цѣлое предшествуетъ частямъ; отдѣльныя пространства мыслимы и представимы лишь *какъ части* единаго пространства. Но *это единое безконечное пространство*, коего лишь безконечно малая часть открывается моему чувственному воспріятію,—созерцается только умомъ моимъ, а не чувствами. Въ интуиціи пространства, какъ и въ интуиціи времени, чувственно воспринимаемое есть только *частное*, а самая интуиція, въ которой это частное оформливается какъ протяженное, есть *всеобщее*. Но именно *это всеобщее*, которое и составляетъ содержаніе интуиціи пространства, схватывается умомъ, мыслью. И, если по отношенію къ пространству такъ же вѣрно, какъ и по отношенію ко времени, что оно представимо лишь какъ форма, наполненная содержаніемъ, то содержаніе это и здѣсь—въ большей своей части умопредставляемое, мыслимое.—Намъ *не дано* безконечное пространство, наполненное безконечнымъ множествомъ протяженныхъ предметовъ,—ибо безконечное вообще намъ не дано: всякая данность, какъ такая,—конечна. Но мы *мыслимъ* пространство безконечнымъ и *мыслимъ* его наполненнымъ. Было бы неточно сказать, что это наполненіе мысленной схемы безконечнаго пространства является дѣломъ воображенія: воображеніе, какъ и чувственность, даетъ намъ лишь конкретные, ограниченные образы протяженныхъ предметовъ, и только умъ нашъ влагаетъ въ эти образы безконечность, *мыслитъ* ихъ въ безконечномъ множествѣ. Интуиція пространства, какъ и интуиція времени, обладаетъ характеромъ синтетическимъ, ибо она видитъ *единое во многомъ*; но именно это ея свойство и выдаетъ ея умосозерцательный харак-

теръ: ибо видѣть всеобщее въ частномъ и единое во многомъ мы можемъ только умными очами [1]).

IV. Метафизическое значеніе представленій пространства и времени.

Въ результатѣ всего вышеизложеннаго мы приходимъ къ выводу, который для гносеологіи представляетъ большую важность. По Канту *пространство* есть *только* форма явленій нашихъ внѣшнихъ чувствъ, а *время—только* форма явленій чувства внутренняго и внѣшняго. Съ этой точки зрѣнія какъ самыя интуиціи пространства и времени, такъ и всѣ основанныя на этихъ интуиціяхъ познавательныя сужденія остаются въ чисто имманентной сферѣ „возможнаго опыта“ и только въ этихъ предѣлахъ могутъ претендовать на общезначимость.

Мы, напротивъ, видѣли, что пространство и время суть умосозерцанія или *мысленныя воззрѣнія*, которыя не только въ предѣлахъ возможнаго опыта не могутъ быть реализованы, но въ самомъ существѣ своемъ заключаютъ необходимый выходъ (transcensus) за эти предѣлы. Утверждая *единое* пространство и *единое* время какъ необходимое предположеніе и логическое prius всѣхъ возможныхъ пространствъ и временъ, самъ Кантъ, не отдавая себѣ въ томъ отчета, совершаетъ выходъ въ метафизическую область и нарушаетъ тѣмъ самымъ свои собственные запреты: ибо, въ качествѣ *единаго*, время, такъ же, какъ и пространство, представляютъ собою нѣчто большее, чѣмъ субъективныя формы нашихъ воспріятій. *Наши* воспріятія могутъ наполнить содержаніемъ лишь исчезающій мигъ времени и столь же ничтожный моментъ пространства. Между тѣмъ ученіе Канта предполагаетъ заполненнымъ содержаніемъ единое безконечное пространство и безконечное время: ибо, согласно его собственному ученію, пустое пространство какъ и пустое время есть чистѣйшій абсурдъ и небылица: пространство

---

[1]) Здѣсь необходимо замѣтить, что это умосозерцаніе или умственное зрѣніе по своему понятію не тожественно съ мыслью: это явствуетъ между прочимъ изъ того, что границы нашего умосозерцанія не суть границы нашей мысли: созерцать мы можемъ лишь трехмѣрное пространство, а мыслить можемъ неопредѣленное количество измѣреній.

и время могутъ существовать лишь какъ имманентныя формы того что размѣщено въ пространствѣ и что протекаетъ во времени.

Указать *умосозерцательную* природу интуицій пространства и времени, какъ это было сдѣлано въ предшествующемъ изложеніи,—значитъ тѣмъ самымъ обнаружить метафизическое ихъ значеніе. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь это умосозерцаніе заключаетъ въ себѣ умозрительное предположеніе, коему нѣтъ и не можетъ быть ничего даже приблизительно соотвѣтствующаго въ нашемъ опытѣ. Въ моемъ опытѣ я обреченъ всегда воспринимать только частное, но *умомъ я вижу всеобщее*. Умъ мой созерцаетъ не какіе-либо оторванные отъ цѣлаго моменты пространства и времени. *Онъ видитъ наполненными единое время и единое пространство*, т.-е. то самое, чего *мои чувства* во времени завѣдомо никогда не увидятъ.

И это умосозерцаніе есть вмѣстѣ съ тѣмъ и метафизическій постулатъ: ибо умъ мой постулируетъ реальность того, что онъ видитъ. Какъ бы ни былъ ничтоженъ тотъ отдѣлъ пространства и времени, который я воспринимаю моими чувствами,—умъ мой предполагаетъ, что *единое время есть, единое пространство есть*, хотя бы и меня не было. И это предположеніе—не какая-либо случайная гипотеза, которая можетъ быть нами произвольно допущена или отброшена, а необходимая предпосылка всего нашего познаванья, касающаяся какъ самыхъ формъ пространства и времени, такъ и всего, что находится въ этихъ формахъ. Если нѣтъ *единаго* пространства, то вся геометрія обращается въ ничто, потому что тогда теорема, выведенная на изученіи одного треугольника не можетъ имѣть значенія для всѣхъ возможныхъ треугольниковъ вообще. Если нѣтъ *единаго времени*, по отношенію къ которому отдѣльныя времена суть лишь части, то всякія сужденія о причинной зависимости явленій, да и всякое вообще знаніе явленіяхъ,—все равно апріорное или апостеріорное,—тѣмъ самымъ превращается въ ничто: ибо всякое знаніе о явленіяхъ во времени предполагаетъ *связь временъ*, т.-е., иначе говоря,—*единство времени*.

Кантъ думалъ избѣжать метафизики, ограничивая познаніе одною областью явленій въ пространствѣ и времени: но оказывается, что метафизику невозможно изгнать и изъ этой области: ибо на метафизическихъ предположеніяхъ покоится все наше дѣй-

ствительное знаніе о пространствѣ, времени и о всемъ, что ихъ заполняетъ. Познаніе даже и въ этой области предполагаетъ *транссубъективную реальность міра явленій*, т.-е, транссубъективную реальность наполненнаго ими единаго пространства и единаго времени. Если единое пространство и единое время—только мыслится человѣческимъ умомъ, а внѣ его суть ничто, то не только геометрія и естествознаніе,—все наше сознаніе о внѣшнемъ мірѣ и о насъ самихъ есть сплошной бредъ.

Въ нашихъ субъективныхъ переживаніяхъ мы видимъ пространственно-временный міръ разорваннымъ и какъ бы расколотымъ на-двое: съ одной стороны—*отвлеченно всеобщее*—умосозерцаемая схема единаго пространства и времени, а съ другой стороны—*отвлеченно частное*—наполненный чувственно воспринимаемымъ содержаніемъ мигъ: и вотъ, въ познаніи мы стремимся возстановить цѣльность этого разорваннаго міра—понять воспринимаемое нами частное въ его связи съ умопредставляемымъ цѣлымъ. Каждый актъ нашего познанія есть нѣкотораго рода синтезъ всеобщаго и частнаго [1]). Но актъ познанія—только вскрываетъ то, что есть въ познаваемой имъ истинѣ. Стало-быть, всякій актъ познанія предполагаетъ синтезъ всеобщаго и частнаго уже даннымъ въ истинѣ. Въ частности всякое познаніе явленій въ пространствѣ и времени, какой бы частный характеръ оно ни носило, предполагаетъ единое пространство и единое время, наполненное безконечнымъ многообразіемъ явленій, при чемъ явленія эти связаны между собою уже однимъ этимъ единствомъ наполняемой ими или общей имъ формы.

Сказать, что каждый нашъ познавательный актъ предполагаетъ синтезъ всеобщаго и частнаго завершеннымъ въ истинѣ, значитъ выразить другими словами то, что уже было высказано нами раньше, что истина есть абсолютное сознаніе: ибо и всеобщее и частное, которыя мы предполагаемъ связанными въ истинѣ, представляютъ собою содержанія сознанія... Утверждать истинность или, что то же, *безусловность* какихъ-либо содержаній сознанія—значитъ предполагать ихъ въ Безусловномъ. Міръ въ пространствѣ и времени осознанъ и положенъ какъ реальный въ абсолютномъ

---

[1]) Скрытый синтезъ заключается и въ анализѣ: ибо, восходя отъ частнаго къ общему, онъ тѣмъ самымъ утверждаетъ общее какъ присущее частному.

сознаніи: въ этомъ и только въ этомъ можетъ заключаться истина необходимаго для нашего феноменальнаго познанія предположенія единаго наполненнаго пространства и единаго наполненнаго времени. Только въ абсолютномъ сознаніи можетъ быть обоснована *достовѣрность* представленій пространства и времени.

Нѣсколько иное рѣшеніе занимающаго насъ вопроса даетъ кн. С. Н. Трубецкой въ своей статьѣ „Въ защиту идеализма". Признавая, что міръ явленій въ пространствѣ и времени предполагаетъ универсальное сознаніе и универсальную чувственность, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ не допускаетъ, чтобы субъектомъ этого сознанія и этой чувственности могло быть Абсолютное. „Если субъектомъ такой чувственности не можетъ быть ни индивидуально ограниченное существо, ни Существо абсолютное, то остается допустить, что ея субъектомъ можетъ быть только такое психофизическое существо, которое столь же универсально, какъ пространство и время, но вмѣстѣ съ тѣмъ, подобно времени и пространству, не обладаетъ признаками абсолютнаго бытія: это—*космическое существо* или міръ въ психической основѣ,—то, что Платонъ назвалъ Міровою Душою" [1]).

Въ этомъ объясненіи мы найдемъ коренной недостатокъ всѣхъ попытокъ *психологическаго* обоснованія познанія.—Гипотеза міровой души не въ состояніи сообщить какимъ-либо нашимъ представленіямъ безусловной достовѣрности, а потому, какова бы ни была ея метафизическая цѣнность, *гносеологически* она представляется совершенно излишней. Бытіе міровой души, ея трансцендентальная чувственность, ея сознаніе,—все это положенія, которыя сами въ свою очередь должны быть удостовѣрены. Вѣрить въ истинность этихъ положеній—значитъ предполагать, что они выражаютъ собою не субъективное наше мнѣніе о міровой душѣ, а объективное о ней опредѣленіе самой безусловной мысли. Чтобы міровая душа была субъектомъ всего совершающагося во времени, надо, чтобы въ безусловномъ сознаніи она полагалась какъ таковая. Значитъ, есть ли міровая душа или нѣтъ, является ли она или не является субъектомъ универсальнаго сознанія и вселенской чувственности, все равно, какъ она сама, такъ и все ея сознаніе является достовѣрнымъ лишь постольку, поскольъ-

---

[1]) Кн. С. Трубецкой, П. с. т. II. 288.

ку оно удостовѣрено въ безусловномъ сознаніи и въ безусловной мысли. Но, если такъ, то безусловное сознаніе является единственнымъ основаніемъ всякой достовѣрности и притомъ *основаніемъ непосредственнымъ*; никакія посредствующія инстанціи ничего не могутъ дать для удостовѣренія какихъ-либо нашихъ представленій, мыслей и сужденій. Ихъ достовѣрность или обоснована въ безусловномъ сознаніи или вовсе лишена всякихъ основаній.

Что же касается сомнѣній въ возможности безусловнаго сознанія о мірѣ въ пространствѣ и времени, то они уже получили выше достаточное опроверженіе, вслѣдствіе чего здѣсь нѣтъ надобности къ нимъ возвращаться. Или мы вѣримъ въ возможность сочетанія нашего человѣческаго сознанія съ безусловнымъ, или же мы должны отвергнуть возможность какого-либо истиннаго познанія и сознанія для человѣка. Но, если мы признаемъ, что Безусловное есть всеединое, что нѣтъ для него ничего непроницаемаго, то мы должны допустить, что и формы пространства и времени не составляютъ исключенія. И въ нихъ, хотя бы и несовершенно и неполно, можетъ раскрываться его содержаніе. Въ этомъ и заключается основаніе для объясненія возможности человѣческаго познанія.

V. Абсолютное какъ трансцендентое и имманентное міру въ пространствѣ и времени.

Главная трудность въ философскомъ пониманіи пространства и времени, которая такъ или иначе должна найти себѣ разрѣшеніе въ теоріи познанія, заключается въ слѣдующемъ.—

Съ одной стороны абсолютное бытіе по самому существу своему сверхпространственно и сверхвременно, ибо все, что есть въ пространствѣ и времени, тѣмъ самымъ обусловлено и ограничено. Тѣмъ самымъ пространство и время исключаются изъ безусловно-Сущаго и утверждаются какъ формы существованія *другого*, обусловленнаго бытія. Съ другой стороны, утверждать пространство и время даже въ этомъ качествѣ—формъ существованія другого—значитъ предполагать ихъ безусловность; ибо помимо безусловно-Сущаго и внѣ его ничто дѣйствительнымъ быть не можетъ.

Антиномія, требующая себѣ разрѣшенія, такимъ образомъ сво-

дится къ слѣдующему: все наше познаніе о мірѣ въ пространствѣ и времени предполагаетъ съ одной стороны, что эти формы существованія могутъ быть дѣйствительны только внѣ Абсолютнаго, а съ другой стороны, что онѣ не могутъ быть дѣйствительны внѣ его. И то и другое предположеніе для нашего познанія одинаково необходимы, изъ чего видно, что мы имѣемъ здѣсь дѣло не со случайнымъ противорѣчіемъ, а съ подлинной *антиноміей*.

Нетрудно замѣтить, что эта антиномія представляетъ собою лишь частное выраженіе другой—болѣе общей—именно антиноміи Абсолютнаго и его другого. Оба эти противоположные термина—и Абсолютное и его другое—одинаково необходимо предполагаются нашимъ познаваніемъ: ибо уже тѣмъ самымъ, что я предполагаю Истину не какъ данную мнѣ, а какъ искомую, какъ познаваемую, но еще не познанную,—я утверждаю себя какъ *другое* по отношенію къ Абсолютному. Но этотъ актъ утвержденія Абсолютнаго и его *другого* опять-таки неизбѣжно антиномиченъ: ибо въ немъ другое полагается и *внѣ Безусловнаго* (иначе оно не было бы другое) и *въ Безусловномъ*, такъ какъ внѣ его ничто не можетъ существовать. Абсолютное предполагается въ нашемъ познаніи и какъ *отрѣшенное* отъ всякаго частнаго бытія и какъ *всецѣлое*, т.-е. объемлющее въ себѣ все,—и какъ *трансцендентное* своему другому и какъ *имманентное* всему. Въ частности, по отношенію къ формамъ пространства и времени Абсолютное въ нашемъ познаніи предполагается и какъ *свободное*, *т.-е. отрѣшенное* отъ этихъ формъ и какъ *полагающее ихъ въ себѣ*. При этомъ, для *достовѣрности* пространства и времени, для возможности какихъ-либо познавательныхъ о нихъ сужденій, и то и другое предположеніе одинаково необходимы.

Самая попытка рѣшенія этого вопроса требуетъ построенія цѣлой философской системы, ибо всѣ вопросы теоретической метафизики, какіе есть и могутъ быть, въ концѣ концовъ приводятся къ этому основному вопросу объ отношеніи Абсолютнаго и его другого. Поэтому то рѣшеніе, какое можетъ быть намѣчено въ предѣлахъ теоріи познанія, является неизбѣжно лишь предварительнымъ и неполнымъ.

Прежде всего антиномія, отмѣченная здѣсь, очевидно, есть лишь противорѣчіе *нашей* несовершенной способности постиженія, а не внутреннее противорѣчіе самого Абсолютнаго: ибо предположеніе

двухъ исключающихъ другъ друга истинъ въ Абсолютномъ или объ Абсолютномъ равнозначительно отрицанію послѣдняго; а это означало бы самоотрицаніе самой человѣческой мысли, отказъ отъ нея, такъ какъ всякій ея актъ покоится на предположеніи единаго Абсолютнаго какъ единой Истины. Стало-быть, всякій актъ нашего познаванія исходитъ изъ того предположенія, что всѣ антиноміи, съ которыми мы сталкиваемся, когда судимъ объ Абсолютномъ, суть *антиноміи нашей, а не абсолютной мысли*, которыя, стало-быть, въ единствѣ истины безусловной такъ или иначе разрѣшены или сняты.

Слѣдовательно, — если для нашего познаванія одинаково необходимо предполагать Абсолютное и трансцендентнымъ и имманентнымъ міру въ пространствѣ и времени, то при этомъ предполагается, что *въ самомъ Абсолютномъ* трансцендентность и имманентность не суть противорѣчивыя опредѣленія. Въ Абсолютномъ то и другое можетъ совмѣщаться, такъ что можно утверждать и то, что пространственно-временный міръ пребываетъ *внѣ Абсолютнаго*, и то, что онъ пребываетъ *въ Абсолютномъ*, съ увѣренностью, что въ этихъ какъ будто исключающихъ другъ друга утвержденіяхъ *нѣтъ противорѣчія абсолютнаго*, а есть только противорѣчіе *для насъ*, для нашего несовершеннаго пониманія.

Идеаломъ и для нашего ума является, очевидно, не это внутренно противорѣчивое, а, стало-быть, и ложное мысленное отображеніе Абсолютнаго, внутренно извращенное его воспроизведеніе, а возможное приближеніе *къ единству истины*, т.-е. къ разрѣшенію противорѣчія. Нѣкоторая попытка такого разрѣшенія подготовляется предшествующимъ изложеніемъ.

Разъ необходимое предположеніе нашей мысли заключается въ томъ, что Абсолютное и трансцендентно и въ то же время имманентно своему другому, т.-е. міру въ пространствѣ и времени, то единственно возможный смыслъ такого предположенія заключается въ томъ, что *предикаты трансцендентности и имманентности присущи Абсолютному не въ одномъ и томъ же отношеніи*, т.-е. что въ одномъ отношеніи Абсолютное трансцендентно, а въ другомъ оно имманентно этому міру.

Нѣкоторое пособіе къ пониманію этого совмѣщенія противоположностей (coincidentia oppositorum) въ Абсолютномъ даетъ установленное уже выше различеніе между абсолютнымъ бытіемъ и

абсолютнымъ сознаніемъ. Мы уже видѣли, что необходимое предположеніе нашей мысли есть Абсолютное какъ сущее и какъ сознающее. Эти предикаты—не тождественны между собою,—ибо бытіемъ Абсолютнаго, очевидно, не можетъ быть что-либо другое, кромѣ его самого,—тогда какъ *сознавать оно можетъ и другое.* Абсолютное сознаніе предполагается нашимъ познаваніемъ потому, что именно оно—абсолютное сознаніе—и является *необходимымъ условіемъ возможности другого,* при чемъ это другое въ одно и то же время есть и не есть въ Абсолютномъ.

Въ этомъ—первый шагъ къ разрѣшенію нашей антиноміи. Какъ сознающее, Абсолютное, очевидно, имманентно, всему, что есть: ибо быть — и значитъ *быть положеннымъ какъ сущее* въ абсолютномъ сознаніи; все, что есть—въ немъ содержится и въ немъ всецѣло осознано. Это утвержденіе сущаго какъ сущаго въ безусловной мысли, это осознаніе и полаганіе его въ абсолютномъ сознаніи—и есть тотъ актъ, которымъ Абсолютное *все въ себѣ держитъ.* Абсолютное *какъ вседержащее,* очевидно, присутствуетъ во всемъ, ибо его активное сознаніе и дѣятельная мысль обосновываетъ собою *связь бытія,* которая бы иначе распалась.— Но съ другой стороны очевидно, что *такая* имманентность не исключаетъ трансцендентности въ *другомъ* отношеніи.

Если Абсолютное полагаетъ или держитъ другое *въ своемъ сознаніи,* то это еще не значитъ, чтобы это другое было причастно внутренней, имманентной для Абсолютнаго сферѣ *его* бытія. *Сознаваемое другое* можетъ сознаваться въ Абсолютномъ и какъ внутренно *чуждое* ему; стало-быть, будучи имманентнымъ другому *какъ полнота сознанія о немъ,* Абсолютное можетъ быть вмѣстѣ съ тѣмъ и потустороннимъ ему *какъ бытіе.* Если наше человѣческое сознаніе не ограничено областью нашего бытія, а можетъ и внѣ его охватывать безпредѣльный міръ возможностей, то то же самое *a fortiori* вѣрно по отношенію къ сознанію абсолютному. Именно какъ сознающее, Абсолютное можетъ одновременно и присутствовать въ сознаваемомъ и (въ другомъ отношеніи)—быть внѣ его, быть и трансцендентнымъ и имманентнымъ своему *другому* въ одномъ и томъ же актѣ.

Впрочемъ, не только какъ сознающее, но и какъ *сущее,* Абсолютное можетъ быть въ одно и то же время и трансцендентнымъ и имманентнымъ другому. Можно безъ всякаго логиче-

скаго противорѣчія мыслить Безусловное, какъ дѣйственно осуществляющееся въ другомъ, можно безъ противорѣчія мыслить такое осуществленіе какъ постепенно совершающееся а, слѣдовательно, въ каждый отдѣльный моментъ несовершенное, не полное; въ такомъ случаѣ абсолютное бытіе будетъ одновременно и *имманентнымъ* другому, поскольку оно въ немъ раскрывается, и трансцендентнымъ ему, поскольку *полнота* абсолютнаго бытія остается ему потустороннею или *запредѣльною*.

Отношеніе Абсолютнаго къ міру, становящемуся во времени, очевидно, и не можетъ быть инымъ: ибо съ одной стороны все временное, какъ движущееся, развивающееся, совершающееся, *тѣмъ самымъ исключено изъ полноты безусловнаго бытія*: временное, *какъ таковое* этой полноты въ себѣ не вмѣщаетъ.—Съ другой стороны, если бы въ процессѣ генезиса во времени *никакое* пріобщеніе къ безусловному бытію не было возможно, то весь этотъ генезисъ, т.-е., иначе говоря,—весь процессъ во времени—былъ бы процессомъ только мнимымъ,—въ которомъ не возникало бы ничего дѣйствительнаго. По самому понятію своему временный міръ какъ такой *есть и не есть въ Абсолютномъ*. Для него одинаково существенно отношеніе къ Абсолютному и какъ къ потустороннему и какъ посюстороннему. Стало-быть, обращая термины, мы можемъ съ такимъ же правомъ сказать, что Абсолютное, въ свою очередь есть и не есть въ этомъ временномъ мірѣ: нѣкоторымъ образомъ оно *присутствуетъ* въ этомъ мірѣ, а нѣкоторымъ образомъ *не присутствуетъ* въ немъ.

VI. Эзотерическая и экзотерическая сфера въ абсолютномъ сознаніи.

Въ результатѣ всего вышеизложеннаго получается чрезвычайно важный для гносеологіи выводъ.

Съ одной стороны *полнота* Абсолютнаго бытія исключаетъ изъ себя все неполное, совершающееся, становящееся; съ другой стороны абсолютное сознаніе объемлетъ все въ себѣ,—какъ *внутреннюю* (имманентную) Абсолютному сферу бытія, такъ и *внѣшнюю* ему сферу другого; стало-быть, и *другое* объемлется абсолютнымъ сознаніемъ въ обоихъ его существенныхъ отношеніяхъ—и какъ утверждаемое въ Абсолютномъ и какъ положенное внѣ его.

Иными словами это значитъ, что въ абсолютномъ сознаніи есть двѣ основныя сферы, по отношенію къ коимъ всѣ прочія возможныя и дѣйствительныя сферы его суть лишь частныя подраздѣленія. Это—*область эзотерическая и область экзотерическая*: первая есть область сознанія Абсолютнаго *о себѣ самомъ*: вторая, напротивъ, есть *сознаніе Абсолютнаго о другомъ*, какъ полагаемомъ въ отвлеченіи отъ абсолютнаго бытія, *внѣ его*.

Противоположность эта не должна быть понимаема въ томъ смыслѣ, чтобы *другое* было совершенно исключено изъ внутренней, *эзотерической* сферы абсолютнаго сознанія: сознаніе Абсолютнаго о другомъ экзотерично лишь, поскольку это другое представляется *внѣшнимъ и чуждымъ ему бытіемъ*. Но вѣдь такое отношеніе Абсолютнаго къ его другому вовсе не есть единственно возможное. Можно себѣ представить и такое ихъ взаимоотношеніе, при которомъ другое всецѣло извнутри проникается Абсолютнымъ, становится сосудомъ Безусловнаго и какъ бы его откровеніемъ, а Абсолютное дѣйственно осуществляется въ своемъ другомъ. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ, т.-е. именно поскольку оно проникается извнутри Абсолютнымъ, „другое“ входитъ въ *эзотерическую* сферу абсолютнаго сознанія.

Я не предрѣшаю пока вопроса о томъ, имѣетъ ли мѣсто въ дѣйствительности это послѣднее, т.-е. эзотерическое отношеніе „другого“ къ абсолютному: здѣсь, въ предѣлахъ гносеологіи раціональнаго познанія, рѣчь идетъ пока даже не о реальной, а только о логической возможности этого отношенія, т.-е. о его *мыслимости*. Оставаясь въ этихъ предѣлахъ, мы можемъ слѣдующимъ образомъ точнѣе опредѣлить высказанную здѣсь мысль.—Абсолютное можетъ относиться къ своему другому или *внутренно, органически*, проникая другое какъ содержаніе его бытія, наполняя его собою. Это—то отношеніе Абсолютнаго къ его другому, которое на религіозномъ языкѣ называется *благодатнымъ*. Или же Абсолютное относится къ другому не внутреннимъ, а, такъ сказать, внѣшнимъ образомъ, не какъ содержаніе, а какъ *законъ* его бытія.

Вопросъ о *благодатномъ* отношеніи Абсолютнаго къ его другому есть вмѣстѣ съ тѣмъ и вопросъ о религіозномъ отношеніи къ Абсолютному. Какъ таковой онъ остается всецѣло за предѣлами гносеологіи раціональнаго познанія, которая, какъ уже было выше сказано, не исходитъ ни изъ какихъ религіозныхъ предпо-

ложеній и не уполномочиваетъ ни къ какимъ религіознымъ выводамъ. Совершается ли это внутреннее проникновеніе другого Безусловнымъ или нѣтъ, это—вопросъ, который здѣсь даже не можетъ быть затронутъ. Наоборотъ, вопросъ о *подзаконномъ* отношеніи другого къ Абсолютному имѣетъ уже для гносеологіи раціональнаго познанія первостепенное значеніе.

Что Абсолютное есть всеобщій законъ мысли и бытія, что въ области познанія *все ему подзаконно*,—и познающій и познаваемое,—къ этому въ концѣ концовъ сводится все, что было высказано здѣсь объ основномъ метафизическомъ предположеніи всякаго познанія. Мы уже видѣли, что все познаваемое какъ такое *предполагается какъ положенное въ абсолютномъ сознаніи* и что въ этомъ заключается необходимое трансцендентальное условіе всякаго познаванія; въ частности, поскольку наше познаніе относится къ реальному бытію, оно предполагаетъ, что въ *абсолютномъ сознаніи положено все, что есть*,—и въ этомъ предположеніи заключается необходимое условіе всякаго экзистенціальнаго сужденія.—Всеобщность, необходимость и безусловность,—т.-е. именно тѣ признаки всякаго познавательнаго сужденія, которые выражаютъ собою его *необходимую форму*, суть вмѣстѣ съ тѣмъ не что иное, какъ выраженіе *закона Безусловнаго* въ познаніи. Высказывая какое-либо утвержденіе о какомъ-либо предметѣ въ этой формѣ,—мы тѣмъ самымъ предполагаемъ, что онъ *подзаконенъ Безусловному*. На этомъ предположеніи основано всякое утвержденіе какой бы то ни было закономѣрности въ познаваемомъ: ибо, гдѣ нѣтъ *формы безусловности и всеобщности*,—тамъ нѣтъ и закона. Всякія наши умозаключенія,—все равно отъ частнаго къ общему или отъ общаго къ частному,—совершаются именно въ этой формѣ. И всѣ они могутъ быть правомѣрны лишь въ томъ предположеніи, что безусловное есть *всеобщій законъ* познаваемаго, что все дѣйствительное и возможное въ немъ положено и въ немъ осознано.

Возвращаясь къ ближайшему предмету настоящей главы, необходимо здѣсь отмѣтить, что только въ предположеніи *экзотерической* сферы въ абсолютномъ сознаніи возможно разрѣшеніе указанной выше антиноміи пространственно-временнаго бытія. Мы видѣли, что все временное *какъ такое* съ одной стороны исключено изъ Абсолютнаго, а съ другой стороны положено въ Абсолютномъ, при чемъ для дѣйствительности временнаго бытія оди-

наково необходимо и то и другое предположеніе,—и то, что оно положено въ Абсолютномъ, и то, что оно исключено изъ него. Теперь, съ точки зрѣнія установленнаго различія эзотерической и экзотерической сферы въ абсолютномъ сознаніи, намѣчается правильный путь къ разрѣшенію этой антиноміи.

Время, какъ таковое, очевидно, исключено изъ той внутренней, *эзотерической* сферы абсолютнаго бытія и сознанія, гдѣ есть всяческая полнота: ибо тамъ не можетъ быть никакого измѣненія или стремленія, а есть недвижный, *вѣчный* покой. Но, если время исключено изъ эзотерической сферы абсолютнаго сознанія, это не значитъ, чтобы оно было исключено изъ абсолютнаго сознанія вообще, ибо въ этомъ послѣднемъ случаѣ времени и временнаго просто-на-просто не было бы. Подлинное метафизическое *мѣсто времени* и временнаго есть экзотерическая сфера абсолютнаго сознанія, т.-е. тотъ именно его актъ, коимъ Абсолютное полагаетъ другое *въ отличеніи* отъ собственнаго своего бытія. Форма существованія абсолютной полноты бытія есть *вѣчность*. Но, разъ внѣ этой полноты актомъ абсолютной мысли полагается другое,—неполное, неутвердившееся во внутренней сферѣ Абсолютнаго существованіе,—*для него вѣчность тѣмъ самымъ какъ бы пріостанавливается*, и въ этомъ именно заключается сущность времени; для лишеннаго безусловной полноты существованія вѣчность есть нѣчто недостигнутое, не данное, не совершившееся; вѣчность не удерживается въ немъ; но именно потому, что оно не удерживаетъ въ себѣ вѣчности, оно *безпрерывно протекаетъ*. Для всего, что не обладаетъ безусловной полнотой, стремленіе къ ней и, слѣдовательно, безпрерывное теченіе, безпрерывная смѣна состояній, есть необходимый законъ существованія. Отсюда мы получаемъ такое метафизическое опредѣленіе времени: не будучи формой безусловнаго бытія, оно есть вмѣстѣ съ тѣмъ *необходимый законъ Безусловнаго для всякаго бытія, положеннаго въ экзотерической сферѣ абсолютнаго сознанія*. Подняться надъ этимъ закономъ, т.-е. надъ временемъ, „другое“ можетъ лишь постольку, поскольку оно пріобщается къ бытію безусловному, т.-е. поскольку оно проникаетъ въ *эзотерическую* сферу Безусловнаго.

Сказанное здѣсь о времени не можетъ быть цѣликомъ примѣнено къ пространству. Если временное *какъ такое* исключено изъ эзотерической сферы абсолютнаго сознанія, то мы не можемъ того же

сказать a priori относительно бытія пространственнаго. Между пространственнымъ и вѣчнымъ нѣтъ той *логической* несовмѣстимости, какая есть между вѣчнымъ и временнымъ. Что все пространственное пребываетъ въ непрерывномъ движеніи и постольку находится внѣ эзотерической сферы абсолютнаго сознанія, это—не болѣе, какъ эмпирическій законъ и простой *фактъ* нашей дѣйствительности, которому, какъ и всякому только фактическому существованію, можетъ когда-либо наступить конецъ. Что нашъ пространственный, т.-е. тѣлесный міръ, движется,—это свидѣтельствуетъ лишь о томъ, что *въ настоящей стадіи его существованія* абсолютная полнота бытія въ немъ не явлена и не осуществлена. Заключать отсюда къ невозможности *абсолютной тѣлесности*, т.-е. такой формы пространственнаго бытія, которая была бы дѣйствительнымъ воплощеніемъ и откровеніемъ Абсолютнаго, мы не имѣемъ права; если такая тѣлесность уже явлена или когда-либо явится, то въ этомъ предположеніи ее надлежитъ считать включенной въ эзотерическій планъ бытія. Въ предѣлахъ теоріи познанія мы, разумѣется, не можемъ предрѣшать, случится это или нѣтъ; здѣсь для насъ важно только отмѣтить, что *логически* не исключена ни та ни другая возможность.

VII. Экзотерическій планъ абсолютнаго сознанія какъ область раціональнаго познанія въ отличіе отъ откровенія.

Нетрудно предвидѣть, что высказанныя здѣсь мысли встрѣтятъ энергическій отпоръ съ двухъ діаметрально противоположныхъ точекъ зрѣнія: однимъ онѣ покажутся вторженіемъ мистицизма въ область научнаго изслѣдованія: другіе, напротивъ, возмутятся съ религіозной точки зрѣнія этой попыткой связать раціональное, научное знаніе съ „недосягаемой“ для науки областью абсолютнаго сознанія. Одни будутъ упрекать меня въ ложномъ мистицизмѣ, другіе, напротивъ,—въ ложномъ раціонализмѣ.

Въ отвѣтъ на эти упреки намъ предстоитъ здѣсь выяснить, что въ вышеизложенномъ нѣтъ ни посягательства на самостоятельность науки или религіозной вѣры, ни смѣшенія этихъ двухъ разнородныхъ областей. Напротивъ, съ той точки зрѣнія, на которой мы стоимъ, возможно и даже необходимо отчетливое и строгое ихъ разграниченіе.

Мы пришли къ тому результату, что наше человѣческое познаніе возможно лишь постольку, поскольку въ абсолютномъ сознаніи есть область ему открытая и доступная. Тутъ нѣтъ ни „умаленія достоинства“ науки, ни „посягательства“ на ея самостоятельность, ни попытки подчинить ее какимъ-либо чуждымъ ей критеріямъ; наоборотъ, тутъ есть философское обоснованіе и утвержденіе тѣхъ имманентныхъ критеріевъ, которыми научное знаніе всегда пользовалось и пользуется. Гносеологическое изслѣдованіе, которое было здѣсь изложено,—именно потому, что оно гносеологическое,—не даетъ никакихъ руководящихъ началъ для того научнаго знанія, которое оно изслѣдуетъ, а только вскрываетъ его необходимыя логическія предпосылки, выясняетъ условія его достовѣрности. Во всякомъ человѣческомъ знаніи, слѣдовательно и въ знаніи научномъ, намъ открывается извѣстная сфера безусловнаго сознанія; въ этомъ результатѣ нѣтъ ни расширенія ни умаленія области чисто-раціональнаго знанія; вмѣсто всего этого есть только ея *удостовѣреніе*, только *обоснованіе права* науки высказывать сужденія о познаваемомъ въ формѣ всеобщности и безусловности. Все притязаніе вышеизложеннаго изслѣдованія заключается лишь въ томъ, чтобы быть точной *рефлексіей* о человѣческомъ познаніи, поскольку оно является исключительно раціональнымъ: въ качествѣ таковой она не вноситъ въ изучаемый ею предметъ какого-либо новаго содержанія, не навязываетъ познанію какихъ-либо посторонніхъ ему идеаловъ и нормъ, а беретъ его такимъ, каково оно есть, разсматриваетъ его съ точки зрѣнія его собственныхъ задачъ и стремленій.

Есть ли въ вышеизложенномъ какое-либо незаконное вторженіе раціональнаго познанія въ область религіи или какое-либо умаленіе этой области? Оно несомнѣнно имѣло бы мѣсто, еслибы мы утверждали, что никакихъ тайнъ въ абсолютномъ сознаніи для нашей мысли нѣтъ и, что, слѣдовательно, вся полнота абсолютнаго бытія можетъ быть познана нами безо всякаго содѣйствія откровенія. Но ничего подобнаго мы не утверждали и не утверждаемъ. Смыслъ вышеизложеннаго—тотъ, что наше человѣческое познаніе какъ въ дѣйствительности своей, такъ и во всѣхъ своихъ возможностяхъ *до дна* открыто сознанію абсолютному, и что мы не можемъ познать рѣшительно ничего, что бы не было имъ осознано. Если я утверждаю, что *солнце свѣтитъ въ*

моей комнатѣ, я этимъ, разумѣется, не умаляю ни солнца, ни его свѣта: ибо утверждать, что оно озаряетъ небольшую комнату въ двѣ-три квадратныхъ сажени, очевидно, не значитъ отрицать, что за предѣлами этой комнаты солнечный свѣтъ освѣщаетъ необъятные горизонты. То же вѣрно и въ гносеологіи: утверждать, что беззавистный источникъ свѣта, который наполняетъ собою все дѣйствительное и возможное, освѣщаетъ и тотъ маленькій уголокъ, который называется областью человѣческаго познанія, очевидно, не значитъ умалять этотъ свѣтъ: умаленіе имѣло бы мѣсто въ томъ случаѣ, если бы мы утверждали, что весь свѣтъ цѣликомъ содержится въ этомъ уголкѣ, что абсолютное сознаніе цѣликомъ вмѣщается въ человѣческомъ раціональномъ познаніи. Но смыслъ вышеизложеннаго діаметрально противоположенъ такому утвержденію. Мы пришли къ тому заключенію, что наше человѣческое познаніе предполагаетъ умопостигаемое солнце абсолютнаго сознанія. Но это солнце—кромѣ доступной намъ области—наполняетъ свѣтомъ безчисленные міры. Абсолютное сознаніе объемлетъ и держитъ въ себѣ множество плановъ бытія, изъ коихъ чистому раціональному познанію доступенъ лишь одинъ; да и въ этомъ одномъ мы знаемъ лишь его поверхность. А за этой видимой и познаваемой нами поверхностью скрываются безпредѣльныя и бездонныя глубины,—также до дна освѣщенныя, также всецѣло открытыя, но не нашему, а безусловному сознанію.

Такимъ образомъ вышеизложенная точка зрѣнія приводитъ не къ отрицанію, а, какъ разъ наоборотъ,—къ признанію запредѣльныхъ нашему познанію тайнъ сознанія безусловнаго. Могутъ ли эти тайны въ той или другой степени быть намъ открыты за предѣлами раціональнаго познанія, на почвѣ религіознаго отношенія къ Абсолютному,—это вопросъ, который выходитъ за предѣлы гносеологіи раціональнаго познанія и, слѣдовательно, не можетъ быть ни разрѣшенъ, ни даже поставленъ въ ней во всемъ его объемѣ. Здѣсь намъ важно лишь отмѣтить, что вышеизложенная точка зрѣнія не исключаетъ возможности откровенія. Разъ область чистаго, независимаго отъ религіи раціональнаго познанія—по самому существу своему ограничена тѣсными предѣлами, за этими предѣлами открывается область возможностей, которую мы съ нашей человѣческой точки зрѣнія не въ правѣ ограничивать, потому что это значило бы вносить ограниченія въ Безусловное.

Ясно и опредѣленно формулировать высказанную здѣсь точку зрѣнія,—значитъ убѣдиться въ томъ, что между нею и религіознымъ откровеніемъ не только нѣтъ, но и не можетъ быть столкновеній, поскольку наука остается наукой, а откровеніе—откровеніемъ. Правда, мы пришли къ выводу, что раціональное познаніе, къ чему бы оно ни относилось, каковъ бы ни былъ его предметъ, возможно лишь черезъ Абсолютное; но въ раціональномъ познаніи и въ откровеніи мы имѣемъ два совершенно отличные другъ отъ друга отношенія человѣка къ Абсолютному и къ абсолютному сознанію.

Общее и основное отличіе выражается въ томъ, что *раціональное познаніе*, поскольку оно остается *только* раціональнымъ, *сосредоточивается всецѣло и исключительно въ эзотерическомъ планѣ абсолютнаго сознанія* и вовсе не проникаетъ въ эзотерическій планъ. Наоборотъ, *сущность откровенія заключается* именно *въ проникновеніи человѣческаго сознанія въ эзотерическій планъ абсолютнаго сознанія*, точнѣе говоря, въ проникновеніи этого плана въ человѣческое сознаніе.—Рѣзкая граница между раціональнымъ знаніемъ и откровеніемъ кладется понятіемъ *Богоявленія или теофаніи*. Наука какъ такая съ нимъ совершенно не сталкивается, такъ какъ предметомъ ея изученія не является явленіе Абсолютнаго; она изучаетъ не самое Абсолютное, а многообразіе явленій его другого; для раціональнаго научнаго знанія какъ такого—Богоявленіе есть *иная феноменальная дѣйствительность, иной планъ бытія*, о которомъ оно ничего не знаетъ. Также и философія, поскольку она остается на почвѣ *исключительно раціональнаго* знанія,—не имѣетъ дѣла съ *непосредственнымъ явленіемъ* Абсолютнаго, а восходитъ къ Абсолютному умозрительнымъ путемъ, отправляясь отъ дѣйствительности другого. Для чистой раціональной философіи Абсолютное является только предметомъ умозрѣнія, а не опыта. Какъ только Абсолютное становится для нея непосредственнымъ *явленіемъ*, *данностью* внутренняго опыта или опыта коллективнаго, она тѣмъ самымъ становится на опредѣленно религіозную точку зрѣнія и, слѣдовательно, перестаетъ быть *исключительно* раціональной.

Откровеніе, какъ объективное, такъ и внутреннее, субъективное, всецѣло покоится на предположеніи, что Абсолютное *явило себя человѣку* какъ Богъ, при чемъ откровеніе объективное указы-

ваетъ на опредѣленное объективное *явленіе* Божественнаго въ исторіи, а откровеніе субъективное предполагаетъ рядъ явленій Божества во внутреннемъ мірѣ человѣка.

Утверждая, что здѣсь именно лежитъ грань, отдѣляющая откровеніе отъ чисто раціональнаго, хотя бы и философскаго познанія, я вовсе не хочу этимъ сказать, — что раціональное познаніе и признаніе Богоявленія, т.-е. божественной эмпиріи, взаимно другъ друга исключаютъ. — Напротивъ, философія можетъ свободно прійти къ признанію такого явленія, философское изслѣдованіе можетъ привести насъ къ свободному выбору той или другой точки зрѣнія на явленную намъ дѣйствительность Абсолютнаго, углубить и расширить наше сознаніе этой дѣйствительности. Но съ той минуты, какъ Абсолютное становится для нея *эмпиріей, данностью*, философія перестаетъ быть *только* раціональнымъ ученіемъ и становится кромѣ того и философіей откровенія.

Чисто раціональная философія имѣетъ дѣло исключительно съ той экзотерической областью абсолютнаго сознанія, *гдѣ собственное бытіе Абсолютнаго еще не явлено, гдѣ еще нѣтъ внутренняго проникновенія его въ другое.* Мы уже видѣли что это — *область подзаконная* Абсолютному, т.-е. что въ ней оно открывается не какъ внутреннее содержаніе, а лишь какъ трансцендентальное условіе или, что то же, какъ *всеобщій законъ* мысли и бытія.

Этимъ точно опредѣляется предѣлъ раціональнаго познанія объ Абсолютномъ. Раціональная философія можетъ познать его не въ его собственномъ бытіи (ибо для этого требуется опытъ объ Абсолютномъ, т.-е. откровеніе), а лишь какъ *законъ другого*. Это — естественный предѣлъ для мысли, которая не имѣетъ непосредственнаго соприкосновенія съ областью безусловнаго бытія, для которой эта область не есть конкретное переживаніе, а только предметъ отвлеченнаго созерцанія. Въ этихъ предѣлахъ наше познаніе объ Абсолютномъ поневолѣ остается весьма скуднымъ и схематичнымъ; за то оно обладаетъ безусловною достовѣрностью.

Что такое абсолютное бытіе *въ собственной своей имманентной сферѣ*, — этого мы, очевидно, не можемъ узнать одними усиліями мысли или умозрѣнія, такъ какъ всякое реальное бытіе познается изъ опыта, и бытіе абсолютное не составляетъ исключенія изъ этого правила. Въ томъ опытѣ, который входитъ въ область исключительно раціональнаго познанія, намъ дано только

другое. — Но и этого достаточно, чтобы знать объ Абсолютномъ какъ о необходимомъ условіи всякаго другого т.-е. всякой реальности и всякаго познанія. Что *Абсолютное есть* какъ всеединое, что оно обладаетъ полнотой бытія и сознанія что оно *держитъ въ своемъ сознаніи все, что есть*, это мы можемъ знать съ достовѣрностью уже въ предѣлахъ раціональнаго знанія, ибо въ этомъ состоитъ необходимое его предположеніе; а въ своихъ необходимыхъ предпосылкахъ раціональное знаніе можетъ и должно дать себѣ отчетъ.

Было бы, однако, весьма неосторожнымъ приписывать этому знанію значеніе доказательства бытія Божія и вообще утверждать, что въ немъ есть религіозное содержаніе. Ибо признать абсолютное сознаніе, которое все въ себѣ держитъ — и добро и зло, и прекрасное и безобразное—еще не значитъ сказать ему „Господь мой и Богъ мой“. Для такого отношенія къ Абсолютному нужно признать его какъ благой смыслъ всего, что есть; но для этого нужно узнать его *въ немъ самомъ*, отдѣльно отъ того несовершеннаго *другого*, которое онъ держитъ въ своемъ сознаніи. Ибо, кто видитъ *только* это другое, — тотъ не проникаетъ въ міровой смыслъ и не возвышается надъ видимой безсмыслицей временнаго существованія [1]).

Предѣльное понятіе раціональной философіи — *Абсолютное какъ вседержащее* — само по себѣ лишено религіознаго содержанія. Ибо, еслибы Абсолютное было *только* вседержителемъ, оно не было бы Богомъ.

Для насъ важно пока отмѣтить, что въ предѣлахъ раціональной философіи можетъ быть установлена необходимость этого понятія, какъ основаніе всякой достовѣрности. Всякая достовѣрность и всякое познаніе покоится на томъ предложеніи, что въ абсолютномъ сознаніи есть нѣкоторая область, открытая познающему независимо отъ его религіознаго отношенія къ Абсолютному.

[1]) Этимъ объясняется между прочимъ тотъ фактъ, что сторонники доказательствъ бытія Божія чаще встрѣчаются среди мыслителей-раціоналистовъ, нежели среди людей религіозныхъ; удовлетвориться такими доказательствами могутъ только тѣ, для кого мысль о Богѣ исчерпывается отвлеченными умозрительными схемами. Вся полнота содержанія идеи Бога дается данными религіознаго опыта и, слѣдовательно, *a priori* выведена быть не можетъ.

ГЛАВА III.

Чистыя понятія.

I. Ложный антропологизмъ въ ученіи Канта о категоріяхъ.

Въ ученіи Канта о чистыхъ понятіяхъ или категоріяхъ мы безъ труда найдемъ тѣ же достоинства и тѣ же недостатки, какъ и въ его ученіи о пространствѣ и времени. „Коперниково открытіе“ и тутъ остается незавершеннымъ. Съ одной стороны Канту въ самомъ дѣлѣ удалось доказать, что всѣ наши познавательныя сужденія *обусловлены a priori* чистыми понятіями, которыя составляютъ необходимое условіе всякаго опыта и, слѣдовательно, не могутъ отъ него получать свою значимость или на немъ основывать свою достовѣрность. Съ другой стороны рѣшеніе *вопроса о правомѣрности* примѣненія этихъ понятій къ познаваемому и о достовѣрности обусловленнаго ими объективнаго знанія, остается тутъ по существу антропологическимъ, а, слѣдовательно, глубоко неудовлетворительнымъ.

Форма всеобщности въ процессѣ нашего познаванія предваряетъ всякій возможный его предметъ и, слѣдовательно, составляетъ необходимое *апріорное* условіе всякаго опыта. Раньше всякаго опыта она предопредѣляетъ всякія наши познавательныя сужденія о предметахъ; стало-быть, нѣкоторыя чистыя, т.-е. независимыя отъ опыта понятія или категоріи составляютъ необходимый prius всякаго познанія,—въ этомъ Кантъ совершенно правъ.

Но этимъ еще не рѣшается вопросъ объ *объективной значимости категорій*. По какому праву мы примѣняемъ къ предметамъ *наши* апріорныя понятія, и что намъ ручается за то, что въ результатѣ такого примѣненія получается *объективное*, т.-е. общезначимое, *для всѣхъ обязательное* знаніе? Отвѣтъ Канта на этотъ вопросъ заключается въ указаніи на *субъективность явленія*—той единственной области бытія, въ которой наши чистыя

понятія могутъ примѣняться.—„Чистыя понятія разсудка возможны a priori и даже въ отношеніи къ опыту необходимы только потому, что наше познаніе имѣетъ дѣло съ явленіями, коихъ возможность заключается въ насъ самихъ, коихъ связь и единство (въ представленіи предмета) существуетъ только въ насъ, слѣдовательно должны предшествовать всякому опыту и впервые дѣлаютъ его возможнымъ со стороны формы. Кантъ категорически заявляетъ, что „на этомъ единственно возможномъ основаніи“ построена вся его дедукція категорій (I-е изд., 130), т.-е., говоря иначе, весь его отвѣтъ на вопросъ о *правомѣрности* ихъ примѣненія.

Такъ выражается точка зрѣнія „Критики чистаго разума“ въ первомъ ея изданіи; во второмъ изданіи мы находимъ совершенно тотъ же взглядъ, хотя и выраженный иными словами: „что законы явленій въ природѣ должны сообразоваться съ разсудкомъ и его апріорной формой, т.-е. съ его способностью соединять многообразіе вообще, это не болѣе странно, чѣмъ то, что сами явленія должны согласоваться съ формой чувственнаго воззрѣнія *a priori*. Въ самомъ дѣлѣ, законы существуютъ не въ явленіяхъ, а только въ отношеніи къ субъекту, которому присущи явленія, поскольку онъ обладаетъ разсудкомъ, точно такъ же, какъ и явленія существуютъ не въ себѣ, а только лишь въ отношеніи къ тому же существу, поскольку оно обладаетъ чувствами. Вещамъ въ себѣ закономѣрность была бы необходимо присуща также и внѣ разсудка, познающаго ихъ. Но явленія суть лишь представленія о вещахъ, которыя остаются непознанными въ отношеніи того, чѣмъ онѣ могутъ быть въ себѣ. Въ качествѣ же простыхъ представленій они подчиняются не иначе какъ тому закону соединенія, который предписывается имъ соединяющей способностью“ (164).

Видимость обоснованія познанія получается здѣсь посредствомъ того же незаконнаго превращенія „я“ въ „мы“, которое уже было выше отмѣчено. Право примѣненія *моихъ* категорій къ явленіямъ по Канту обусловливается тѣмъ, что явленія суть *мои* представленія.—Этого предположенія, очевидно, недостаточно для обоснованія возможности объективнаго, *для всѣхъ* обязательнаго знанія. Въ самомъ дѣлѣ, если явленія суть только *мои* представленія, то какое право я имѣю предполагать, что *тѣ же* явленія воспринимаются другими людьми? Въ чемъ заключаются основанія предположенія, что у этихъ „другихъ“—тѣ же, что и у меня чистыя понятія?

Очевидно, что въ каждомъ актѣ познаванія я выхожу за предѣлы *моихъ* представленій какъ таковыхъ; я предполагаю *общезначимость явленія*, о которомъ я высказываю то или другое познавательное сужденіе и общезначимость необходимыхъ формъ моего сужденія, т.-е. *моихъ чистыхъ понятій*.

Какъ должны быть понимаемы вышеприведенныя слова Канта, что „законы существуютъ не въ явленіяхъ, а только въ отношеніи къ субъекту, которому присущи явленія"? Стать на ту точку зрѣнія, что этотъ „субъектъ", которому присущи данныя конкретныя явленія, есть только данное психофизическое лицо,—значитъ разомъ уничтожить всякую возможность объективнаго познанія. Ибо объективное познаніе съ самаго начала предполагаетъ различіе между субъективной галлюцинаціей, которую дѣйствительно воспринимаетъ только данный психофизическій субъектъ, и *объективной дѣйствительностью* явленій, которую *должны* воспринимать *всѣ*. Совершенно такъ же познаніе предполагаетъ различіе между бредовыми связями представленій, присущими явленіямъ *только въ отношеніи къ данному субъекту*, и такими объективными связями представленій, которыя всѣми должны признаваться какъ законъ самой дѣйствительности, самой природы.

Въ понятіи „закона природы", хотя оно относится несомнѣнно къ явленіямъ, а не къ какимъ-либо метафизическимъ „сущностямъ", есть очевидный transcensus, очевидный выходъ за предѣлы представленій человѣческаго субъекта. Одно изъ двухъ,—или законъ природы дѣйствителенъ за предѣлами *моихъ* представленій, или онъ вовсе не есть законъ природы.

Метафизическій характеръ опытныхъ сужденій обнаруживается противъ воли Канта у него самого, въ томъ разсужденіи его „Пролегоменъ", гдѣ опытъ сопоставляется съ сужденіями воспріятія. Пока я разсуждаю только о *моихъ* субъективныхъ переживаніяхъ какъ такихъ.—мои сужденія остаются только „сужденіями воспріятія", которыя по Канту имѣютъ лишь субъективную значимость. Съ его точки зрѣнія опытъ начинается лишь съ того момента, когда мое воспріятіе или эмпирическое сознаніе связывается мною въ сужденіи съ „сознаніемъ вообще" (Bewusstsein überhaupt) [1]. Мое воспріятіе, напримѣръ, свидѣтельствуетъ о томъ,

[1]) Poleg. § 20.

что камень нагрѣвается, когда его освѣщаетъ солнце, но въ этомъ воспріятіи, какъ такомъ, еще нѣтъ опыта.

„Если же я говорю: солнце *согрѣваетъ* камень, то тутъ уже сверхъ воспріятія привходитъ еще разсудочное понятіе причины, связывающее *необходимо* съ понятіемъ солнца понятіе теплоты, и синтетическое сужденіе становится необходимо всеобщимъ, слѣдовательно объективнымъ, и изъ воспріятія превращается въ опытъ“ [1]).

Сопоставляя это объясненіе съ приведенными выше разсужденіями объ основаніяхъ правомѣрности примѣненія категорій къ объективному знанію, мы убѣдимся, что въ основѣ трансцендентальной аналитики Канта лежитъ безысходное противорѣчіе: съ одной стороны я имѣю право примѣнять *мои* субъективныя чистыя понятія къ явленіямъ *единственно* потому, что и явленія суть *только мои представленія*, при чемъ это связываніе категоріями дѣйствительно лишь *въ отношеніи къ субъекту*, которому присущи явленія. Съ другой стороны Кантъ категорически заявляетъ, что объединеніе нашихъ представленій „происходитъ или только относительно субъекта, — тогда оно случайно и субъективно; или же оно происходитъ безотносительно къ субъекту (schlechthin), и тогда оно необходимо и объективно“ (§ 2).

Противорѣчіе это у Канта — совершенно неустранимо: ибо съ одной стороны онъ хочетъ *обосновать знаніе*, т.-е. такое примѣненіе категорій, которое дѣйствительно имѣетъ безусловное а, стало-быть, безотносительное къ каждому данному субъекту значеніе: съ другой стороны, поскольку Кантъ признаетъ за категоріями значимость *только субъективную*, онъ не имѣетъ ни малѣйшаго права приписывать имъ и связыванію представленій черезъ ихъ посредство значеніе безотносительное къ субъекту, — хотя бы даже въ предѣлахъ явленій.

Противорѣчіе лежитъ въ самомъ существѣ попытки *антропологическаго* обоснованія знанія; съ одной стороны ея задача — въ томъ, чтобы найти безусловное основаніе достовѣрности познанія въ самомъ познающемъ человѣческомъ субъектѣ; съ другой стороны всякій познавательный актъ по существу своему выходитъ за эти предѣлы: всякое познаніе какъ такое притязаетъ на трансубъективное значеніе. Неудивительно, что въ результатѣ антро-

---

[1]) Ibid.

нологическое, т.-е. по существу *субъективное* объясненіе и обоснованіе познанія у Канта оказывается невыдержаннымъ. Видимость обоснованія получается лишь постольку, поскольку самъ познающій человѣческій субъектъ или, точнѣе говоря, какая-либо одна изъ его способностей, одна изъ функцій его ума незамѣтно для самого Канта получаетъ абсолютное значеніе. Изгнанное изъ „Критики чистаго разума“, Абсолютное возвращается туда въ человѣкообразной маскѣ: ибо въ концѣ концовъ вся суть антропологической теоріи познанія заключается въ подстановкѣ человѣческаго на мѣсто безусловнаго, точнѣе говоря, — въ смѣшеніи того и другого.

Эта черта въ особенности ярко сказывается въ ученіи „Критики“ и „Пролегоменъ“ о нашемъ разсудкѣ какъ *законодателѣ природы*. Съ одной стороны Кантъ всячески подчеркиваетъ *человѣчность* разсудка и вытекающую отсюда приложимость его категоріальныхъ формъ *только* къ тому, что намъ — людямъ является. Съ другой стороны, поскольку этотъ разсудокъ предписываетъ законы *всѣмъ* явленіямъ, какія есть и будутъ, явленіямъ не только дѣйствительнымъ, но и возможнымъ, — онъ этимъ, очевидно, выходитъ за предѣлы чисто-человѣческаго, ибо человѣческое законодательство *какъ такое* не могло бы быть безусловнымъ. Только *безусловная* мысль можетъ связывать заранѣе, a priori, опредѣленными формами *всѣ* явленія дѣйствительныя и только возможныя. Поскольку Кантъ приписываетъ человѣческому разсудку это всеобщее законодательство, необходимо подчиняющее себѣ все, что есть въ природѣ, — разсудокъ тѣмъ самымъ надѣляется свойствами мысли безусловной.

„Имманентное употребленіе“ категорій разсудка — въ предѣлахъ *моего* или хотя бы даже общечеловѣческаго опыта — есть чистѣйшій самообманъ. Ибо самымъ своимъ притязаніемъ на всеобщность и безусловность категоріи выходятъ за предѣлы возможнаго опыта, который даетъ намъ только частное. Самое выраженіе „въ предѣлахъ возможнаго опыта“ есть величайшее недоразумѣніе. — Всякое апріорное познаніе о природѣ или о „порядкѣ природы“ предполагаетъ *природу какъ цѣлое* и представляетъ собою высказываніе объ этомъ цѣломъ: *иначе оно теряетъ всякій смыслъ*. Такъ, напр., законъ причинности есть или законъ всего, что совершается во времени, или онъ вовсе не есть законъ. Но

природа какъ *все* и какъ *цѣлое* не только не дана намъ, но и *не можетъ быть дана* намъ въ опытѣ: предметомъ возможнаго опыта является только *частное*, только отдѣльныя *части* природы. Когда мы судимъ *о цѣломъ* (а такое сужденіе мы имѣемъ во всякомъ апріорномъ высказываніи о природѣ), — мы тѣмъ самымъ выходимъ за предѣлы возможнаго опыта вообще и всецѣло становимся на почву умозрѣнія.

Оправдывать „законодательство разсудка“ совпаденіемъ природы съ нашимъ возможнымъ опытомъ, стало-быть, невозможно. Мы видимъ природу какъ цѣлое (даже если понимать подъ этимъ цѣлымъ совокупность явленій) *только умомъ*. И приписывать тѣмъ или другимъ формамъ этого умозрѣнія значеніе безусловныхъ и необходимыхъ законовъ природы — значитъ предполагать, что необходимыя формы нашей мысли суть *опредѣленія самой мысли безусловной*. Только въ этомъ предположеніи возможна та присущая всякому объективному познанію увѣренность, что формы нашей мысли (какъ, напр., законъ причинности) *въ природѣ дѣйствительны безусловно*, совершенно независимо отъ того, существуемъ или не существуемъ *мы* и даже самый родъ человѣческій.

II. Трансцендентальная апперцепція у Канта.

Основное противорѣчіе „трансцендентальной аналитики“ Канта особенно рѣзко выступаетъ въ центральномъ и важнѣйшемъ для нея ученіи — о трансцендентальномъ единствѣ самосознанія или о *трансцендентальной апперцепціи*. Характерное для ложнаго антропологизма смѣшеніе человѣческаго и Безусловнаго здѣсь получаетъ наиболѣе ясное и сосредоточенное выраженіе. — Ибо именно здѣсь функція мысли чисто человѣческой пріобрѣтаетъ значеніе универсально-космическое, утверждается какъ условіе возможности не только объективнаго знанія, но и объективнаго существованія цѣлаго міра явленій во времени.

„Трансцендентальной апперцепціи“ принадлежитъ въ „Критикѣ чистаго разума“ двойственное значеніе — *субъективно-психологическаго условія познанія* и вмѣстѣ съ тѣмъ — *объективно логическаго основанія его достовѣрности*; при этомъ тотъ и другой моментъ у Канта не разграниченъ, вслѣдствіе чего страницы, посвященныя трансцендентальной апперцепціи, принадлежатъ къ

числу наиболѣе темныхъ и трудныхъ для пониманія въ „Критикѣ чистаго разума“.

Ходъ мысли Канта въ общемъ сводится къ слѣдующему. — „Я могу судить о чемъ бы то ни было лишь постольку, поскольку всѣ представленія, входящія какъ элементы въ мое сужденіе, сопровождаются единымъ, всегда тождественнымъ съ собою утвержденіемъ „я мыслю“: ибо для того, чтобы судить, я долженъ одинаково признавать какъ *мои* всѣ тѣ представленія, о которыхъ я сужу. Слѣдовательно, говоритъ Кантъ, все многообразіе нагляднаго представленія имѣетъ необходимое отношеніе къ „я мыслю“ того самаго субъекта, въ которомъ это многообразіе находится“ (2-е изд., 132).

О чемъ идетъ здѣсь рѣчь, — о *психологическихъ* условіяхъ или о необходимыхъ *логическихъ* предпосылкахъ сужденія? Въ первомъ случаѣ Кантъ, разумѣется, совершенно правъ. *Психологически* всякое сужденіе дѣйствительно обусловливается единствомъ мыслящаго субъекта. Я не могъ бы связать двухъ представленій въ сужденія, если бы оба представленія не были представленіями одного и того же сознанія — *моего* сознанія. Поэтому раньше всякаго сужденія я увѣренъ въ тождествѣ моего мыслящаго субъекта и безъ этой увѣренности не могъ бы судить ни о чемъ.

Стало-быть, пока идетъ рѣчь о *субъективно-психологическихъ* условіяхъ сужденія, аргументація Канта совершенно правильна. Если мы допустимъ, что тождество сознанія познающаго могло нарушиться въ теченіе процесса познаванія или вообще *можетъ быть* нарушено, то тѣмъ самымъ познаніе становится *для такого* субъекта дѣйствительно невозможнымъ.

Но для Канта значеніе такъ понимаемой трансцендентальной апперцепціи — вовсе не только психологическое. Въ ней онъ хочетъ найти рѣшеніе собственно трансцендентальнаго, т.-е. гносеологическаго вопроса — о логическихъ предположеніяхъ познанія. И эта его попытка встрѣчается съ рядомъ непреодолимыхъ затрудненій.

Прежде всего для этого ему приходится утверждать трансцендентальную апперцепцію и какъ актъ сознанія даннаго психологическаго субъекта и въ то же время—какъ актъ универсальный, сверхъ-индивидуальный, *сверхпсихическій*; это — такой актъ, въ которомъ всѣ познающіе и даже всѣ сознающіе субъекты сходятся.

Въ приведенномъ выше (стр. 78) заявленіи, что все многообразіе наглядныхъ представленій имѣетъ необходимое отношеніе къ представленію „я мыслю“ „*того самаго субъекта*“, въ которомъ это многообразіе находится, Кантъ какъ будто предполагаетъ *субъекта эмпирическаго, психологическаго*, т.-е. функцію мысли именно такого субъекта. Въ дальнѣйшемъ, однако, трансцендентальная апперцепція рѣзко противополагается всему эмпирическому, психологическому и въ этомъ противоположеніи надѣляется свойствами сознанія сверхъиндивидуальнаго, универсальнаго.

„Это представленіе“, продолжаетъ Кантъ (рѣчь идетъ о представленіи „я мыслю“) „есть актъ самодѣятельности, т.-е. оно не можетъ разсматриваться какъ принадлежащее чувственности. Я называю его чистою апперцепціею, чтобы отличить его отъ эмпирической апперцепціи; оно есть самосознаніе, производящее представленіе „я мыслю“, которое должно имѣть возможность сопровождать всѣ остальныя представленія и *быть тожественнымъ во всякомъ сознаніи* (курсивъ мой); слѣдовательно, это самосознаніе не можетъ сопровождаться никакимъ дальнѣйшимъ представленіемъ; поэтому я называю его также первоначальной апперцепціей“ (2-е изд., 32) [1]).

Двойственный характеръ трансцендентальной апперцепціи обнаруживается здѣсь какъ нельзя болѣе ясно. Съ одной стороны она — *актъ моего сознанія*, и, по Канту, право каждаго даннаго субъекта—произносить апріорныя сужденія о явленіяхъ—основывается именно на томъ, что явленія суть *его* представленія. Именно въ этомъ смыслѣ Кантъ говоритъ, что „первоначальное и необходимое сознаніе тожества нашего я есть въ то же время сознаніе столь же необходимаго единства синтеза всѣхъ явленій согласно понятіямъ, т.-е согласно правиламъ“ (I изд., 108). Логическое основаніе апріоризма съ этой точки зрѣнія заключается въ томъ, что явленія какъ *мои* представленія должны сообразоваться съ формами *моего* сознанія, какъ съ апріорнымъ ихъ условіемъ (II изд., 132). Въ томъ же смыслѣ Кантъ утверждаетъ, что „именно это трансцендентальное единство апперцепціи создаетъ изъ всѣхъ возможныхъ явленій, какія только могутъ су-

[1]) Ср. I изд., 107—108.

ществовать въ опытѣ, — связь всѣхъ этихъ представленій сообразно законамъ“ (I изд., 108).

Сказаннымъ однако, не разрѣшается основной гносеологическій вопросъ: если я имѣю право судить a priori только о *моихъ представленіяхъ*, то какое право я имѣю связывать такими сужденіями другихъ—всякаго возможнаго субъекта познанія? По какому праву я требую для моихъ априорныхъ сужденій *общаго признанія?* Иначе говоря, до тѣхъ поръ, пока трансцендентальная апперцепція остается функціей замкнутаго въ себѣ *индивидуальнаго* сознанія, она не объясняетъ и не обосновываетъ именно того свойства априорнаго познанія, которое требуется обосновать его *общезначимости.*

Видимость обоснованія получается лишь постольку, поскольку трасцендентальная апперцепція утверждается какъ *сверхиндивидуальный, тожественный во всякомъ сознаніи актъ* [1]). Иначе говоря, въ ученіи о трансцендентальной апперцепціи у Канта совершается безотчетный, имъ самимъ несознанный выходъ за предѣлы *моихъ* представленій въ транссубъективную область (transcensus). Только при этомъ условіи *моя* трансцендентальная апперцепція можетъ *безусловно* связывать *моими* чистыми понятіями не только мои чувственныя представленія, но и всякія возможныя чувственныя представленія другихъ познающихъ субъектовъ. Основное противорѣчіе антропологической гносеологіи Канта выражается въ непрерывномъ колебаніи между двумя существенно различными пониманіями трансцендентальной апперцепціи и категоріальнаго синтеза, изъ коихъ одно — весьма узкое, а другое, напротивъ, — чрезмѣрно широкое. Съ одной стороны все оправданіе априорнаго знанія у него построено на томъ предположеніи, что формы *моего* сознанія (моя трансцендентальная апперцепція) имѣютъ безусловное значеніе въ предѣлахъ *моихъ* представленій и *только* въ этихъ предѣлахъ. Съ другой стороны „Критика чистаго разума“ категорически заявляетъ: „чистыя понятія разсудка относятся при посредствѣ одного лишь разсудка къ предметамъ нагляднаго представленія вообще, независимо отъ того, сходны ли эти наглядныя представленія съ нашими или нѣтъ“ (II изд. 150). Здѣсь Кантъ, очевидно, не замѣчаетъ, что наглядныя предста-

[1]) См. приведенную выше цитату стр. 79.

вленія, „несходныя съ нашими“, или даже просто не наши, тѣмъ самымъ *трансцендентны* нашему сознанію; стало-быть, примѣненіе къ нимъ категорій представляетъ типическій случай *трансцендентнаго* ихъ примѣненія — того самого, которое воспрещается „Критикой чистаго разума“. Но безъ нарушенія этого запрета, — объективное познаніе было бы, очевидно, невозможнымъ. Если бы человѣческій субъектъ ограничивался строго имманентнымъ примѣненіемъ категорій только къ тому, что *ему* является, его сужденія, очевидно, не могли бы имѣть общаго для всѣхъ значенія. Оправданіе „общезначимаго“ знанія у Канта достигается путемъ незамѣтнаго для него самого превращенія трансцендентальной апперцепціи изъ акта индивидуальнаго сознанія въ актъ „сознанія вообще“; только благодаря этому у него „категоріи, будучи чистыми формами мысли, пріобрѣтаютъ тѣмъ не менѣе объективную реальность“ въ примѣненіи къ явленіямъ (II изд., 150—151), а самыя явленія изъ субъективной данности превращаются въ объективную дѣйствительность, которая существуетъ безотносительно къ тому, воспринимается или не воспринимается она каждымъ отдѣльнымъ субъектомъ.

Превращая *Я* индивидуальное въ *Я* абсолютное, универсальное, — Фихте только договариваетъ мысль Канта. Превращеніе это зачинается уже въ „Критикѣ чистаго разума“, — именно въ ея ученіи о трансцендентальной апперцепціи. Только съ точки зрѣнія такого универсальнаго, сверхъиндивидуальнаго пониманія трансцендентальной апперцепціи можно понять, напримѣръ, такое заявленіе „Критики чистаго разума“: „первоначальное и необходимое сознаніе тождества нашего Я есть въ то же время сознаніе столь же необходимаго единства синтеза всѣхъ явленій согласно понятіямъ, т.-е. согласно правиламъ, которыя дѣлаютъ явленія не только необходимо воспроизводимыми, но такимъ образомъ опредѣляютъ для ихъ нагляднаго представленія предметъ, т.-е. понятіе о чемъ-то, въ чемъ они необходимо связаны“ (I изд., 108). Во второмъ изданіи „Критики“ трансцендентальная апперцепція объективируется, быть-можетъ, еще болѣе, нежели въ первомъ. Здѣсь Кантъ уже прямо говоритъ, что самое „сужденіе есть не что иное, какъ способъ приводить опредѣленныя познанія къ объективному единству апперцепціи. Относительное словечко *есть* въ сужденіи имѣетъ цѣлью именно отли-

чить объективное единство данныхъ представленій отъ субъективнаго. Имъ обозначается отношеніе представленій къ первоначальной апперцепціи и необходимое единство ихъ, хотя бы само сужденіе и было эмпирическимъ, слѣдовательно случайнымъ, какъ напр. сужденіе — тѣла тяжелы". Лишь черезъ отнесеніе представленій къ трансцендентальной апперцепціи „возникаетъ сужденіе, т.-е. отношеніе, имѣющее объективное значеніе и достаточно отличающееся отъ отношенія тѣхъ же самыхъ представленій, которое имѣло бы только субъективное значеніе, напр., согласно законамъ ассоціаціи. Согласно законамъ ассоціаціи я могъ бы только сказать: если я несу тѣло, я чувствую давленіе тяжести, но не могъ бы сказать: оно, тѣло, есть нѣчто тяжелое, слѣдовательно, утверждать, что эти два представленія связаны въ объектѣ т.-е. безъ различія состояній субъекта, а не сосуществуютъ только (какъ бы часто это ни повторялось) въ воспріятіи" (II изд., 141—142).

Подстановка человѣческаго на мѣсто безусловнаго достигаетъ высшей своей точки именно здѣсь: ибо Кантъ категорически заявляетъ, что черезъ отнесеніе представленій къ трансцендентальной апперцепціи они перестаютъ быть субъективными. Трансцендентальная апперцепція сообщаетъ имъ характеръ *безусловной необходимости*. Очевидно такимъ образомъ, что она здѣсь надѣляется свойствами сознанія безусловнаго; но вмѣстѣ съ тѣмъ, по Канту, она продолжаетъ быть функціей самосознанія психофизическаго, человѣческаго субъекта. Въ разрѣшеніи этого противорѣчія заключается вмѣстѣ съ тѣмъ и путь къ правильному разрѣшенію гносеологической задачи.

III. Положительное и отрицательное въ Кантовомъ ученіи о трансцендентальной апперцепціи.

Заблужденіе Канта здѣсь, какъ и во всей вообще „Критикѣ чистаго разума", заключается вовсе не въ утвержденіи человѣческаго въ безусловномъ, а въ неразличеніи, точнѣе говоря, въ смѣшеніи того и другого, вслѣдствіе чего „трансцендентальная апперцепція" у него носитъ неясный, двойственный обликъ. Недостатокъ заключается здѣсь именно въ сбивчивости, въ проходящей черезъ всю трансцендентальную аналитику путаницѣ по-

нятій. Кантъ выдвигаетъ то субъективно - антропологическую сторону трансцендентальной апперцепціи, то, наоборотъ, ея сверхъ-индивидуальную, объективно-универсальную функцію; и именно неразличеніе этихъ противоположныхъ опредѣленій, постоянное колебаніе между тѣми и другими дѣлаетъ чтеніе соотвѣтствующихъ отдѣловъ „Критики“ крайне утомительнымъ. По мѣткому замѣчанію Паульсена, кто читаетъ въ первый разъ трансцендентальную аналитику, у того является такое настроеніе, какъ будто онъ весь день странствовалъ среди безконечныхъ дюнъ; каждый разъ, когда у странника является надежда, что онъ взлѣзъ на послѣднюю вершину и увидитъ передъ собою цѣль, передъ нимъ вырастаютъ все новые и новые холмы [1]).

Такое изложеніе типично для автора, который самъ не съ полной ясностью видитъ цѣль своего странствованія. „Новые холмы“ безпрестанно выростаютъ передъ читателемъ именно отъ того, что Кантъ самъ не можетъ успокоиться и остановиться какъ на окончательномъ на какомъ-либо изъ даваемыхъ имъ опредѣленій трансцендентальной апперцепціи; вотъ почему онъ нагромождаетъ одну на другую все новыя и новыя характеристики, чѣмъ однако не устраняется общій всѣмъ имъ основной недостатокъ.

Недостатокъ этотъ можетъ быть устраненъ только путемъ яснаго различенія того, что у Канта смѣшивается, т.-е. человѣческаго и безусловнаго. Познающій человѣческій субъектъ долженъ *сознать себя какъ другое* по отношенію къ Абсолютному; въ этомъ состоитъ необходимый но, конечно (запомнимъ это),—только *первый шагъ* къ обоснованію возможности познанія.—Ибо познаніе, хотя бы и человѣческое, характеризуется признакомъ безусловности и всеобщности а, стало-быть,—предполагаетъ возможность нѣкотораго осуществленія безусловнаго въ познающей человѣческой мысли. Поэтому, отличивъ эту мысль отъ Абсолютнаго, теорія познанія должна сдѣлать второй и еще болѣе важный шагъ: она *должна понять единство Абсолютнаго и его другого въ познаніи*, т.-е. она должна понять возможность того именно объединенія человѣческаго и Абсолютнаго въ мысли, безъ котораго все человѣческое познаваніе вообще превращается въ пустую претензію. Ложный антропологизмъ Канта заключается вовсе

[1]) Паульсенъ, Кантъ, русскій перев. Н. Лосскаго, стр. 71.

не въ томъ, что въ его гносеологіи происходитъ нѣкоторое объединеніе человѣческаго и Безусловнаго, а въ томъ, что, благодаря неразличенію или неясному различенію того и другого, философъ не находитъ и не можетъ найти подлинной точки ихъ объединенія. Величайшее препятствіе къ объединенію есть смѣшеніе: *чтобы объединить въ мысли какія-либо необходимыя противоположности, необходимо сначала строго ихъ различить.* И именно въ этомъ различеніи мы найдемъ подлинный, ускользнувшій отъ вниманія Канта смыслъ трансцендентальной апперцепціи.

По Канту, какъ мы видѣли, — трансцендентальная апперцепція — тотъ первоначальный актъ мысли, который обусловливаетъ собою всякое человѣческое познаніе, — сводится къ сознанію тождества познающаго субъекта, — къ представленію „я мыслю", сопровождающему всякій нашъ мысленный актъ. — Наше познаніе и въ самомъ дѣлѣ обусловлено одной первоначальной мыслью — интуиціей, но только эта первоначальная интуиція или апперцепція вовсе не такова, какъ она представляется Канту.

Тожество познающаго субъекта, какъ сказано, — только необходимое *психологическое* условіе познаванія, а вовсе не необходимое *логическое* предположеніе познавательнаго сужденія. Утверждаю ли я, что дважды два — четыре или что земля вращается вокругъ солнца, мое „я мыслю" такими утвержденіями отнюдь не предполагается и ни въ какомъ отношеніи не составляетъ ихъ необходимую логическую предпосылку. Эти положенія остаются безусловно достовѣрными и истинными совершенно независимо отъ того, мыслю я ихъ или нѣтъ. А потому, когда я утверждаю, что дважды два — четыре, мое „я мыслю" вовсе не является необходимымъ логическимъ сопровождающимъ такого сужденія. Напротивъ, аподиктическая достовѣрность приписывается мною данному положенію именно потому, что, утверждая его, я отвлекаюсь и отъ моего и отъ всякаго другого познающаго я. Положеніе остается вѣрнымъ, хотя бы этихъ субъектовъ познаванія вовсе не было.

Всякое положеніе въ познаніи пріобрѣтаетъ для насъ достовѣрность лишь постольку, поскольку мы связываемъ его съ чѣмъ-то безусловнымъ, что раньше всякаго акта познанія для насъ достовѣрно; но это безусловное prius всякаго познанія у Канта осталось необнаруженнымъ. То представленіе „я мыслю", въ кото-

ромъ онъ видитъ первоначальное, ничѣмъ другимъ не обусловленное условіе нашего познанія, на самомъ дѣлѣ вовсе не первоначально, а *сложно* и при этомъ *обусловлено*. А именно, какъ уже было вскользь указано выше, — наше самосознаніе, какъ и всякое вообще наше сознаніе о чемъ-либо, обусловлено *интуиціей Безусловнаго*, которая и составляетъ первоначальное предположеніе не только всего нашего познанія, но и всякаго нашего мысленнаго акта. Ибо мысль вообще возможна лишь какъ отнесеніе къ Безусловному того или другого мысленнаго содержанія. Такое отнесеніе имѣетъ мѣсто и въ представленіи „я есмь я“ или „я мыслю“, въ которомъ Кантъ видитъ сущность трансцендентальной или „первоначальной“ апперцепціи. Въ этомъ актѣ сознающее Я отличаетъ себя, какъ постоянное, пребывающее нѣчто отъ всѣхъ преходящихъ и измѣнчивыхъ состояній своего сознанія. Значитъ ли это, что въ трансцендентальной апперцепціи „Я полагаетъ себя просто и безусловно безо всякаго дальнѣйшаго на то основанія“? Такъ и въ самомъ дѣлѣ послѣ Канта училъ Фихте, который, довершая мысль учителя, понялъ актъ человѣческаго самосознанія какъ самоутвержденіе безусловно сущаго. Но въ этомъ основоположеніи его наукоученія и состоитъ его основное заблужденіе.

Заблужденіе заключается въ томъ, что Фихте принялъ производную абсолютность за первоначальную, — принялъ за Абсолютное наше Я, которое на самомъ дѣлѣ абсолютно или безусловно не само по себѣ и не чрезъ само себя, а лишь *по пріобщенію* къ подлинно-Безусловному. Вѣрно не то, что „Я полагаетъ себя просто и безусловно безо всякаго на то основанія“, а то, что *наше я полагаетъ себя какъ другое въ отличномъ отъ него Безусловномъ*.

Нетрудно убѣдиться, что оба эти момента представляютъ собою существенные признаки того акта самосознанія, который носитъ у Канта названіе „трансцендентальной апперцепціи“. Вслѣдъ за Кантомъ и Фихте не замѣтилъ, что въ актѣ нашего самосознанія — „Я=я“ съ самаго начала уже предположено отличіе этого сознающаго *я* отъ Безусловнаго. Всѣ мои представленія суть представленія одного и того же представляющаго и мыслящаго субъекта; и, познавая, я, конечно, сознаю это тожество. Но самый фактъ тожества представляющаго субъекта отнюдь не сообщаетъ

моимъ представленіямъ безусловной необходимости и общезначимости. Значитъ, мое „я“, какъ такое, отнюдь не предполагается какъ Абсолютное въ познаніи. Когда я утверждаю какое-либо мое представленіе какъ истинное или безусловно значимое, это возможно лишь черезъ отнесеніе этого представленія къ чему-то безусловному *надо мною*, по отношенію къ чему мое я есть *другое*. Представленіе „я мыслю“ или „я равно я“ не составляетъ исключенія изъ общаго правила. Когда мы утверждаемъ это представленія *какъ истинное*, т.-е. *какъ общезначимое*, когда мы заявляемъ наше *я есмь* съ притязаніемъ на абсолютную достовѣрность, мы уже тѣмъ самымъ выходимъ за предѣлы этого „я“, — ибо мы приписываемъ ему безусловную необходимость, которую оно само своимъ представленіямъ сообщить не можетъ. Иначе говоря, мы въ одно и то же время и утверждаемъ его въ Безусловномъ и противополагаемъ его Безусловному *какъ другое*.

Кажущаяся „простота“ нашего акта самосознанія на самомъ дѣлѣ есть только видимость. Внимательная рефлексія обнаруживаетъ здѣсь не простой, а сложный, *тройственный* актъ, а именно: *во-первыхъ*, простое и непосредственное положеніе или, что то же, — *предположеніе* Безусловнаго; *во-вторыхъ*, — положеніе моего *я* какъ другого и, наконецъ, *въ-третьихъ*—связываніе (синтезъ) этого *я* съ Безусловнымъ.

1) *Что бы ни полагалось нами вообще, Безусловное всегда необходимо предполагается.* Въ этомъ заключается основной законъ,— форма нашей мысли, *ея a priori*. Предположеніе это не обусловливается моимъ „я равно я“, оно вообще не обусловливается ничѣмъ, никакой другой моей мыслью, никакимъ другимъ моимъ представленіемъ: ибо я не могъ бы отличать одни мои мысли и представленія какъ истинныя отъ другихъ какъ ложныхъ, если бы раньше всякаго представленія я не предполагалъ, что нѣчто истинно или *нѣчто есть безусловно*; это безусловное есть, *хотя бы и меня не было*: только въ этомъ предположеніи самое мое *я* пріобрѣтаетъ достовѣрность. *Мои* представленія, какъ такія, *сами по себѣ* еще не достовѣрны: достовѣрными они становятся лишь черезъ отнесеніе къ чему-то другому Безусловному, что не есть Я.

2) Тѣмъ самымъ, стало-быть, наше я полагается *какъ другое* по отношенію къ Безусловному. — Безъ этого противоположенія не было бы самаго акта нашего самосознанія. Ибо въ нашемъ

самосознаніи есть въ одно и то же время и утвержденіе нашего *я* и выходъ за его предѣлы. Мое *„я мыслю“*, вопреки Канту, вовсе не есть *представленіе*, сопровождающее и обусловливающее всѣ прочія мои представленія: въ немъ есть мое *знаніе о себѣ*, которое, *какъ такое* неизбѣжно выходитъ за предѣлы субъективно представляемаго въ транссубъективную область, ибо въ немъ утверждается объективное существованіе не только моего представленія, но *я* какъ мыслящаго и представляющаго, — т.-е. какъ нѣкотораго сущаго (субъекта), который есть независимо отъ отдѣльныхъ своихъ представленій. *Хотя бы даже я не думалъ о себѣ и даже забылъ о себѣ*, — все-таки я есмь, — таково содержаніе нашего самосознанія: въ немъ, стало-быть, есть и утвержденіе моей субъективной границы (противоположеніе себя Безусловному) и выходъ за эту границу къ Безусловному. Поэтому положеніе „я есмь я“, которое кажется простымъ и аналитическимъ, на самомъ дѣлѣ есть сужденіе синтетическое, ибо дѣйствительный смыслъ его таковъ: мое я — есть не только представленіе, неизбѣжно сопровождающее всѣ мои представленія: оно существуетъ за ихъ предѣлами, ибо *оно положено какъ сущее въ Безусловномъ*.

3) Такимъ образомъ въ актѣ самосознанія, кромѣ предположенія Безусловнаго и противоположенія ему себя, есть еще и третья сторона — *связываньe себя съ Безусловнымъ*, утвержденіе себя въ немъ; и знаніе мое о себѣ, какъ и всякое вообще мое знаніе, имѣетъ мѣсто лишь въ мѣру этого синтеза. *Я знаю, что я есмь*, — въ этомъ сознаніи есть несомнѣнно предположеніе Безусловнаго и моей связи съ нимъ: ибо я дѣйствительно есмь лишь въ томъ случаѣ, если мое бытіе не есть только мое субъективное представленіе, а объективное опредѣленіе обо мнѣ мысли безусловной. Предположеніе Безусловнаго и есть то, что объективируетъ субъективное воспріятіе нашего „я“ и возводитъ это воспріятіе на степень сознанія, т.-е. знанія о себѣ. Само собою разумѣется, что это первоначальное предположеніе Безусловнаго не есть ясная о немъ мысль. Предполагать Безусловное еще не значитъ мыслить о немъ въ понятіяхъ; у всякаго человѣка есть *интуиція* Безусловнаго; при свѣтѣ этой интуиціи мы сознаемъ самихъ себя и все вообще, что мы сознаемъ; но видѣть что-либо во свѣтѣ еще не значитъ видѣть самый источникъ свѣта: для

этого необходимо поднять свой взоръ отъ освѣщенныхъ предметовъ къ тому, что свѣтитъ. Такъ и въ сознаніи—со-знавать или, что то же, видѣть что-либо умомъ во свѣтѣ Абсолютнаго, еще не значитъ отдавать себѣ отчетъ въ самомъ Абсолютномъ; философское сознаніе Абсолютнаго становится намъ доступнымъ лишь черезъ высшій мысленный подъемъ, черезъ рефлексію на ту первоначальную интуицію, которая трансцендентально обусловливаетъ наше сознаніе. Обусловливая все въ нашемъ сознаніи, само Абсолютное остается первоначально скрытымъ отъ мысли, которой оно свѣтитъ. Но, путемъ углубленія въ самое себя, путемъ яснаго самосознанія, — мысль наша необходимо должна притти къ выводу, что Абсолютнымъ опосредствовано всякое наше знаніе, болѣе того, — всякая наша мысль, — не исключая и нашего „я“. Ибо подлинная *форма* нашей мысли и есть *форма Безусловнаго.*

Трансцендентальная апперцепція есть не что иное какъ осознаніе человѣкомъ самого себя въ этой формѣ,—*интуиція нашего я въ Безусловномъ;* на этой интуиціи въ концѣ концовъ покоятся всѣ притязанія человѣческой мысли и всѣ ея дѣйствительныя *правомочія въ познаніи.* Здѣсь, какъ и во всемъ своемъ ученіи, Кантъ близко подошелъ къ правильному рѣшенію вопроса о познаніи: ошибка его заключалась не въ примѣненіи трансцендентальнаго метода, а въ недоведеніи этого метода до конца. Поэтому наше „я есмь“ получаетъ у него значеніе послѣдняго, высшаго условія нашего познанія. Между тѣмъ, для рѣшенія вопроса о познаніи,— онъ долженъ былъ задаться дальнѣйшимъ вопросомъ: *какъ возможно самое наше я.* Только поставивъ этотъ вопросъ, онъ могъ бы найти *безусловный центръ* нашего самосознанія, а тѣмъ самымъ и то *послѣднее* условіе нашего познанія, которое ничѣмъ другимъ обусловлено или обосновано быть не можетъ.

IV. Трансцендентальная апперцепція и абсолютный синтезъ въ безусловномъ сознаніи.

Въ Абсолютномъ получаетъ свое удостовѣреніе мое я какъ сознающее и мыслящее; но вопросъ о возможности познанія этимъ еще не разрѣшенъ: ибо тотъ фактъ, что я есмь и я мыслю, еще не ручается за *достовѣрность значенія* моей мысли, т.-е. за ея истинность.

Въ предшествующемъ изложеніи уже неоднократно было выяснено, что въ нашемъ познавательномъ процессѣ Абсолютное предполагается какъ начало и конецъ всякаго сознанія. Относя къ нему всякое наше познаніе, т.-е. все истинное въ содержаніяхъ нашего сознанія, мы тѣмъ самымъ предполагаемъ въ немъ безусловное или истинное сознаніе. Въ этомъ предположеніи заключается и необходимая опора нашего самосознанія.—Въ безусловномъ сознаніи заключается основаніе достовѣрности моего „я есмь“, какъ и всякаго другого моего сужденья. Я есмь въ дѣйствительности лишь при томъ условіи, если я осознанъ въ Абсолютномъ какъ сущій. Но вѣдь въ Абсолютномъ осознано не только мое „я есмь“, но и всякое мое представленіе, всякая моя мысль,—все равно истинная и ложная. Если такимъ образомъ въ безусловномъ сознаніи все одинаково содержится и все одинаково удостовѣряется—и истинная моя мысль и ложная,—то не слѣдуетъ ли отсюда, что безусловное сознаніе какъ такое не можетъ служить основаніемъ для различенія истины и лжи? Выше мы опредѣлили истину какъ безусловное сознаніе; какъ согласить это положеніе съ высказаннымъ сейчасъ,—что въ немъ осознана всякая наша мысль,—все равно истинная или ложная? Если безусловное сознаніе содержитъ въ себѣ и истину и ложь, то по какому праву мы отождествляемъ его съ истиной?

Возраженіе это съ перваго взгляда кажется уничтожающимъ для всего изложеннаго здѣсь воззрѣнія. Между тѣмъ правильное истолкованіе высказанныхъ здѣсь началъ даетъ на него удовлетворительный отвѣтъ и приводитъ къ разрѣшенію указаннаго въ немъ противорѣчія.

Истина заключается не въ какомъ-либо частномъ содержаніи безусловнаго сознанія, взятомъ внѣ связи съ цѣлымъ, а въ самомъ безусловномъ сознаніи,—*въ его абсолютномъ синтезѣ какъ цѣломъ.* Любое частное содержаніе, взятое внѣ этого синтеза,—тѣмъ самымъ превращается въ ложь. И наоборотъ, всякая ложь, въ немъ осознанная, въ его абсолютномъ синтезѣ снимается какъ ложь: ибо *безусловное сознаніе о лжи есть истина.*

Поясненіемъ къ сказанному можетъ служить хотя бы примѣръ какого-либо ложнаго свидѣтельскаго показанія. Возьмемъ, напримѣръ, нашумѣвшее на весь міръ показаніе: „Бейлисъ убилъ Ющинскаго“; если высказанное въ такомъ видѣ это утвержденіе будетъ

ложью, то, взятое *въ абсолютномъ* его контекстѣ, оно будетъ звучать примѣрно такъ: *„свидѣтельница А ложно утверждаетъ, что Бейлисъ убилъ Ющинскаго“*, и въ этомъ контекстѣ оно будетъ истиннымъ. *Сознаніе о лжи есть истина*, и вотъ почему между положеніемъ, что въ абсолютномъ сознаніи осознана всякая наша мысль, — истинная какъ и ложная, — и высказаннымъ раньше утвержденіемъ тожества истины и абсолютнаго сознанія нѣтъ никакого противорѣчія.

Въ абсолютномъ сознаніи всѣ наши представленія и мысли, если можно такъ выразиться,—даны *въ ихъ абсолютномъ контекстѣ* или, точнѣе говоря,—въ абсолютномъ ихъ синтезѣ, гдѣ явно безусловное значеніе каждой отдѣльной мысли и каждаго отдѣльнаго представленія. Всякая человѣческая ложь обнажена передъ этимъ сознаніемъ; но, какая бы ложь ни обнажалась передъ нимъ, *его осознаніе лжи есть истина:* ибо человѣческая ложь есть не что иное, какъ отдѣльное представленіе или сочетаніе отдѣльныхъ представленій,—вырванныхъ изъ безусловнаго ихъ контекста,— т.-е. изъ всеединства абсолютнаго синтеза; и лишь постольку наши представленія ложны. Но въ безусловномъ сознаніи каждое наше представленіе дано въ его абсолютномъ контекстѣ; слѣдовательно, хотя въ немъ развернутъ отъ начала до конца весь рядъ представленій каждаго сознающаго человѣческаго субъекта, — *наша человѣческая ложь, какъ такая, въ немъ снимается.*

Въ этомъ и заключается значеніе безусловнаго сознанія для нашего человѣческаго познаванія. Всѣ мои человѣческія представленія въ немъ отъ вѣка даны,—но они даны въ немъ въ ихъ абсолютномъ отношеніи и значеніи — *въ ихъ абсолютномъ синтезѣ;* въ силу этой своей особенности безусловное сознаніе близко намъ—людямъ: въ немъ мы найдемъ не чуждую намъ истину, а всю полноту истины, *стало быть, и истину нашихъ человѣческихъ представленій.* И каждое наше представленіе—все равно истинное или ложное—*имѣетъ въ немъ свою безусловную истину.* Положимъ, вслѣдствіе какого-либо недостатка моего зрѣнія, я вижу всѣ предметы вдвойнѣ. Это представленіе какъ и всякое другое—ложно лишь внѣ своего безусловнаго контекста, т.-е. внѣ безусловной связи съ другими представленіями, и истинно въ своемъ безусловномъ контекстѣ. Оно ложно въ качествѣ показателя объективной дѣйствительности, но вмѣстѣ съ тѣмъ оно есть дѣйстви-

тельный и постольку истинный показатель моего поврежденнаго зрѣнія. Тотъ фактъ, что данный человѣкъ съ поврежденнымъ зрѣніемъ воспринимаетъ предметы вдвойнѣ, есть несомнѣнная и *безусловная истина.* Но именно въ этомъ безусловномъ его значеніи, т.-е. *въ его истинѣ* каждое его представленіе осознано въ безусловномъ сознаніи. Поэтому — узнать истину какого-либо моего представленія именно и значитъ найти его въ безусловномъ сознаніи или, что то же,—въ контекстѣ абсолютнаго синтеза.

Въ абсолютномъ сознаніи объективируется не только мое самосознаніе, но и весь рядъ моихъ представленій—дѣйствительныхъ и возможныхъ—съ той однако разницей противъ моего эмпирическаго сознанія, что тамъ мое я со всѣмъ, что оно представляетъ, дано въ истинѣ; и такимъ образомъ абсолютное сознаніе обо мнѣ свободно отъ моей лжи. Въ этомъ и заключается основаніе, почему именно въ безусловномъ сознаніи наше познающее *я* находитъ свою единственно возможную точку опоры,—въ этомъ и весь смыслъ трансцендентальной апперцепціи. Трансцендентальная апперцепція есть не что иное какъ предшествующая всякому познанію и обусловливающая его увѣренность, — что мое я со всѣмъ, что оно сознаетъ и представляетъ, есть въ безусловномъ или, что то же, *въ истинѣ.* Но истина, какъ мы видѣли, есть то же, что безусловное сознаніе. И только въ этомъ предположеніи оправдывается увѣренность познающаго въ возможности познанія.

Основной парадоксъ человѣческаго познанія заключается именно въ томъ, что оно связываетъ *мои воспріятія, мои представленія* въ безусловныя по формѣ, *для всѣхъ* обязательныя сужденія. Очевидно, что я здѣсь выхожу за предѣлы моихъ субъективныхъ переживаній и утверждаю нѣчто большее, чѣмъ то, что въ нихъ заключается.— Связывая мое воспріятіе тяжести съ моимъ же воспріятіемъ тѣлесности,— т.-е. протяженности, непроницаемости, упругости и проч., я говорю — „тѣла тяжелы“ и требую, чтобы всѣ такъ думали. По какому праву я навязываю другимъ мои воспріятія? Чѣмъ оправдывается эта претензія на *безусловность?* Все той же трансцендентальной апперцепціей; все той же увѣренностью, что *мое* я и *мои* представленія положены въ Безусловномъ,—все тѣмъ же предположеніемъ, что есть безусловное сознаніе, въ которомъ снята ложь моего *я* и моихъ представленій и вмѣстѣ съ тѣмъ все мною представляемое утверждено въ своей истинѣ.

Истина, какъ сказано, есть *абсолютный синтезъ*; въ этомъ заключается оправданіе всего исканія нашей мысли, всего ея стремленія къ познанію. Познаніе наше, какъ это удалось доказать Канту, выражается въ формѣ синтетическихъ сужденій, которыя связываютъ наши представленія всеобщимъ и безусловнымъ образомъ. Вся задача этого нашего человѣческаго синтеза—въ частичномъ воспроизведеніи абсолютнаго синтеза; и вся его надежда—въ томъ, *что такой синтезъ есть въ безусловномъ сознаніи*, что тамъ мы найдемъ безусловную и необходимую связь всего вообще существующаго и представляемаго, а, стало быть, и *нашихъ* человѣческихъ представленій. Въ безусловномъ сознаніи, стало быть, я найду мое представленіе не какъ мое переживаніе только, а какъ всеобщее, общезначимое содержаніе мысли. Въ предположеніи этомъ нѣтъ ничего произвольнаго, ничего *выдуманнаго* нами. Оно не есть произвольная философская гипотеза, а необходимый постулатъ, изъ котораго исходитъ познаніе и который предполагается, стало быть, *всякимъ познающимъ*. Одно изъ двухъ: или раньше всякаго моего познаванія абсолютный синтезъ моихъ представленій данъ въ истинѣ; или же, если онъ не данъ, то все мое познаваніе есть пустое и тщетное стремленіе. Но что такое абсолютный синтезъ представленій, какъ не абсолютное сознаніе? Предположеніе абсолютнаго сознанія implicite заключается въ притязаніи каждаго изъ насъ на общезначимость его мыслей, его представленій: поэтому оно не болѣе парадоксально, чѣмъ это притязаніе.

Здѣсь умѣстно будетъ отмѣтить ту относительную истину, которая выразилась въ ученіи Платона о познаніи. По Платону, наше человѣческое познаніе есть воспоминаніе о чемъ-то осознанномъ раньше,—до нашего здѣшняго земного познаванія. Относительная истина этого воззрѣнія заключается, конечно, вовсе не въ сомнительныхъ гаданіяхъ Платона о предсуществованіи или о вѣчномъ существованіи нашей души; его правда—въ томъ, что наше человѣческое познаніе въ его цѣломъ и въ каждомъ отдѣльномъ его актѣ предваряется и обусловливается нѣкоторымъ совпадающимъ (точнѣе говоря, тожественнымъ) съ истиной, безусловнымъ сознаніемъ и что въ немъ раньше моего сознанія осознано или, что то же, отнесено къ истинѣ *всякое мое представленіе*. Чтобы познать истину, я долженъ воспроизвести и въ этомъ смыслѣ—

„вспомнить“ *мои* представленія въ той ихъ безусловной связи, въ которой они были даны до моего появленія на свѣтъ,—*даны отъ вѣка*. Предметомъ „воспоминанія“, стало быть, являются не вѣчныя идеи—первообразы какъ у Платона, точнѣе говоря, не одни вѣчныя идеи, а безусловное сознаніе обо всемъ, что вообще познается, — о текучемъ и подвижномъ — такъ же, какъ и о пребывающемъ и неизмѣнномъ: ибо въ вѣчной памяти Безусловнаго, въ его недвижной лѣтописи міросозданія сохраняется не только все, что есть, но и все, что протекаетъ.

Отъ вѣка данный въ безусловномъ сознаніи, абсолютный синтезъ моихъ представленій *мнѣ* не данъ, а заданъ. Какъ уже было выше сказано,—въ абсолютномъ синтезѣ, т.-е. въ безусловномъ сознаніи нѣтъ ни отвлеченно-всеобщаго, ни отвлеченно-частнаго, ибо оно есть конкретное всеединство, въ немъ всякая частность—каждый преходящій мигъ дѣйствительнаго и возможнаго, какъ бы ничтоженъ онъ ни былъ, данъ въ своемъ всеобщемъ и безусловномъ значеніи,—въ полнотѣ своего всеединаго смысла; а съ другой стороны, въ немъ всеобщее не есть отвлеченное понятіе, а конкретное осуществленіе всеединства — наполненная конкретнымъ содержаніемъ интуиція единства въ многообразіи. Наоборотъ, въ моемъ сознаніи эта связь разорвана и только имѣетъ (должна) быть возстановлена: поскольку эта задача мною не выполнена, мое сознаніе пребываетъ внѣ истины: истина познается нами лишь поскольку порванная связь возстановляется въ нашей мысли, т.-е. поскольку мысль схватываетъ всеобщее въ частномъ и связываетъ одно съ другимъ.—Связываніе это, какъ было уже неоднократно указано, выражается въ отнесеніи познаваемаго къ Безусловному.

Отнесеніе это совершается и въ религіозно-мистическомъ познаніи на почвѣ даннаго откровенія и въ познаніи чисто-раціональномъ. Согласно плану настоящаго изслѣдованія, мы оставимъ здѣсь первое въ сторонѣ и пока займемся исключительно послѣднимъ.

Чисто-раціональное познаніе, какъ уже было выше сказано, есть то, въ которомъ Абсолютное не дано какъ явленіе. Здѣсь мы видимъ Безусловное только умомъ — *въ отвлеченіи* отъ всего извнѣ даннаго, а потому все познаніе наше, къ чему бы оно ни относилось, хотя бы даже оно имѣло своимъ предметомъ явленія

чувственнаго опыта, носитъ на себѣ отвлеченный характеръ. Въ моемъ чувственномъ воспріятіи я нахожу только частное: всеединое или всеобщее мнѣ не дано какъ явленіе; поэтому, чтобы найти его, я долженъ отвлечься отъ всего, что является; если даже задача моя заключается въ познаніи явленій, — то я могу найти ихъ всеобщій законъ, т.-е. отнести ихъ къ Безусловному не иначе, какъ черезъ отвлеченіе отъ всего конкретнаго разнообразія въ нихъ, т.-е. *посредствомъ понятія*. Намъ предстоитъ теперь рѣшить вопросъ объ основаніи достовѣрности такого отвлеченнаго знанія. Какъ возможно отвлеченное познаніе посредствомъ понятій?

V. Категоріи разсудка.

Въ отвѣтъ на вопросъ о возможности раціональнаго познанія Кантъ указываетъ на категоріи разсудка или на апріорныя понятія, необходимо обусловливающія всякія наши познавательныя сужденія. При этомъ онъ не только не пытается обосновать логической необходимости этихъ категорій, какъ условій знанія, но считаетъ неумѣстнымъ самый вопросъ объ ихъ обоснованіи. Въ „Критикѣ чистаго разума“ онъ категорически заявляетъ: „что касается своеобразныхъ особенностей нашего разсудка, именно того, что онъ осуществляетъ a priori единство апперцепціи только посредствомъ категорій и только посредствомъ именно такихъ-то видовъ и такого-то числа ихъ, для этого обстоятельства нельзя указать никакихъ дальнѣйшихъ основаній такъ же, какъ нельзя обосновать, почему мы имѣемъ именно такія-то, а не иныя функціи сужденія, или почему время и пространство суть единственныя формы возможнаго для насъ нагляднаго представленія“ (II изд., 145—146).

Все обоснованіе здѣсь сводится къ ссылкѣ на *психологическую необходимость* категорій для разсудка въ силу его „своеобразной особенности“, при чемъ самая таблица категорій выводится у Канта весьма произвольно. Роковой недостатокъ антропологической точки зрѣнія на познаніе выступаетъ какъ нельзя болѣе ясно въ приведенномъ разсужденіи: въ немъ трансцендентальное изслѣдованіе останавливается на полпути: оно не объясняетъ и не обосновываетъ именно того, что требуется обосновать: той

„своеобразной особенности“ нашей мысли, которая дѣлаетъ ее орудіемъ объективнаго, *общезначимаго* знанія [1]).

Недостающее у Канта объясненіе на самомъ дѣлѣ должно и можетъ быть найдено. Съ точки зрѣнія вышеизложенныхъ началъ оно въ общемъ сводится къ слѣдующему.— *Во всѣхъ своихъ функціяхъ мысль наша формально обусловлена интуиціей Безусловнаго, какъ всеединства.* Что бы ни полагалось нашей мыслью, Безусловное при этомъ пред- полагается какъ то, къ чему все полагаемое должно быть отнесено, т.-е., иначе говоря, какъ единство всего мыслимаго. Въ этомъ отнесеніи и состоитъ наше мышленіе. Формы нашихъ сужденій, — категоріи, въ которыхъ, какъ признаетъ это и Кантъ, выражаются основныя функціи нашей мысли,— суть не что иное, какъ *способы отнесенія мыслимаго содержанія къ Безусловному.* Нетрудно убѣдиться, что въ этой первоначальной интуиціи Безусловнаго, посредствомъ которой и въ отношеніи къ которой мы судимъ все то, о чемъ мы судимъ, предопредѣлены или предположены и основные способы нашихъ сужденій: иначе говоря, въ ней предзаложена цѣлая система категорій.

Прежде всего это бросается въ глаза относительно тѣхъ категорій, которыя составляютъ основные признаки апріорнаго какъ такого: „необходимость и строгая всеобщность“ суть, по Канту, „достовѣрные признаки познанія a priori и нераздѣльно связаны

---

[1]) Защищая „Критику чистаго разума“ противъ упрека въ антропологизмѣ, Риль (Der Philosophische Kritizismus, B. 1, 380—384, Leipzig, 1908) приводитъ рядъ выдержекъ, гдѣ Кантъ рѣшительно противополагаетъ точку зрѣнія „Критики“ всякому антропологическому и психологическому обоснованію познанія. Въ приводимыхъ Рилемъ мѣстахъ Кантъ указываетъ, что психологическое или антропологическое объясненіе познанія въ концѣ-концовъ обосновываетъ лишь *субъективную* необходимость тѣхъ или другихъ понятій, а не объективно-логическую необходимость ихъ для познанія. Однако, убѣдительность этихъ доводовъ Риля—лишь кажущаяся. Изъ того, что точка зрѣнія „Критики чистаго разума“ не была *сознательно антропологическою* отнюдь не слѣдуетъ, чтобы въ ней не было антропологизма неосознаннаго и безотчетнаго. Тотъ фактъ, что Кантъ *пытался* отмежеваться отъ психологизма и антропологизма, самъ по себѣ еще не доказываетъ, чтобы эта попытка удалась. Разъ въ „Критикѣ“ необходимость категорій обосновывается единственно „своеобразными особенностями человѣческаго разсудка“, психологизмъ въ ней остается непобѣжденнымъ. Въ началѣ этого изслѣдованія мною уже было указано, что „Критика чистаго разума“ отдѣляется отъ антропологизма и психологизма лишь *въ постановкѣ задачи* теоріи познанія, а не въ ея рѣшеніи.

другъ съ другомъ“ (II изд., 4). Къ этимъ двумъ признакамъ апріорнаго нужно присоединить еще и третій — *безусловность*, при чемъ къ сказанному Кантомъ слѣдуетъ прибавить, что въ этихъ трехъ категоріяхъ мы имѣемъ не только необходимые признаки апріорнаго, но вмѣстѣ съ тѣмъ и апріорную форму всякаго познанія вообще: *необходимость*, *всеобщность* и *безусловность*, — въ этихъ словахъ выражается то основное *притязаніе* познавательныхъ сужденій, отказъ отъ котораго равнозначителенъ отказу отъ познанія.

Но именно эти три категоріи по преимуществу представляютъ собою *формальное*, *абстрактное* выраженіе той интуиціи Безусловнаго, которая составляетъ первоначальное и основное a priori нашей мысли. Только въ этой интуиціи — ихъ смыслъ и оправданіе. Ибо всякія безусловныя утвержденія возможны лишь въ томъ предположеніи, что *есть* что-то безусловное, въ чемъ положено все мыслимое, дѣйствительное и возможное; *необходимость* есть другое выраженіе той же безусловности, а *всеобщность*, т.-е. значимость *для всѣхъ* опять-таки выражаетъ собою все ту же интуицію нѣкотораго ἓν καὶ πᾶν, Всеединаго, въ которомъ положено все мыслимое; ибо иначе было бы безсмысленно требовать признанія той или другой мысли *отъ всѣхъ*; иначе говоря, было бы безсмысленно основное притязаніе познанія.

Все что есть и что мыслимо, подзаконно единому Безусловному — вотъ что выражается этими тремя категоріями; но то же самое предполагается примѣненіемъ всѣхъ категорій вообще Въ предположеніи Безусловнаго, какъ всеединаго, implicite заключается основаніе нашей категоріи *единства*; категорія эта выражаетъ собою все тотъ же законъ, въ силу котораго судить для насъ значитъ относить къ единству. Уже блаженный Августинъ отмѣтилъ, что въ обѣихъ основныхъ функціяхъ нашей мысли — въ синтезѣ и анализѣ — мысль наша такъ или иначе оперируетъ понятіемъ единства: она или связываетъ во - едино или отсѣкаетъ отъ единства (т.-е. освобождаетъ единство отъ того, что не едино), но въ обоихъ случаяхъ она ищетъ единства и любитъ единство [1]). И уже Августинъ справедливо указалъ, что основаніе этой функ-

[1]) См. мое соч. „Религіозно-общественный идеалъ западнаго христіанства въ V вѣкѣ. Міросозерцаніе бл. Августина“, стр. 56—57.

ціи всеединства заключается въ утвержденіи единой реальной основы всего сущаго и мыслимаго, въ предположеніи единства всего, — единства не только мысленнаго, но и онтологическаго. Если бы такое единство не было положено въ Безусловномъ, то всякія наши сужденія о сущемъ были бы лишены всякаго дѣйствительнаго значенія, категорія „единства“ была бы пустою видимостью и реальное познаніе было бы тѣмъ самымъ невозможнымъ.

Въ той же интуиціи всеединства положено и *все*, — т.-е. *многое во единомъ*, такъ же, какъ самое единство въ Безусловномъ полагается какъ *единое во многомъ*. Мы не можемъ мыслить, не относя *все* мыслимое *къ единству* въ Безусловномъ. Слѣдовательно въ первоначальной интуиціи Безусловнаго одинаково существенны *и единое и все* (многое). Одно отъ другого неотдѣлимо, — потому что то и другое въ первоначальной нашей интуиціи, обусловливающей познаніе, положены въ абсолютномъ синтезѣ. Безъ единства многое не могло бы объединяться во *все*; а не будь „всего“, не было бы и единства.

Въ той же первоначальной интуиціи Безусловное полагается какъ *сущее*, какъ предшествующая всякой мысли *реальность, какъ то, безъ чего самой мысли не было бы*. Что Безусловное во истину есть сущее (ὄντως ὄν), — это предполагается всякимъ мысленнымъ актомъ: иначе намъ *не къ чему было бы относить мыслимое*; если Безусловное не реально, то вся наша мысль есть фикція [1]). Стало-быть, въ интуиціи Безусловнаго и *черезъ нее* положена категорія реальности или бытія. Что эта категорія полагается именно въ интуиціи Безусловнаго, а не независимо или отдѣльно отъ нея, видно изъ того, что *только въ Безусловномъ можно утверждать бытіе чего бы то ни было*; оно есть необходимое условіе (prius) всѣхъ экзистенціальныхъ сужденій, ибо утверждать какое-либо существованіе можно лишь въ томъ предположеніи, что есть что-то безусловное, въ чемъ положено какъ существующее все то, что существуетъ. Все реальное уже заранѣе, до всякаго опыта отнесено нами ко всеединству, этому a priori всего реальнаго и, стало-быть, всякаго опыта. Въ первоначаль-

[1]) Если бы Безусловное было только „методологическимъ понятіемъ“, а не дѣйствительностью, то все наше знаніе было бы мнимымъ. Ибо, если нѣтъ реальнаго Безусловнаго, то и методъ отнесенія къ безусловному — чистая безсмыслица.

ной интуиціи Безусловнаго оно предположено какъ единство всего, что есть; слѣдовательно, въ этой интуиціи положено a priori чистое понятіе (категорія) бытія.

Но никакое данное бытіе не адекватно нашей интуиціи Безусловнаго: она превышаетъ всякую не только данную, но и представляемую и воображаемую нами дѣйствительность, вслѣдствіе чего наша мысль, какъ предопредѣленная въ своемъ движеніи этой интуиціей, неизбѣжно выходитъ за предѣлы всякой дѣйствительности данной и воображаемой и за этими предѣлами необходимо предполагаетъ безконечный міръ возможностей. Въ безусловномъ, какъ такомъ, слѣдовательно, положена *категорія возможности*, — тоже необходимая форма нашей мысли, — необходимая потому, что безъ этой категоріи мы не могли бы относить *всего* къ безусловному: если бы въ составѣ этого *всего*, относимаго къ Безусловному, было только дѣйствительное и не было бы безпредѣльныхъ возможностей, оно тѣмъ самымъ не было бы всеединымъ и не было бы Безусловнымъ.

Въ интуиціи Безусловнаго обоснованы вообще всѣ тѣ функціи нашей мысли а, стало-быть, и всѣ тѣ категоріи, посредствомъ которыхъ мы мыслимъ не только само Безусловное, но и его *другое*: ибо и другое возможно лишь чрезъ Безусловное и должно быть черезъ него понято. *Оно подзаконно Безусловному*: въ этомъ состоитъ основное апріорное опредѣленіе всего „другого“. Именно въ силу этого апріорнаго убѣжденія въ подзаконности всего, что есть, Безусловному мы задаемся вопросомъ *почему*, который относится ко всему, что намъ является. Мы a priori убѣждены, что рѣшительно все намъ извѣстное и неизвѣстное должно имѣть *свое безусловное почему*, т.-е., иначе говоря, *свое безусловное основаніе*. Такимъ образомъ въ интуиціи Безусловнаго какъ всеединаго, дана *категорія основанія*. То и другое неразрывно связано вмѣстѣ, такъ что внѣ предположенія Безусловнаго, категорія основанія теряетъ всякій смыслъ и даже вовсе перестаетъ быть функціей мысли; а съ другой стороны, разъ есть Безусловное, — тѣмъ самымъ предположена и категорія основанія: ибо все, что есть, должно имѣть свое необходимое основаніе въ Безусловномъ. Категорія основанія необходимо предопредѣляетъ нашу мысль въ контекстѣ закона достаточнаго основанія. Но что такое этотъ законъ, какъ не одинъ изъ необходимыхъ для нашей

мысли способовъ отнесенія всего къ единству Безусловнаго? *Все имѣетъ свое необходимое основаніе!* Развѣ не очевидно, что этотъ законъ представлялъ бы собою чистѣйшую безсмыслицу, — если бы *все* не было связано нѣкоторымъ *единствомъ* и если бы эта связь единства, лежащая въ основѣ всего, не имѣла безусловнаго характера! Или все, что есть, связано въ реальномъ Безусловномъ, и тогда все должно имѣть свое основаніе въ этой связи; или же самый вопросъ объ основаніи неумѣстенъ. Нашъ вопросъ „почему“ есть, такимъ образомъ, краснорѣчивое свидѣтельство о томъ, что составляетъ необходимый prius всякаго „почему“, — *о нашей интуиціи всего въ единствѣ* Безусловнаго: только на почвѣ этой интуиціи зарождается этотъ вопросъ; *только черезъ нее онъ возможенъ.*

Въ зависимости отъ того, спрашиваемъ ли мы объ основаніи бытія или объ основаніи познанія (почему то или другое есть или почему мы это знаемъ), вопросъ „почему“ можетъ имѣть два разныхъ смысла. Но въ обоихъ случаяхъ какъ самый вопросъ, такъ и соотвѣтствующая ему категорія основанія имѣетъ одинъ и тотъ же источникъ или корень, точнѣе говоря, одно и то же условіе значимости. Въ одномъ случаѣ „основаніе“ выражаетъ собою неуклонный законъ бытія (все существующее имѣетъ необходимое основаніе), въ другомъ случаѣ — норму для мысли (мысль должна быть обоснована), при чемъ мысль, соотвѣтствующая нормѣ, признается за знаніе, а мысль, ей несоотвѣтствующая, отбрасывается какъ неосновательная; но всеобщность закона, какъ и всеобщность нормы въ обоихъ случаяхъ выражаетъ лишь различныя стороны одного и того же начала *всеединства въ Безусловномъ.* Въ подзаконности ему всего, что есть, это всеединство нѣкоторымъ образомъ осуществлено; поэтому все существующее *имѣетъ* въ немъ свое необходимое основаніе. Въ нѣкоторомъ другомъ отношеніи и порядкѣ всеединство еще не осуществлено, но *должно быть осуществлено*; оно есть *императивъ* со всеобщимъ и безусловнымъ значеніемъ: въ этомъ смыслѣ мы требуемъ, чтобы мысль была обоснована, т.-е. чтобы она утвердилась въ той всеобщности и безусловности, которая требуется идеаломъ знанія. Иначе говоря, обоснованіе мысли есть *исполненіе всеединства, какъ логической нормы.*

Въ порядкѣ бытія категорія основанія является въ двухъ ви-

дахъ, какъ *основаніе бытія* въ собственномъ смыслѣ и какъ основаніе становленія во времени (причинность). Въ первомъ случаѣ между основаніемъ и обоснованнымъ нѣтъ генетической связи: основаніемъ свойствъ геометрическихъ фигуръ служитъ не что-либо генетически предшествующее, а нѣчто сосуществующее—другія свойства тѣхъ же фигуръ. Во второмъ случаѣ основаніе опредѣляется какъ *причина*, т.-е. какъ то, что необходимо обосновываетъ генезисъ. Но въ обоихъ случаяхъ мы имѣемъ два аспекта одной и той же интуиціи *всеединства*, въ *которомъ все необходимо обосновано—и въ порядкѣ сосуществованія и въ порядкѣ послѣдовательности*. Только черезъ отнесеніе даннаго, начерченнаго мною треугольника ко всеединству я могу утверждать, что свойства его суть свойства треугольника вообще: безъ этого мы не могли бы вывести ни одной геометрической теоремы. А относительно причинности еще Шопенгауеръ основательно замѣтилъ, что она — не извозчикъ, котораго можно отпустить по достиженіи стоянки: она не знаетъ остановки и продолжается въ безконечность, охватывая въ себѣ все, что во времени. Почему? Потому, что все, что есть во времени, связано все той же связью всеединства, въ силу которой ни одинъ моментъ не можетъ существовать самъ по себѣ, *какъ безусловное*, независимое отъ уже бывшаго или будущаго. Какъ законъ временнаго бытія, — Безусловное выражается не въ какомъ-либо отдѣльномъ моментѣ времени, а *въ ихъ всеобщей и необходимой связи*, въ силу которой настоящее обосновано въ прошедшемъ и въ свою очередь обосновываетъ будущее.

Задача моя здѣсь заключается вовсе не въ томъ, чтобы формулировать исчерпывающую таблицу категорій, а въ томъ, чтобы указать общій ихъ принципъ и источникъ, понять категоріи вообще какъ различныя развѣтвленія единаго принципа познанія. Принципъ этотъ заключается въ томъ, что каждый возможный предметъ познанія,—каковъ бы онъ ни былъ, имѣетъ свое a priori въ единомъ необходимомъ предположеніи познанія: ибо всякій предметъ познаваемъ лишь какъ положенный во всеединствѣ и чрезъ всеединство въ Безусловномъ. Указать этотъ общій принципъ, *общее основаніе* категоріальнаго синтеза и зарегистрировать исчерпывающую таблицу категорій, разумѣется, не одно и то же. Но я сомнѣваюсь въ возможности найти такую таблицу, и въ

этомъ заключается опять таки одно изъ характерныхъ отличій развиваемой здѣсь точки зрѣнія отъ точки зрѣнія Канта.

Для Канта основаніе апріоризма заключается въ „своеобразной особенности“ человѣческаго разсудка, т.-е. въ чисто-психологической его чертѣ, которая, въ качествѣ таковой, поддается точному и исчерпывающему описанію. Естественно, что Кантъ пытался изучить эту черту въ томъ ея выраженіи, которое представлялось ему даннымъ,—въ нашихъ сужденіяхъ, для чего онъ позаимствовалъ таблицу сужденій изъ формальной логики и не безъ натяжекъ вывелъ отсюда свою дюжину категорій [1]). Напротивъ, мнѣ кажется, во-первыхъ, что категоріи вообще не могутъ быть пріурочены къ разсматриваемымъ въ формальной логикѣ формамъ сужденій: ибо нѣкоторыя категоріи формально обусловливаютъ *всѣ* виды сужденій (всеобщность въ смыслѣ общезначимости, безусловность и необходимость); другія категоріи, какъ напр. категорія „реальности“ или бытія, не могутъ быть пріурочены ни къ какой опредѣленной формѣ сужденій. Во-вторыхъ, категоріи коренятся вовсе не въ какой-либо неподвижной „особенности“ нашего человѣческаго разсудка, а *въ абсолютномъ синтезѣ*, который, въ соотвѣтствіи съ развитіемъ нашей мысли, по мѣрѣ ея восхожденія изъ одного плана бытія въ другой и изъ ступени въ ступень сознанія, можетъ раскрываться намъ въ новыхъ и новыхъ аспектахъ; а тѣмъ самымъ полагаются новыя и новыя категоріи, которыя, стало-быть, не могутъ быть заранѣе исчерпаны, собраны въ разъ навсегда данный, неподвижный каталогъ. Разъ категоріи суть способы отнесенія даннаго предмета познанія къ Безусловному, то, соотвѣтственно особенностямъ предмета, должны быть примѣняемы и специфическіе способы ихъ отнесенія къ этому неподвижному центру мысли, а, стало-быть, и специфическія категоріи. Мѣняются тутъ, разумѣется, не самыя категоріи, которыя, въ качествѣ апріорныхъ, неизмѣнны; мѣняется наше со-

---

[1]) Натяжка, напр., заключается въ пріуроченіи категоріи реальности къ утвердительнымъ сужденіямъ, такъ какъ логическая форма утвержденія не есть непремѣнно утвержденіе реальности: утверждать можно и несуществованіе и долженствованіе. Также трудно уловить и соотвѣтствіе между категорическими сужденіями и категоріей субстанціи. Наконецъ, причинность не соотвѣтствуетъ типотетическимъ сужденіямъ, т. к. причинность вовсе не есть синонимъ всякаго „если—то“.

знаніе, которому, по мѣрѣ его развитія, открываются новыя, ранѣе для него скрытыя области познанія, а, соотвѣтственно съ этимъ,—и новые *для него* способы отнесенія нашего новаго опыта къ Безусловному, стало быть, новыя *для насъ* категоріи.

Зарегистрировать *всѣ* категоріи было бы возможно лишь въ томъ случаѣ, если бы рѣшительно всѣ категоріи были присущи всѣмъ планамъ сознанія и всѣмъ стадіямъ развитія мысли. Но такихъ категорій сравнительно немного; съ одной стороны, такіе логическіе аспекты Всеединаго какъ единое, все, безусловное, необходимое, всеобщее, — обусловливаютъ собою *всякую* мысль и навязываются ей на всякой ступени ея возвышенія: ибо отъ Всеединаго или Безусловнаго ей никуда уйти нельзя. Съ другой стороны, мы знаемъ категоріи опредѣленныхъ плановъ бытія и сознанія, какъ, напримѣръ, категорія *причинности* или категорія *субстанціи*. Категорія причинности есть именно та разновидность категоріи основанія, которая служитъ только формой временнаго бытія. Въ сверхвременной сферѣ нѣтъ ни возникновенія ни уничтоженія; поэтому основаніе бытія тутъ сосуществуетъ (совѣчно) съ тѣмъ, что оно обосновываетъ и, стало-быть, не можетъ быть названо причиною въ *специфическомъ* значеніи этого слова. Наоборотъ, „субстанція“ означаетъ сверхвременное бытіе; ничто временное не есть субстанція и, стало-быть, въ этомъ понятіи мы имѣемъ также категорію *одного* плана бытія, а не всякаго бытія, какъ такого.

VI. Категоріи и опытъ. Превращеніе воспріятія въ опытъ.

Здѣсь мы можемъ разрѣшить одно затрудненіе, которое для субъективно-антропологическаго пониманія категорій представляется совершенно непреодолимымъ. Съ одной стороны, категоріи суть по самой природѣ своей апріорныя, т.-е. независимыя отъ всякаго опыта понятія. Съ другой стороны, есть категоріи опредѣленнаго плана бытія, опредѣленной сферы знанія и даже опредѣленной науки: есть категоріи чистой математики (количество, число), есть категоріи естествознанія и исторіи (напр., причинность), не приложимыя въ математикѣ. Но если такимъ образомъ есть категоріи, пріуроченныя къ опредѣленнымъ конкретнымъ предметамъ знанія и даже предметамъ опыта, — категоріи, кото-

рыя обладаютъ значимостью лишь въ связи съ этими предметами какъ способы ихъ познанія, то не установляется ли этимъ зависимость категорій отъ опыта? Если, напр., категорія причинности мыслима, какъ форма чего-либо даннаго во времени, то не значитъ ли это, что эта категорія обусловлена нѣкоторой эмпирической данностью? Да и вообще, если категоріи обладаютъ значимостью лишь какъ формы опредѣленнаго содержанія, то не слѣдуетъ ли отсюда, что форма и содержаніе взаимно другъ друга обусловливаютъ? Во что же при этихъ условіяхъ превращается та „независимость отъ опыта“ категорій, въ которой Кантъ видитъ основной признакъ всякой вообще апріорности?

Пока мы стоимъ на субъективно антропологической точкѣ зрѣнія, — затрудненіе это остается безъ всякаго разрѣшенія: ибо субъективно (психологически) наше сознаніе категорій дѣйствительно возбуждается въ насъ опытомъ и можетъ возникать *по поводу* опыта. Но съ изложенной выше точки зрѣнія отношеніе категорій къ опыту представляется совершенно въ иномъ освѣщеніи, а, соотвѣтственно съ этимъ, и самая апріорность ихъ пріобрѣтаетъ прочное обоснованіе. Основаніе ихъ апріорности заключается вовсе не въ томъ, что *въ нашей* человѣческой мысли онѣ положены раньше всякаго нашего опыта, а въ томъ, что онѣ предшествуютъ самой нашей мысли какъ *законъ, положенный ей въ Безусловномъ. Апріорность категорій заключается не въ томъ, что онѣ суть субъективныя условія нашего мышленія* (ибо все, что только „субъективно“, тѣмъ самымъ—не апріорно), а *въ томъ, что онѣ суть объективныя*, т.-е. *абсолютныя условія нашего субъективнаго мышленія.* Онѣ обоснованы въ Абсолютномъ и тѣмъ самымъ независимы отъ всякаго нашего опыта, ибо онѣ необходимо предшествуютъ опыту всѣхъ человѣческихъ существъ, какія имѣютъ родиться. Но, какъ только мы попробуемъ помыслить ихъ отдѣльно отъ этого безусловнаго средоточія всякой мысли, въ которомъ онѣ пріобрѣтаютъ дѣйствительно объективное значеніе, апріорность ихъ разомъ падаетъ: ни всеобщности, ни необходимости, ни независимости отъ человѣческаго опыта у нихъ не остается. Онѣ превращаются въ простую причуду человѣческаго разсудка по поводу случайнаго факта человѣческаго опыта.

Та же путеводная нить приведетъ насъ и къ разрѣшенію другихъ трудностей, встрѣчающихся на каждомъ шагу въ „трансцен-

дентальной аналитикѣ“ Канта. Прежде всего точка зрѣнія Канта не даетъ сколько-нибудь удовлетворительнаго разрѣшенія вопроса о возможности опыта.

Источникомъ всякаго опыта служитъ *восприятіе*, которое по самому существу своему состоитъ *изъ индивидуально-психическихъ переживаній* даннаго, конкретнаго психологическаго субъекта. Въ самомъ опытѣ, однако, этотъ индивидуально-психическій матеріалъ подвергается полному превращенію: ибо онъ утверждается не какъ индивидуальное, а какъ *всеобщее, для всѣхъ обязательное.* Говоря словами Канта, въ опытномъ сужденіи я соединяю мои воспріятія „въ сознаніи вообще“ (Пролег., § 20). Какъ и по какому праву совершается такое превращеніе?

По Канту оно совершается черезъ категоріальный синтезъ: *категорія* превращаетъ индивидуальное воспріятіе въ общезначимый опытъ. Но объясненіе это — совершенно неудовлетворительно, ибо оно оставляетъ безъ всякаго отвѣта основной вопросъ познанія, *вопросъ о правѣ: по какому праву* мы примѣняемъ общезначимыя категоріи къ нашимъ по существу индивидуальнымъ переживаніямъ? Какое право мы имѣемъ требовать, чтобы содержаніе этихъ переживаній признавалось истиннымъ, т.-е. *обязательнымъ для всѣхъ*?

Вопросъ этотъ можетъ быть поясненъ на извѣстномъ кантовскомъ примѣрѣ, приводимомъ въ „Пролегоменахъ“ (§ 20).—„Когда солнце освѣщаетъ камень, то онъ становится теплымъ, — это сужденіе есть простое сужденіе воспріятія и не содержитъ никакой (?) необходимости: какъ бы часто мы это ни воспринимали, можно сказать только, что воспріятія обыкновенно связаны такимъ образомъ. Если же я говорю: солнце *согрѣваетъ* камень, то тутъ уже сверхъ воспріятія привходитъ еще разсудочное понятіе причины, связывающее *необходимо* съ понятіемъ солнца понятіе теплоты, и синтетическое сужденіе становится необходимо всеобщимъ, слѣдовательно объективнымъ изъ воспріятія превращается въ опытъ“.

Превращеніе *моего* воспріятія въ *общезначимый* опытъ здѣсь только констатируется, но не объясняется и не обосновывается. *Я вижу свѣтъ*; но по какому праву это мое свѣтовое ощущеніе превращается моимъ сужденіемъ въ видимое всѣми солнце? *Мнѣ тепло*! Какое право я имѣю превращать это мое субъективное

ощущеніе въ объективное „тепло“, долженствующее всѣми ощущаться? Наконецъ, — связь названныхъ впечатлѣній тепла и свѣта наблюдается мною только *въ моемъ* воспріятіи: какое право я имѣю утверждать эту субъективную связь воспріятія какъ безусловно необходимую, существующую за предѣлами моего воспріятія — *для всѣхъ*?

Основной парадоксъ всякаго сужденія опыта заключается въ томъ, что въ немъ индивидуальное по существу переживаніе (воспріятіе, ощущеніе) утверждается вмѣстѣ съ тѣмъ какъ сверхъиндивидуальное, безусловное, для всѣхъ необходимое. Откуда это право индивида деспотически *всѣмъ* навязывать свои ощущенія какъ *безусловно необходимыя*, истинныя?— Опытное сужденіе отличается отъ сужденія воспріятія именно тѣмъ, что оно совершенно отвлекается отъ „воспринимающаго субъекта“ и отъ всего вообще психологическаго. Что „солнце нагрѣваетъ камень“, — это я утверждаю безотносительно къ какому-либо психическому субъекту сознанія; но въ этомъ-то и состоитъ необъясненный доселѣ парадоксъ опытнаго сужденія: спрашивается, какое право я имѣю отвлекаться здѣсь отъ всего психологическаго и антропологическаго, когда весь матеріалъ моего сужденія по существу психологиченъ и антропологиченъ?

На почвѣ антропологической теоріи познанія изъ этого затрудненія нѣтъ выхода. Ученіе, которое объясняетъ и обосновываетъ все познаніе вообще исключительно *моими* представленіями, очевидно, не въ состояніи обосновать перехода отъ этого „моего“ къ сверхъиндивидуальному (транссубъективному) и безусловному. На почвѣ Кантова ученія переходъ этотъ такъ и долженъ оставаться чудомъ, — фактомъ необъясненнымъ и необъяснимымъ, не подлежащимъ какому-либо обоснованію. Напротивъ, съ точки зрѣнія высказанныхъ здѣсь положеній мы приходимъ къ обоснованію, столь же необходимому, сколь и естественному.

Весь парадоксъ опытнаго сужденія заключается въ томъ, что въ немъ утверждается безусловность, т.-е. общезначимость индивидуально-психическаго переживанія. *Мое воспріятіе тепла и свѣта утверждается какъ содержаніе безусловнаго сознанія!* — Съ вышеизложенной точки зрѣнія этотъ парадоксъ перестаетъ быть парадоксомъ. *Мои воспріятія дѣйствительно даны въ безусловномъ сознаніи*: они дѣйствительно въ немъ положены и осо-

знаны раньше моего появленія на свѣтъ. Въ этомъ и въ этомъ одномъ—основаніе моего права на общезначимое знаніе: въ этомъ—объясненіе и вмѣстѣ обоснованіе законности превращенія воспріятія въ опытъ.

Начало общезначимаго знанія заключается уже въ сужденіяхъ воспріятія. Напрасно думаетъ Кантъ, что сужденія эти не содержатъ въ себѣ „никакой необходимости“ (см. выше стр. 104): тотъ фактъ, что мнѣ въ настоящую минуту свѣтло — безусловно необходимъ и безусловно достовѣренъ, хотя бы даже этотъ „фактъ“ былъ просто моей галлюцинаціей. Безусловно достовѣрнымъ и необходимымъ остается въ этомъ случаѣ тотъ самый фактъ, что *я воспринимаю, я вижу данную галлюцинацію.* И безусловная достовѣрность уже здѣсь выводитъ насъ за предѣлы *только субъективныхъ* переживаній. *Данное мое воспріятіе какъ мое положено въ Безусловномъ*: иначе оно вовсе не существовало бы, — не было бы *дѣйствительнымъ происшествіемъ* даже въ качествѣ моей субъективной галлюцинаціи.

Мое субъективное сознаніе и мое субъективное представленіе предполагается въ Безусловномъ, — въ этомъ, такимъ образомъ, заключается возможность сужденій воспріятія. Въ этомъ же, какъ мы сейчасъ увидимъ, заключается условіе возможности и обоснованіе *опытныхъ сужденій.*

Мои воспріятія положены въ абсолютномъ сознаніи; но абсолютное сознаніе не есть агломератъ отрывочныхъ и безсвязныхъ представленій, а идеальное всеединство или *абсолютный синтезъ, въ которомъ всякое представленіе, какъ и всякое бытіе, положено въ абсолютномъ своемъ отношеніи и въ абсолютномъ своемъ значеніи.* Стало-быть, въ абсолютномъ сознаніи не только даны и не просто даны всѣ мои представленія, какія есть, были и будутъ: они даны въ немъ *во всеединствѣ* или,—что то же, — *въ контекстѣ* абсолютнаго синтеза; т.-е., иначе говоря,—въ абсолютномъ сознаніи мои представленія даны въ томъ ихъ контекстѣ, въ которомъ вся моя субъективная ложь снята какъ ложь; стало-быть, здѣсь каждое мое представленіе въ своей отдѣльности и всѣ въ совокупности—*даны въ своей истинѣ.* Въ этой двоякой увѣренности—оправданіе дерзновенія моего познанія и основаніе моего права—строить изъ матеріала *моихъ* ощущеній объективное зданіе общезначимаго познанія.

Здѣсь возможность превращенія воспріятія въ опытъ получаетъ свое единственно правильное обоснованіе и объясненіе. Однимъ изъ моихъ воспріятій я приписываю значеніе только субъективныхъ явленій моего *я*; другія, напротивъ, суть для меня явленія объективной дѣйствительности во мнѣ. Вотъ это зеленое пятно въ моемъ полѣ зрѣнія есть результатъ утомленія или поврежденія моего зрительнаго органа: „я вижу зеленое“, но это зеленое для меня не есть свойство объективной дтйствительности. Въ другомъ случаѣ, однако, то же самое зрительное впечатлѣніе зеленаго для меня объективируется, отдѣляется отъ меня самого и въ сужденіи — „трава зелена“—я совершенно отвлекаюсь отъ самого себя. Я убѣжденъ, что въ теченіе многихъ вѣковъ, совершенно независимо отъ меня, повторялась эта зелень луга и лѣса и что *мое ощущеніе* зелени есть въ данномъ случаѣ объективное явленіе.

Какъ это возможно? Сужденіе „трава зелена“, очевидно, предполагаетъ, во-первыхъ, безусловную необходимость существованія травы независимо отъ меня, во-вторыхъ — безусловно необходимую связь между этимъ объективно даннымъ существованіемъ и моимъ зрительнымъ ощущеніемъ зеленаго. Всѣ эти предположенія сводятся къ одному — къ предположенію *абсолютнаго синтеза или всеединства*, въ которомъ мои воспріятія даны въ своемъ безусловно необходимомъ отношеніи къ независимой отъ меня дѣйствительности, — такъ что они становятся ея явленіями.

Только въ томъ предположеніи, что мои воспріятія включены въ абсолютный синтезъ — *положены какъ объективно необходимыя въ безусловномъ сознаніи* — я могу связывать эти воспріятія въ познавательныя сужденія и требовать для нихъ *общаго* признанія. Въ сужденіяхъ „тѣла тяжелы“ или „солнце свѣтитъ“ *мои* переживанія, мои ощущенія утверждаются какъ безусловная истина, какъ факты безусловнаго, для всѣхъ обязательнаго сознанія.— Я имѣю право на такія утвержденія лишь въ томъ случаѣ, если безусловное сознаніе воистину есть, если мои ощущенія свѣта и тяжести въ немъ и въ самомъ дѣлѣ положены какъ явленія объективнаго космоса.

Въ этомъ — оправданіе категоріальнаго синтеза нашихъ воспріятій. Мы уже видѣли, что категоріи суть способы отнесенія познаваемаго къ Безусловному. Мы относимъ чувственно воспринимаемый матеріалъ къ Безусловному, мы связываемъ его въ Без-

условномъ потому, что мы увѣрены, что раньше всякой нашей мысли этотъ матеріалъ *въ Безусловномъ уже связанъ*. Раньше, чѣмъ мы сознали и осмыслили наши ощущенія, они уже осмыслены и *осознаны* въ Безусловномъ, т.-е. даны въ его абсолютномъ синтезѣ. Мои субъективныя галлюцинаціи и аберраціи моихъ поврежденныхъ чувствъ такъ и даны и осознаны въ Безусловномъ, какъ *мои* галлюцинаціи; наоборотъ, мои воспріятія объективной дѣйствительности такъ и положены въ Абсолютномъ, какъ объективныя ея явленія. Но все, что положено въ безусловномъ сознаніи,—тѣмъ самымъ имѣетъ *всеобщее значеніе*: отсюда и мое право—примѣнять къ моимъ индивидуальнымъ переживаніямъ общезначимыя категоріи.—*Въ безусловномъ сознаніи индивидуальное дано какъ всеобщее*; отсюда—стремленіе нашего познанія и его обязанность—*мыслить всеобщее въ индивидуальномъ*. Познаніе наше можетъ быть объяснено и обосновано лишь какъ частичное воспроизведеніе абсолютнаго синтеза.

VII. Кантовъ схематизмъ чистыхъ понятій и абсолютный синтезъ, какъ связующее начало въ познаніи.

Слова Канта „мысли безъ содержанія пусты, наглядныя представленія безъ понятій слѣпы“ (II изд., 75) точно отражаютъ предшествующее познанію состояніе нашихъ познавательныхъ способностей: съ одной стороны — *пустыя* категоріи, съ другой стороны — безмысленный хаосъ *слѣпыхъ* представленій, — таково то состояніе духа, которое выражается словомъ *незнаніе*. Какимъ образомъ эти разрозненные элементы могутъ объединиться въ то цѣлое, которое мы называемъ познаніемъ, это — задача, которая на почвѣ кантова ученія должна оставаться навсегда неразрѣшенной. Какія бы операціи мы ни производили надъ такими отрицательными величинами, какъ *пустыя* понятія (категоріи) и *слѣпыя* представленія,—изъ ихъ сочетаній мы не получимъ величины положительной, — *не получимъ знанія*. Мало того, если въ нашей мысли есть *только* эти два элемента, — категоріи и наглядныя представленія—и *никакого третьяго начала*, связующаго и объединяющаго то и другое, — то никакое сочетаніе ихъ не представляется возможнымъ: категоріи такъ и должны оставаться „пустыми“, а наглядныя представленія, — „слѣпыми“.

Пропасть между мыслью и чувственностью ничѣмъ не можетъ быть заполнена.

Кантъ чувствовалъ затрудненіе и сдѣлалъ попытку преодолѣть его въ своей знаменитой главѣ „О схематизмѣ чистыхъ разсудочныхъ понятій“; но именно въ этой попыткѣ и обнаруживается ярче, чѣмъ гдѣ-либо, роковой недостатокъ всей его точки зрѣнія.

Трудность, отмѣченная Кантомъ, заключается въ слѣдующемъ: съ одной стороны—понятіе, подъ которое подводится любой предметъ, должно быть однородно съ представленіемъ этого предмета (напр., тарелка не могла бы быть подведена подъ понятіе круглаго тѣла, если бы эмпирическое представленіе тарелки не было въ какомъ-либо отношеніи однородно съ чистымъ геометрическимъ понятіемъ круга). — Съ другой стороны „чистыя понятія разсудка совершенно неоднородны съ эмпирическими (и вообще чувственными) наглядными представленіями и никогда не могутъ быть найдены ни въ одномъ наглядномъ представленіи. Отсюда возникаетъ вопросъ, какъ возможно подведеніе наглядныхъ представленій подъ чистыя понятія, т.-е. примѣненіе категорій къ явленіямъ, такъ какъ никто вѣдь не станетъ утверждать, будто категоріи,—напр., категорія причинности,—могутъ быть также наглядно представляемы посредствомъ чувствъ и содержатся въ явленіи“? (II изд., 176—177). Кантъ чувствуетъ, что для объединенія категорій и чувственнаго воззрѣнія требуется объединяющее начало, отличное отъ обоихъ противоположныхъ элементовъ человѣческаго познанія. „Въ изслѣдуемомъ нами случаѣ“, по его мнѣнію, „очевидно, должно существовать нѣчто третье, однородное въ одномъ отношеніи съ категоріями, а въ другомъ—съ явленіями, и обусловливающее возможность примѣненія категорій къ явленіямъ. Это посредствующее представленіе должно быть чистымъ (не заключающимъ въ себѣ ничего эмпирическаго) и тѣмъ не менѣе съ одной стороны интеллектуальнымъ, а съ другой — чувственнымъ“ (177).

Задача поставлена вѣрно: теорія познанія должна найти такое центральное представленіе, въ которомъ категоріи и чувственныя представленія составляютъ одно неразрывное, органически единое цѣлое. Если такого связующаго начала нѣтъ, то весь категоріальный синтезъ, а вмѣстѣ съ нимъ и всякое вообще наше познаніе — не болѣе, какъ иллюзія. Но, какъ бы оно ни

было необходимо, поиски Канта оканчиваются полной неудачей; и это — по той простой причинѣ, что на той антропологической точкѣ зрѣнія, на которой онъ стоитъ, объединяющее начало не можетъ быть найдено. Все, что я сознаю, есть или мое наглядное представленіе, или мое понятіе: пока я не выхожу изъ этой плоскости «моего» — tertium non datur — цѣльность моего расколовшагося на-двое сознаніе не можетъ быть возстановлена никакими усиліями моей мысли.

Въ роли объединяющаго начала у Канта является „трансцендентальная схема". Но, присмотрѣвшись къ ней внимательно, мы тотчасъ убѣждаемся въ призрачности объединенія: при малѣйшемъ прикосновеніи анализа „схема" немедленно превращается или въ „пустое понятіе", или въ „слѣпое представленіе"; и мостъ, перекинутый съ одного берега на другой, оказывается бумажнымъ.

Посредствующимъ началомъ между чувственностью и разсудкомъ, по Канту, служитъ время. Съ одной стороны, въ качествѣ чистаго и апріорнаго воззрѣнія, оно однородно понятіямъ разсудка; съ другой стороны „трансцендентальное опредѣленіе времени однородно съ явленіемъ, поскольку время содержится во всякомъ эмпирическомъ представленіи многообразія" (II изд., 178). Будучи, такимъ образомъ, однородно и категоріямъ, и явленіямъ, время объединяетъ тѣ и другія: оно облекаетъ понятія разсудка въ *наглядныя схемы*, что и дѣлаетъ возможнымъ примѣненіе ихъ въ опытѣ.

Въ дѣйствительности, однако, „схемы", извлекаемыя Кантомъ изъ представленія времени, нисколько не приближаютъ категорій къ явленіямъ и не объясняютъ ихъ примѣненія къ послѣднимъ. По Канту, „чистая схема величины, какъ понятія разсудка, есть число, т. е. представленіе, объединяющее въ себѣ послѣдовательное присоединеніе единицы къ единицѣ (однороднаго)" (II изд.. 182). На самомъ дѣлѣ число вовсе не предполагаетъ времени, вовсе не требуетъ совершающагося во времени перехода отъ единицы къ единицѣ, т. е. счисленія. Нетрудно представить себѣ умъ, который разомъ интуитивно схватываетъ множество въ единствѣ, т.-е. представляетъ какой угодно величины числа безъ всякаго перехода (счета) во времени; стало-быть, наглядное представленіе времени для числа вовсе не существенно. Самое же число, какъ понятіе, ничуть не менѣе отвлеченно и ничуть не болѣе однородно

съ чувственнымъ представленіемъ, чѣмъ понятіе „величины“, для котораго оно должно служить схемой; подставляя на мѣсто величины „число вообще“, мы все еще остаемся въ предѣлахъ категорій и не получаемъ никакого „посредства“ между ними и явленіями.

Такъ же точно ничего не даютъ и другія кантовскія схемы: такъ переходъ во времени „отъ ощущенія, имѣющаго извѣстную степень, вплоть до исчезновенія его“,— вопреки Канту, не даетъ схемы „реальности“; интенсивность ощущенія становится схемой реальности лишь постольку, поскольку самое ощущеніе уже подведено подъ категорію реальности; стало-быть, схема въ данномъ случаѣ служитъ не посредствомъ, а *результатомъ* подведенія явленія подъ категорію. Схемой субстанціи Кантъ считаетъ „устойчивость реальнаго во времени“; но здѣсь мы имѣемъ вовсе не схему, — а либо иное словесное выраженіе той же категоріи субстанціи, либо наглядное представленіе, по существу чуждое этой категоріи. Если подъ „устойчивостью реальнаго во времени“ разумѣть просто-напросто *сверхвременное бытіе*, то эти слова суть лишь точное выраженіе понятія субстанціи и больше ничего. Если же подъ „устойчивымъ во времени“ разумѣть просто длящееся явленіе, т.-е. явленіе, обладающее *относительной продолжительностью*, то между такимъ явленіемъ и субстанціей вовсе нѣтъ той однородности, которая, по Канту, должна существовать между схемой и понятіемъ. Еще бо́льшая натяжка заключается въ утвержденіи, что схемою причинности служитъ „послѣдовательность многообразія, поскольку она подчинена правилу“. Одно изъ двухъ: или мы имѣемъ тутъ такую послѣдовательность гдѣ послѣдующее обосновано въ предыдущемъ, т.-е. пересказъ въ другихъ выраженіяхъ того же понятія причинности или же мы имѣемъ просто однообразную послѣдовательность, — напримѣръ, однообразное чередованіе дня и ночи; но такая послѣдовательность, хотя и „подчиненная правилу“, съ понятіемъ причинности не имѣетъ ничего общаго. Въ обоихъ случаяхъ мы не имѣемъ именно того, чего ищетъ Кантъ, — *схемы*, посредствующей между понятіемъ и явленіемъ. Такія же натяжки есть и во всѣхъ прочихъ „схемахъ“ Канта; онѣ легко могутъ быть обнаружены всякимъ философски-образованнымъ читателемъ, а потому едва ли здѣсь есть надобность далѣе на нихъ останавливаться.

Для нашей цѣли достаточно выяснить общую и основную причину этой неудачи. Какъ сказано, она заключается въ антропологизмѣ кантова ученія о познаніи. Мысль эта требуетъ поясненія.

Третьимъ объединяющимъ началомъ между мыслью и чувственностью можетъ быть только такой актъ сознанія, въ которомъ самая противоположность мысленнаго и чувственнаго снята, такъ что все чувственное въ этомъ актѣ обладаетъ всеобщностью мысли, а мысленное непосредственно воплощается въ полнотѣ конкретнаго многообразія чувственнаго. Въ этомъ актѣ сознанія чувственность адекватна мысли и мысль объемлетъ полноту конкретнаго многообразія чувственнаго. Здѣсь нѣтъ ни отвлеченной мысли, ни безмысленной данности, а *есть конкретная интуиція*, которая непосредственно схватываетъ, *видитъ* единое во многомъ. Тутъ чувственность насквозь пронизывается мыслью, а мысль становится конкретнымъ видѣніемъ. Только въ такой конкретной интуиціи снимается противоположность слѣпого представленія и пустой мысли. Только въ ней, стало-быть, можно найти разрѣшеніе поставленнаго Кантомъ вопроса о *третьемъ началѣ*, связующемъ категоріи и чувственность, а, стало-быть, и *о правомѣрности примѣненія категорій* въ человѣческомъ познаніи.

Остановиться на такомъ рѣшеніи, однако, для Канта было невозможнымъ именно вслѣдствіе антропологическаго по существу характера его ученія. Онъ знаетъ только антропологически ограниченную чувственность и антропологически ограниченную мысль, *отвлеченно частное* и *отвлеченно всеобщее*. Поэтому понятіе универсальной, *всеединой чувственности* остается ему столь же чуждымъ, какъ понятіе *всеединой мысли*; при этихъ условіяхъ чувственность и мысль должны оставаться непримиримой противоположностью, которая ничѣмъ не можетъ быть опосредствована или снята. Точка ихъ объединенія не можетъ быть найдена, а потому не можетъ быть обосновано и познаніе. Чтобы найти то третье связующее начало, котораго искалъ Кантъ, нуженъ тотъ самый transcensus, возможность котораго онъ отвергалъ, выходъ нашего сознанія къ Всеединому или Безусловному: въ немъ, — и только въ немъ, — мы найдемъ искомое единство мысленнаго и чувственнаго, т.-е. то самое, что составляетъ необходимое основаніе и предположеніе всякаго реальнаго познанія.

Въ самомъ дѣлѣ, подводя въ познавательныхъ сужденіяхъ подъ категоріи чувственный матеріалъ, мы предполагаемъ, что то и другое — *и мысль и чувство — едино въ истинѣ*, т.-е. что противоположность мысленнаго и чувственнаго въ истинѣ снята, такъ что тамъ мысль является имманентнымъ опредѣленіемъ чувственнаго, а чувственное — подлиннымъ содержаніемъ и выраженіемъ мысли. Иначе говоря, истина предполагается нашимъ познаваніемъ какъ абсолютный синтезъ, въ которомъ раньше всякой нашей мысли все мысленное и чувственное связано съ безусловной необходимостью. Интуиція абсолютнаго синтеза, предшествующаго всякому нашему познанію, и есть то третье. связующее начало, которое обусловливаетъ (т.-е. оправдываетъ) возможность приложенія нашихъ категорій къ даннымъ чувственнаго воспріятія. Мы можемъ связывать мыслью чувственный матеріалъ въ объективно значимое цѣлое познаніе лишь въ томъ предположеніи, что этотъ матеріалъ уже связанъ мыслью въ Безусловномъ. Задача познанія — лишь въ воспроизведеніи этой связи: если ея нѣтъ въ Безусловномъ, если она не положена во всеединомъ сознаніи, то намъ нечего познавать, и все наше мышленіе — лишь праздное занятіе.

Тутъ, однако, мнѣ могутъ сдѣлать возраженіе, которое какъ будто ниспровергаетъ все изложенное выше построеніе. Пусть абсолютный синтезъ мысленнаго и чувственнаго данъ въ абсолютномъ, всеединомъ сознаніи: этимъ еще не обоснована возможность *моего*, человѣческаго познанія. *Мое* познаніе было бы обосновано лишь въ томъ случаѣ, если бы было показано, что безусловное сознаніе можетъ стать моимъ. Стало-быть, для разрѣшенія этой задачи недостаточно простого указанія на то, что *абсолютный синтезъ есть въ истинѣ*; нужно еще установить возможную причастность моего сознанія этому синтезу: нужно показать, что *безусловное сознаніе можетъ быть моимъ*, ибо только при этомъ условіи истина можетъ быть моею.

Вопросъ, разумѣется, вполнѣ законенъ: но внимательный читатель найдетъ на него отвѣтъ въ предшествующемъ изложеніи. Мы видѣли, что человѣческое сознаніе не есть замкнутая сфера по отношенію къ сознанію безусловному: первое есть лишь, поскольку оно положено въ послѣднемъ, лишь поскольку *оно осознано въ безусловномъ*. Но поэтому самому и безусловное сознаніе

не есть абсолютно-непроницаемая сфера для нашего, человѣческаго. *Оно есть въ нашемъ сознаніи*, ибо оно предполагается имъ: мы можемъ найти его *въ нашихъ* представленіяхъ какъ имманентный имъ законъ и синтезъ; и всякое наше углубленіе въ самихъ себя неизбѣжно приводитъ къ нему. Не даромъ самопознаніе еще древними философами было понято какъ путь къ абсолютному сознанію. Рефлексія надъ собственнымъ сознаніемъ неизбѣжно приводитъ насъ къ увѣренности, что наше человѣческое сознаніе положено въ Безусловномъ и въ немъ отъ вѣка осознано, и что постольку, сознавая самихъ себя, мы найдемъ въ собственномъ сознаніи нѣкоторое откровеніе сознанія Безусловнаго, нѣкоторую долю его содержанія. Увѣренность, что мое я, какъ сознающее, положено въ безусловномъ сознаніи, рождаетъ во мнѣ увѣренность, что и безусловное сознаніе можетъ стать моимъ, т.-е. можетъ наполнить мое сознаніе. Истина можетъ стать моею лишь въ томъ предположеніи и при томъ условіи, что *мое* я положено и осознано въ истинѣ. И та и другая увѣренность, какъ мы видѣли, дана въ трансцендентальной апперцепціи, какъ она была охарактеризована выше,—въ томъ первичномъ тройственномъ актѣ, въ которомъ предполагается Безусловное, и мое я съ одной стороны противополагается ему, а съ другой стороны утверждается въ немъ и связывается съ нимъ.

Въ этомъ тройственномъ актѣ заключается основаніе и объясненіе нашего познанія, а вмѣстѣ съ тѣмъ—ключъ къ разрѣшенію нѣкоторыхъ кажущихся противорѣчій. Изъ этихъ антиномій познанія, съ которыми мы будемъ еще сталкиваться въ дальнѣйшемъ, я отмѣчу здѣсь самую основную. Въ предшествующемъ изложеніи неоднократно указывалось, что задача познанія можетъ быть разрѣшена лишь черезъ transcensus, т.-е. черезъ выходъ нашего человѣческаго сознанія къ сознанію безусловному. Но, какъ было только-что здѣсь выяснено, условіе возможности познанія заключается именно въ томъ, что безусловное сознаніе имманентно нашему, такъ что мы можемъ найти его, оставаясь въ предѣлахъ нашего сознанія, путемъ самоуглубленія.

Я настаиваю на томъ, что и то и другое положеніе одинаково вѣрно: мы имѣемъ здѣсь не случайное противорѣчіе какого-либо философскаго построенія, а необходимую *антиномію* познанія, которая можетъ и должна найти себѣ разрѣшеніе.

Нетрудно убѣдиться, что мы имѣемъ здѣсь лишь гносеологическій аспектъ той антиноміи Абсолютнаго и его другого, которая уже была отмѣчена въ предшествующемъ изложеніи. Съ одной стороны Абсолютное трансцендентно своему другому, съ другой стороны оно ему имманентно. Мы видѣли, что антиномія эта разрѣшается различеніемъ различныхъ плановъ бытія и сознанія въ Абсолютномъ. Такъ же разрѣшается и отмѣченная здѣсь антиномія познанія.

Безусловное сознаніе частью имманентно нашему, поскольку въ немъ есть открытая для насъ сфера; и постольку мы можемъ найти его въ самихъ себѣ, путемъ самоуглубленія, безъ всякаго transcensus'a. Частью, напротивъ, оно трансцендентно намъ; и постольку для овладѣнія имъ намъ нуженъ transcensus, т-е. выходъ за ту плоскость сознанія, въ которой пребываетъ наша мысль, *переходъ изъ плана въ планъ сознанія*. Но всякимъ такимъ переходомъ область имманентнаго намъ тѣмъ самымъ расширяется. То, что было раньше трансцендентнымъ сознанію, на болѣе высокой ступени познанія становится имманентнымъ ему.

Отсюда видно, что между предположеніемъ трансцендентности безусловнаго сознанія нашему и предположеніемъ его имманентности—нѣтъ непримиримаго противорѣчія. Есть только необходимая, хотя и разрѣшимая антиномія. Ея разрѣшеніе будетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и разрѣшеніемъ вопроса о возможности познанія.

VIII. Подчиненное значеніе категорій и ихъ оправданіе.

Въ заключеніи настоящей главы остается отмѣтить, что высказанное здѣсь пониманіе категорій съ одной стороны кореннымъ образомъ противорѣчитъ правовѣрному кантіанству, а съ другой стороны признаетъ великую истину открытія Канта и пытается обосновать ее: постольку она столь же кореннымъ образомъ расходится съ враждебнымъ Канту алогизмомъ нашихъ дней.

Основное отличіе излагаемаго здѣсь воззрѣнія отъ кантовскаго въ общемъ сводится къ слѣдующему.—Для Канта категоріи суть первоначальныя, *абсолютныя условія* человѣческаго познанія, которыя ничѣмъ другимъ обусловлены и обоснованы быть не могутъ. Мы судимъ обо всемъ въ формѣ категорій просто потому,

что мы такъ судимъ,—просто потому, что такова своеобразная особенность нашего разсудка.

Напротивъ, настоящее изслѣдованіе выяснило, что категоріи, при всей ихъ необходимости для насъ, вовсе не суть *первоначальныя* условія нашей мысли. Есть другое, высшее начало *надъ категоріями*, которое первѣе ихъ и составляетъ общее ихъ *prius*, ихъ условіе и основаніе въ нашей мысли. *Интуиція Безусловнаго какъ Всеединаго,*—вотъ подлинное a priori нашей мысли; и всѣ наши категоріи въ ней такъ или иначе обоснованы,—всѣ они суть лишь способы отнесенія мыслимаго содержанія къ этой интуиціи, которая предшествуетъ въ нашемъ умѣ всякому категоріальному мышленію. Категоріи суть формы нашихъ сужденій; но раньше, чѣмъ судить о какомъ-либо предметѣ, я уже вижу его во всеединствѣ. Сужденію всегда предшествуетъ конкретная интуиція, которая затѣмъ облекается мыслью въ форму понятія; категоріи суть не что иное какъ различныя формальныя выраженія интуиціи всеединства въ нашемъ рефлектирующемъ умѣ, различные способы высказыванія этой интуиціи въ терминахъ отвлеченной мысли.

Въ этомъ заключается оправданіе категоріальнаго мышленія и вмѣстѣ съ тѣмъ—опроверженіе моднаго въ наши дни ученія алогизма, будто источникъ всѣхъ категорій есть грѣхъ [1]) и будто категоріи соотвѣтственно съ этимъ суть болѣзнь, отъ которой возможно и даже должно исцѣлиться. „Болѣзнь“ или, точнѣе говоря, несовершенство нашей мысли — заключается вовсе не въ существованіи категорій, а въ томъ что въ нашемъ умѣ онѣ отвлеченны и пусты, — не наполнены конкретнымъ содержаніемъ. Абсолютное всеединство не только не есть отрицаніе категорій, но какъразъ наоборотъ,—ихъ обоснованіе и утвержденіе. Если категоріи — болѣзнь и грѣхъ нашей мысли, то ложью должно быть признано само Абсолютное, ибо въ такомъ случаѣ нѣтъ ни безусловнаго, ни единаго, ни всего, ни необходимаго. Идея Абсолютнаго тѣмъ самымъ неизбѣжно утрачиваетъ всякую форму, а, стало-быть, и все свое содержаніе, ибо нѣтъ всеединаго содержанія внѣ всеединой формы. Содержаніе можетъ отдѣляться (отвле-

[1]) См., напр., Н. А. Бердяевъ. „Философія свободы“, 119 (Москва, 1911, изд. книгоиздательства „Путь“).

каться) отъ формы лишь въ нашемъ *отвлеченномъ* мышленіи. И современный алогизмъ въ его безформенности есть типическій образецъ именно *отвлеченной, не конкретной* мысли, — мысли, безсильной подняться надъ отвлеченіемъ. Такая мысль сама себя убиваетъ: кто утверждаетъ, подобно Н. А. Бердяеву, что въ Абсолютномъ не дѣйствительны никакіе логическіе законы, ни законъ тожества, ни законъ противорѣчія, тотъ долженъ окончательно отречься отъ самой идеи Абсолютнаго, ибо въ такомъ случаѣ самыя противорѣчивыя высказыванія о немъ одинаково вѣрны: и то, что оно есть, и то, что оно не есть, и то, что оно вѣчно пребываетъ, и то, что оно можетъ уничтожиться, и то, что оно все собою обусловливаетъ, и то, что существующее имъ вовсе не обусловлено. Какъ только мы утверждаемъ, что *абсолютное есть*, — тѣмъ самымъ намъ необходимо навязывается цѣлая система категорій, и навязывается она не какъ болѣзнь, а какъ здоровье. — какъ разумная необходимость — относить все, что есть, къ безусловно Сущему. Примѣненіе категорій къ конкретному содержанію не только не есть грѣхъ, но, какъ-разъ наоборотъ, оно выражаетъ собою дѣятельную борьбу мысли противъ грѣха, — тотъ ея актъ, въ которомъ она стремится преодолѣть свое отчужденіе отъ всеединства и утвердиться въ немъ. Грѣхъ мысли выражается именно въ этомъ ея отчужденіи, въ томъ ея состояніи внутренняго распада, когда съ одной стороны категоріи не наполнены содержаніемъ и, стало-быть, отвлеченны, а съ другой стороны чувственныя данныя не охвачены мыслью, не осмыслены въ ней. Но идеалъ познанія какъ разъ именно и заключается въ преодолѣніи этого раздвоенія, *въ осуществленіи всеединства въ мысли*. Во всеединствѣ, такимъ образомъ, упраздняются не самыя котегоріи, а только ихъ пустота и отвлеченность. Ибо здѣсь присущая нашей мысли *форма безусловности* наполняется соотвѣтствующимъ ей безусловнымъ содержаніемъ.

ГЛАВА IV.

Сущее и явленіе.

I. Противорѣчія въ понятіи вещи въ себѣ.

Ученіе Канта объ условіяхъ познанія составляетъ неразрывное цѣлое съ его же ученіемъ о границахъ познанія: съ точки зрѣнія „Критики чистаго разума“ вмѣстѣ съ антропологическими *условіями* познанія даны и его антропологическія *границы*. Поэтому оба ученія должны быть обсуждаемы и оцѣниваемы вмѣстѣ.

Познаніе по Канту обусловлено a priori формами чувственнаго воззрѣнія и формами мысли, интуиціями пространства и времени, и категоріями разсудка. Вытекающее отсюда ограниченіе познанія заключается въ томъ, что эти формы нашего представленія и мысли приложимы только въ предѣлахъ нашихъ представленій. Мы не можемъ знать вещей, какъ онѣ существуютъ сами въ себѣ независимо отъ нашихъ представленій: въ область, доступную нашему познанію, входятъ *только явленія*, т.-е. вещи, какъ *мы* ихъ представляемъ; напротивъ, вещи въ себѣ нашему познанію безусловно недоступны.

Такимъ образомъ различеніе *вещей въ себѣ* или *ноуменовъ* и *явленій* или *феноменовъ* имѣетъ для теоріи познанія Канта первостепенное, *основоположное* значеніе. Между тѣмъ, какъ уже это давно выяснено философской критикой, въ основѣ этого ученія о двухъ противоположныхъ областяхъ бытія лежитъ глубокое, непримиримое противорѣчіе. Изъ противорѣчивыхъ утвержденій слагается поэтому все, что Кантъ учитъ о границахъ человѣческаго познанія.

Объясненіе этихъ противорѣчій имѣетъ первостепенное значеніе не только для оцѣнки „Критики чистаго разума“, но и для вся-

кой теоріи познанія вообще. Поэтому мы должны остановить на нихъ наше вниманіе.

Противорѣчіе, какъ это неоднократно было указано критиками Канта, лежитъ въ самой его исходной точкѣ. Съ одной стороны для него вещь въ себѣ *безусловно непознаваема*, и именно въ этомъ онъ видитъ основную границу человѣческаго познанія; съ другой стороны, всматриваясь въ эту границу, мы убѣждаемся, что она проводится Кантомъ на почвѣ опредѣленнаго метафизическаго ученія, которое во всякомъ случаѣ предполагаетъ *существованіе* вещи въ себѣ и ея коренное отличіе отъ явленія, а, стало-быть, вынуждено, вопреки запретамъ „Критики чистаго разума", кое-что знать о ней.

Уже самое ученіе Канта о непознаваемости „вещи въ себѣ" предполагаетъ ея реальность. Если бы вещь въ себѣ была только моимъ вымысломъ, моей фантазіей, она была бы вполнѣ познаваема. По вѣрному замѣчанію Куно Фишера, „если бы вещи въ себѣ не было присуще свойство подлинно дѣйствительнаго или реальнаго, какъ основы всѣхъ представляемыхъ и являющихся вещей, то ученіе о непознаваемости было бы лишено всякаго смысла; оно было бы не только незначительнымъ, но и нелѣпымъ. Какъ можетъ что-то въ сущности вовсе не существующее, а только мыслимое быть утверждаемо въ серьезъ, какъ непознаваемое?" [1])

Съ одной стороны теорія познанія Канта принципіально отрицаетъ возможность какой бы то ни было онтологіи; съ другой стороны, сама того не замѣчая, она основывается на онтологическомъ по существу ученіи о противоположности между вещью въ себѣ и явленіемъ. Что за предѣлами моихъ представленій дѣйствительно существуетъ нѣкоторая вещь въ себѣ, для меня непознаваемая,— въ этомъ состоитъ одно изъ основныхъ предположеній „Критики чистаго разума".

Не слѣдуетъ ли понимать непознаваемость этой „вещи" въ томъ ограниченномъ, условномъ смыслѣ слова, что я знаю только объ ея существованіи, но не знаю ея свойствъ? Нетрудно убѣдиться, что даже и въ этомъ смыслѣ основной принципъ „Критики чистаго разума" въ ней не выдержанъ: ея запреты нарушаются у Канта не одними только экзистенціальными сужденіями. Кромѣ

---

[1]) Kuno Fischer. „Gesch. d. neueren Philosophie". V B., 2 Aufl., 90.

существованія „вещи въ себѣ“ Кантъ вынужденъ знать о ней еще и многое другое, ибо, какъ уже было отмѣчено критикою, теоретико-познавательная пропасть между вещью въ себѣ и явленіемъ у него вообще смѣшивается съ метафизическою [1]).

Во-первыхъ, мы находимъ въ „Критикѣ чистаго разума“ весьма опредѣленное *отрицательное* знаніе о вещи въ себѣ. Она безусловно *несхожа* съ явленіями: ибо между міромъ, какъ мы его представляемъ, и міромъ, какъ онъ есть на самомъ дѣлѣ, нѣтъ ничего общаго. Въ „Критикѣ чистаго разума“ постоянно встрѣчаются рядомъ два противоположныхъ утвержденія: съ одной стороны, „каковы предметы въ себѣ, этого мы никогда не узнали бы даже и съ помощью самаго яснаго знанія явленій ихъ, которое единственно доступно намъ“ (60); съ другой стороны, однако, по Канту, мы точно знаемъ, что „вещи, представляемыя нами, не таковы сами по себѣ, какъ мы ихъ представляемъ“ (59). Мало того, Канту хорошо извѣстно и то, въ чемъ заключается *отрицательное* отличіе ноуменовъ отъ феноменовъ. Онъ знаетъ, что вещь въ себѣ — непротяженное и сверхвременное нѣчто (I изд., 358), что пространство и время вообще *только субъективны*, что они не существуютъ „внѣ нашей души“ (II изд., 520). Соотвѣтственно съ этимъ онъ полагаетъ, что „если бы мы уничтожили нашъ субъектъ или только субъективныя свойства нашихъ чувствъ вообще, то всѣ свойства объектовъ и всѣ отношенія ихъ въ пространствѣ и времени, а также само пространство и время исчезли бы“ (II изд., 59). Эта точка зрѣнія опредѣленно выражается не только въ первомъ, но и во второмъ изданіи „Критики“. Въ обоихъ изданіяхъ Кантъ категорически заявляетъ: „мы достаточно доказали въ трансцендентальной эстетикѣ, что все, что совершается въ пространствѣ и времени, стало-быть, всѣ предметы нашего возможнаго опыта суть не что иное, какъ явленія, т.-е. только представленія, которыя, такъ, какъ они представляются нами, какъ протяженныя существа или ряды измѣненій, не имѣютъ существованія сами по себѣ внѣ нашей мысли. Это ученіе я называю трансцендентальнымъ идеализмомъ“ (519). Такимъ образомъ, *въ обоихъ* изданіяхъ „Критики“ ученіе объ *исключительной* субъективности пространства

[1]) I. Volkelt, „Immanuel Kant's Erkenntnisstheorie“. 44—45 (Leipzig, Verlag v. Leopold Voss, 1879).

и времени, а, стало-быть, категорическое утвержденіе, что пространства и времени *нѣтъ въ вещи* въ себѣ, — признается существеннымъ признакомъ основной точки зрѣнія Канта—его трансцендентальнаго идеализма. Также и ученіе о неприложимости категорій къ вещамъ въ себѣ у Канта пріобрѣтаетъ оттѣнокъ метафизическаго знанія о вещи въ себѣ, о ея *внѣкатегоріальномъ* бытіи. Для него категоріи суть „не что иное, какъ формы мысли, содержащія въ себѣ логическую способность объединять a priori въ одно сознаніе многообразіе, данное въ наглядномъ представленіи, и потому, если отнять отъ нихъ единственно возможный для насъ способъ нагляднаго представленія, онѣ могутъ имѣть еще меньше значенія, чѣмъ чистыя чувственныя формы, посредствомъ которыхъ, по крайней мѣрѣ, дается объектъ, между тѣмъ какъ свойственный нашему разсудку способъ соединенія многообразія не имѣетъ никакого значенія, если къ нему не присоединяется то наглядное представленіе, безъ котораго многообразіе не можетъ быть дано намъ“ (306). Ученіе о внѣкатегоріальномъ *бытіи* вещей въ себѣ выражено здѣсь и въ другихъ мѣстахъ „Критики“ какъ-будто менѣе ясно, чѣмъ ученіе о ихъ существованіи внѣ пространства и времени; но оно составляетъ прямой и необходимый выводъ изъ мысли Канта. Въ самомъ дѣлѣ, если категоріи — *только наши* способъ мысли о нашихъ представленіяхъ въ пространствѣ и времени, при чемъ пространства и времени въ вещахъ себѣ нѣтъ, — то очевидно, что вещи въ себѣ какъ внѣпространственныя, внѣвременныя и чуждыя нашимъ представленіямъ вообще, тѣмъ самымъ и *внѣкатегоріальны*. Соотвѣтственно съ этимъ Кантъ прямо говоритъ въ Пролегоменахъ (§ 30), что категоріи—только наши субъективные способы складыванія явленій, „чтобы можно было ихъ читать какъ опытъ“; основоположенія, происходящія изъ отношенія этихъ понятій къ чувственному міру, — за предѣлами опыта суть лишь „произвольныя комбинаціи безъ объективной реальности“ [1]).

Къ отрицательному знанію о вещи въ себѣ присоединяется въ „Критикѣ чистаго разума“ еще и положительное, при чемъ между ея положительными и отрицательными опредѣленіями опять-таки существуетъ очевидное противорѣчіе: съ одной стороны, какъ мы видѣли, Кантъ рѣшительно отрицаетъ возможность примѣненія ка-

[1]) Ср. Volkelt, цит. соч., 47—48.

тегорій къ вещамъ въ себѣ; съ другой стороны все то знаніе о нихъ, которое контрабандой проникаетъ въ „Критику чистаго разума“, добывается именно путемъ примѣненія къ нимъ категорій.

Чаще всего вещь въ себѣ опредѣляется въ „Критикѣ“, какъ нѣкоторая *неизвѣстная намъ реальность*, X, лежащая въ основѣ явленій: при этомъ Кантъ не замѣчаетъ, что инкогнито этой реальности нарушается не однимъ примѣненіемъ къ ней категоріи „реальности“, но также и тѣмъ, что *данное явленіе есть ея явленіе*. „Вещь въ себѣ“ и „явленіе“ у Канта—понятія соотносительныя, ибо онъ не въ состояніи мыслить явленіе безъ того, что является; для него оно непремѣнно есть явленіе чего-либо въ себѣ сущаго; поэтому неудивительно, что противорѣчивыя утвержденія о вещи въ себѣ въ „Критикѣ“ содержатся иногда въ предѣлахъ одного и того же сужденія: Кантъ говоритъ о ней какъ объ *являющемся неизвѣстномъ*, не замѣчая при этомъ явнаго contradictio in adjecto.

Такъ, напр., онъ сообщаетъ, что „наглядное представленіе тѣла не содержитъ въ себѣ ничего, что могло бы принадлежать предметамъ самимъ по себѣ; оно выражаетъ только явленіе чего-то и способъ дѣйствія чего-то на насъ; эта воспріимчивость нашей способности познанія называется чувственностью и отличается какъ небо отъ земли отъ знанія предметовъ самихъ по себѣ, хотя бы мы разсмотрѣли явленія до послѣдней глубины ихъ“ (61). Кантъ совершенно не замѣчаетъ здѣсь, что знать „явленіе чего-то“ и опредѣленное дѣйствіе этого „чего-то“ на человѣческую чувственность—значитъ знать объ этомъ „что-то“ чрезвычайно много, даже безпредѣльно много, ибо познаніе явленій можетъ безпредѣльно расширяться; но, какъ бы оно ни расширялось, оно всегда такъ или иначе относится къ тому, что является.

Мы имѣемъ здѣсь дѣло не съ какой-либо случайной обмолвкой „Критики чистаго разума“: пониманіе вещи въ себѣ, какъ неизвѣстнаго, которое является, для нея весьма существенно и характерно. Поэтому количество цитатъ, иллюстрирующихъ указанное противорѣчіе, могло бы быть значительно умножено. Здѣсь будетъ достаточно привести нѣсколько яркихъ примѣровъ.—Въ предисловіи ко второму изданію „Критики“ Кантъ прямо говоритъ: „Мы не можемъ познавать никакой предметъ какъ вещь въ себѣ, но лишь поскольку *онъ* (курсивъ мой) есть предметъ чувственнаго

воззрѣнія". (XXVI) Этими словами вещь въ себѣ и явленіе изображаются какъ два аспекта одно и то же. Было бы ошибочно думать, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ какой-либо особенностью второго изданія „Критики" въ отличіе отъ перваго: совершенно тѣ же мысли и выраженія встрѣчаются не только въ мѣстахъ, общихъ обоимъ изданіямъ [1]), но и въ текстахъ перваго изданія, не включенныхъ въ составъ второго: тамъ также Кантъ говоритъ о вещи въ себѣ, какъ о томъ „нѣчто, что лежитъ въ основѣ внѣшнихъ явленій и что аффицируетъ наши чувства такъ, что они получаютъ представленія пространства, матеріи, формы и т. д." (изд. I, 358).

Кантъ возстаетъ противъ примѣненія къ вещи въ себѣ категоріи субстанціи (344); а между тѣмъ только-что приведенныя мѣста предполагаютъ именно субстанціальное отношеніе между явленіемъ и вещью въ себѣ,—его умопостигаемою сущностью. Впрочемъ, даже и устраненіе категоріи субстанціи въ данномъ случаѣ мало помогаетъ: такъ или иначе, нарушеніе запретовъ „Критики чистаго разума" неизбѣжно для Канта. Попытка обойтись безъ категоріи субстанціи ведетъ только къ тому, что авторъ „Критики чистаго разума" примѣняетъ къ вещи въ себѣ другую категорію, именно *категорію причинности*. По его словамъ, нашъ разсудокъ мыслитъ вещь въ себѣ „какъ трансцендентальный объектъ, составляющій причину явленія" (344). Опять-таки мы имѣемъ здѣсь не случайную обмолвку. Мѣста, гдѣ говорится объ обусловливающемъ явленіе причинномъ воздѣйствіи (аффицированіи) вещи въ себѣ на нашу чувственность, встрѣчаются въ обоихъ изданіяхъ „Критики чистаго разума" въ большомъ изобиліи. И, странное дѣло, объ этомъ аффицированіи идетъ рѣчь въ тѣхъ самыхъ текстахъ, гдѣ говорится о *непознаваемости* вещи въ себѣ. По Канту, „мы имѣемъ дѣло только съ нашими представленіями; каковы могутъ быть вещи въ себѣ (внѣ отношенія къ представленіямъ, черезъ которыя онѣ насъ аффицируютъ), это совершенно выходитъ за предѣлы нашей области познанія" (235). Въ другихъ мѣстахъ вещь въ себѣ опредѣляется какъ неизвѣстное „нѣчто", что аффицируетъ наши чувства" (I изд., 358). Самое внутреннее чувство объясняется *само-*

[1]) См., напр., 428: das, was der Erscheinung der Materie als Ding an sich zu Grunde liegt.

аффицированіемъ воспринимающаго субъекта (155), т.-е. опять-таки воздѣйствіемъ его, какъ вещи въ себѣ, на свою же собственную чувственность. Насколько ученіе о причинномъ воздѣйствіи „трансцендентальнаго объекта“ или вещи въ себѣ на нашу чувственность существенно для „Критики чистаго разума“, доказывается тѣмъ, что Кантъ вводитъ его въ самое опредѣленіе ощущенія, даваемое въ началѣ трансцендентальной эстетики. По его словамъ, „дѣйствіе предмета на нашу способность представленія, поскольку онъ насъ аффицируетъ, есть ощущеніе“ (34). Безъ этого условія не была бы возможна никакая чувственная данность, никакое наглядное представленіе; наглядное представленіе „имѣетъ мѣсто лишь постольку, поскольку предметъ намъ данъ; это же послѣднее опять-таки (по крайней мѣрѣ для насъ, людей) возможно лишь вслѣдствіе того, что предметъ опредѣленнымъ образомъ аффицируетъ нашу душу“ (33).

Что здѣсь рѣчь идетъ именно о вещи въ себѣ, въ этомъ не можетъ быть сомнѣнія, хотя въ приведенныхъ двухъ послѣднихъ текстахъ трансцендентальной эстетики она не названа: ибо предметъ, служащій причиной нашихъ представленій и, слѣдовательно, отъ нихъ не зависящій, очевидно, не можетъ быть ничѣмъ инымъ.

Въ этомъ ученіи объ „аффицированіи“ мы имѣемъ не только незаконное примѣненіе категоріи причинности къ вещамъ въ себѣ: имъ запреты „Критики чистаго разума“ вообще нарушаются по всей линіи: самъ того не замѣчая, Кантъ привноситъ здѣсь въ вещи въ себѣ не только категоріи, но и наглядныя представленія пространства и времени, ибо то и другое предполагается самымъ понятіемъ „аффицированія“. Въ самомъ дѣлѣ, что значитъ аффицировать, какъ не дѣйствовать на нашу чувственность *во времени!* И что такое воздѣйствіе на наши органы чувствъ, какъ не опредѣленное дѣйствіе внѣшняго предмета въ пространствѣ? Съ одной стороны Кантъ исключаетъ представленія пространства и времени изъ области вещей въ себѣ; съ другой стороны онъ не въ состояніи вполнѣ отрѣшиться отъ этихъ наглядныхъ представленій, когда онъ пытается продумать отношеніе вещей въ себѣ къ нашей чувственности.

II. Случайны или необходимы противорѣчія Канта?

Что мы имѣетъ въ этихъ внутреннихъ противорѣчіяхъ „Критики чистаго разума"? Представляются ли они устранимыми и случайными, или же они коренятся въ самомъ существѣ точки зрѣнія Канта и, слѣдовательно, *необходимы* для нея?

Если бы противорѣчія „Критики чистаго разума" были только результатомъ исправленій, внесенныхъ въ нее Кантомъ во второмъ изданіи, съ цѣлью отмежеваться отъ Беркли,—они, разумѣется, не могли бы считаться для нея существенными; но попытка Шопенгауера, а вслѣдъ за нимъ — нѣкоторыхъ другихъ комментаторовъ истолковать ихъ въ этомъ смыслѣ не могутъ быть признаны удачными. Уже въ первомъ изданіи, какъ мы видѣли, ясно выступили тѣ реалистическія тенденціи мысли Канта, которыя впослѣдствіи столь рѣзко сказались во второмъ изданіи, въ знаменитомъ „опроверженіи идеализма" и въ предисловіи.

Во второмъ изданіи „Критики" (275—276) Кантъ утверждаетъ, что наше воспріятіе матеріи возможно только черезъ вещь внѣ меня, но не черезъ одно только представленіе „вещи внѣ меня". Именно въ этихъ словахъ комментаторы, слѣдующіе за Шопенгауеромъ усматриваютъ отреченіе Канта отъ точки зрѣнія „трансцендентальнаго идеализма", выраженной имъ въ первомъ изданіи „Критики" [1]). Если мы сопоставимъ приведенную цитату съ утвержденіемъ перваго изданія, что весь тѣлесный міръ — не болѣе, какъ явленіе въ нашемъ сознаніи, которое безъ мыслящаго субъекта превращается въ ничто, то мы и въ самомъ дѣлѣ найдемъ здѣсь бьющее въ глаза противорѣчіе. Но оно цѣликомъ содержится уже въ первомъ изданіи, гдѣ, какъ мы видѣли, уже съ полной ясностью выражено ученье объ аффицированіи, т.-е. о воспріятіи, какъ результатѣ воздѣйствія „трансцендентальнаго предмета" на наши чувства. Реалистическія положенія второго изданія высказаны Кантомъ уже въ первомъ изданіи, притомъ на первыхъ двухъ страницахъ трансцендентальной эстетики, гдѣ имѣется вышеприведенное опредѣленіе ощущенія и изреченіе о дѣйствіи

---

[1]) См., напр., Kuno Fischer, цит. соч., V B. 2 Aufl., 59—60, 63—64.

предмета на нашу чувственность, какъ условіи нагляднаго представленія [1]).

Если, такимъ образомъ, въ первомъ изданіи уже ясно выраженъ реализмъ второго, то, съ другой стороны, во второмъ изданіи найдется не мало мѣстъ, со всей возможной рѣзкостью выражающихъ тотъ исключительный субъективизмъ перваго изданія, отъ котораго Кантъ будто бы отрекся во второмъ. Здѣсь достаточно будетъ напомнить ту приведенную уже выше (стр. 120) характеристику трансцендентальнаго идеализма, *общую обоимъ изданіямъ*, гдѣ Кантъ категорически утверждаетъ исключительную субъективность міра явленій въ пространствѣ и времени. Въ обоихъ изданіяхъ фигурируетъ и то классическое мѣсто, которое наиболѣе ярко выражаетъ идеалистическую тенденцію, будто бы отброшенную Кантомъ во второмъ изданіи: „если бы мы уничтожили нашъ субъектъ или только субъективныя свойства нашихъ чувствъ вообще, то всѣ свойства объектовъ и всѣ ихъ отношенія въ пространствѣ и времени, а также само пространство и время исчезли бы“ (59).

Если, такимъ образомъ, противорѣчія „Критики чистаго разума“ не могутъ быть объяснены какъ случайное разнорѣчіе между двумя ея изданіями, то тѣмъ болѣе неудачной должна быть признана попытка Когена вовсе устранить ихъ посредствомъ истолкованія.

Противорѣчія въ ученіи о вещи въ себѣ, какъ мы видѣли, у Канта тѣсно связаны съ утвержденіемъ ея непознаваемости. Понятно, что именно въ эту сторону направляются усилія Когена. Онъ истолковываетъ кантовское понятіе „вещи въ себѣ“ такъ, что отъ ея непознаваемости, а вмѣстѣ съ тѣмъ и отъ ея реальнаго существованія за предѣлами человѣческаго опыта ровно ничего не остается. По Когену, лишены всякаго основанія поверхностные толки о томъ, будто Кантъ „ограничилъ познаніе явленіями, но оставилъ въ неприкосновенности непознаваемую вещь въ себѣ“ [2]). Вещь въ себѣ у Канта не есть что-либо существующее независимо отъ человѣческой мысли, а только наша методологически необходимая мысль, — именно понятіе объ опытѣ

---

[1]) См. выше, 124,

[2]) Hermann Cohen. „Kant's. Theorie der Erfahrung“. II Aufl., 518.

какъ цѣломъ, понятіе, „совокупности научныхъ познаній“ [1]) и въ этомъ смыслѣ — „пограничное понятіе“, ибо понятіе опыта какъ цѣлаго завершаетъ и тѣмъ самымъ ограничиваетъ опытъ. Мы не выходимъ за предѣлы опыта, поскольку мы самый опытъ полагаемъ какъ предметъ, но мы ограничиваемъ отдѣльные предметы опыта, поскольку мы утверждаемъ опытъ какъ то цѣлое, внѣ котораго нѣтъ никакого другого предмета. Этимъ самымъ мы утверждаемъ опытъ какъ то безусловное, что содержитъ въ себѣ возможность всякаго предмета: мы проводимъ знакъ равенства между нимъ и природой; но такъ понимаемый, опытъ и есть вещь въ себѣ [2]).

Не входя пока въ оцѣнку такого пониманія „вещи въ себѣ“, какъ философскаго воззрѣнія, — мы прежде всего должны изслѣдовать здѣсь, соотвѣтствуетъ ли оно воззрѣніямъ *историческаго* Канта. Цитаты, которыми Когенъ пытается подтвердить правильность своего истолкованія, едва-ли говорятъ въ его пользу; такъ, напр., онъ ссылается (517) на слова „Критики чистаго разума“: „однако мы можемъ называть только умопостигаемую причину явленій вообще трансцендентальнымъ объектомъ единственно для того, чтобы имѣть нѣчто, что соотвѣтствуетъ чувственности какъ воспріимчивости“. Вопреки Когену, опытъ не можетъ быть этимъ „нѣчто“, ибо совершенно нельзя себѣ представить, какъ онъ можетъ быть „умопостигаемой причиной“ явленій, т.-е. какъ онъ можетъ оказывать *причинное воздѣйствіе* на нашу чувственность.

Въ приведенномъ мѣстѣ Кантъ совершенно очевидно имѣетъ въ виду вещь въ себѣ какъ то, что аффицируетъ: только поэтому она и можетъ „соотвѣтствовать чувственности какъ воспріимчивости“, т.-е. тому, что подвергается аффицированію.

Необъяснимыми при когеновскомъ истолкованіи представляются вообще всѣ мѣста „Критики“, гдѣ говорится объ „аффицированіи“, ибо безъ явной нелѣпости невозможно допустить, что опытъ какъ цѣлое „аффицируетъ“ чувственность, которая, по Канту, представляетъ собою одинъ изъ элементовъ того же опыта.

Въ другихъ цитатахъ, приводимыхъ Когеномъ, мы найдемъ еще болѣе наглядное самоопроверженіе. Такъ, напр., онъ ссылается (518) на слова Канта: „этому трансцендентальному объекту мы можемъ

---

[1]) Тамъ же, 503, 519.

[2]) Тамъ же 507.

приписать весь объемъ и всю связь нашихъ возможныхъ воспріятій и сказать, что онъ данъ самъ въ себѣ раньше всякаго опыта". По поводу этого мѣста Когенъ заявляетъ: „поскольку мы мыслимъ всякій объемъ и всякую связь нашихъ возможныхъ воспріятій, которую, однако, мы не можемъ созерцать въ наглядномъ представленіи, для насъ возникаетъ вещь въ себѣ, какъ содержащая и обозначающая этотъ объемъ и эту связь" (ibid). Когенъ не замѣчаетъ здѣсь того, что, если бы для Канта вещь въ себѣ, такъ понимаемая, была тожественна съ опытомъ какъ цѣлымъ, Кантъ, очевидно, не могъ бы утверждать, что она „дана сама въ себѣ раньше всякаго опыта".

Такимъ образомъ ошибочность толкованія Когена изобличается даже приводимыми имъ самимъ текстами „Критики"; а между тѣмъ, эти тексты подобраны весьма тенденціозно и односторонне. Изъ „Критики чистаго разума" можно было бы привести и другія цитаты, гдѣ вещи въ себѣ съ одной стороны и всякій возможный опытъ съ другой стороны противополагаются, какъ понятія, взаимно другъ-друга исключающія (напр., 315). Но важнѣе отдѣльныхъ текстовъ общій смыслъ „Критики чистаго разума", согласно которому вещь въ себѣ есть именно то, что лежитъ за предѣлами возможнаго опыта; заключать отсюда, что именно она и есть для Канта возможный опытъ какъ цѣлое — значитъ подвергать его мысль величайшему насилію. Почти всякій разъ, когда заходитъ рѣчь о вещи въ себѣ, Кантъ говоритъ о ней не только какъ о неизвѣстномъ, но и какъ о непознаваемомъ; мы видѣли, что въ этомъ отношеніи мысль его не чужда противорѣчій; но, каковы бы ни были эти противорѣчія, — довольно трудно себѣ представить, какимъ образомъ кантовское „непознаваемое" можетъ быть истолковано какъ „совокупность нашихъ научныхъ знаній, ихъ объемъ и связь". Какова бы ни была цѣнность такого пониманія „вещи въ себѣ", очевидно, что мы имѣемъ въ немъ мысль не кантовскую.

Никакое истолкованіе не въ состояніи внести въ кантовскую точку зрѣнія недостающее ей логическое единство: ея противорѣчія для нея существенны и необходимы: поэтому они не могутъ быть ни устранены изъ нея, ни истолкованы какъ какой-либо случайный для нея эпизодъ. Намъ предстоитъ здѣсь выяснить ихъ смыслъ, который имѣетъ важное значеніе не только для пониманія Канта, но и для построенія теоріи познанія вообще.

III. Неизбѣжность выхода къ Безусловному въ познаніи: предметы, какъ они намъ даны, и предметы, какъ они есть въ абсолютномъ сознаніи.

Прежде всего необходимо отмѣтить тотъ фактъ, что противорѣчія „Критики чистаго разума“ относятся не къ какому-либо частному ея положенію, а къ основному ея ученію. Противорѣчіе есть въ ея отвѣтѣ на важнѣйшій для нея вопросъ — *о границахъ человѣческаго* познанія.

Противорѣчіе обнаруживается въ томъ, что проведенная Кантомъ граница не можетъ быть выдержана: *она неизбѣжно нарушается*; и въ этомъ нельзя видѣть какой-либо случайной непослѣдовательности „Критики чистаго разума“. Нарушенія неизбѣжны потому, что самая граница проведена невѣрно.

Въ соотвѣтствіи съ духомъ теоріи познанія Канта, это—граница по существу *антропологическая*. *Мы* можемъ познавать только то, что *намъ людямъ* является, что аффицируетъ *нашу* человѣческую чувственность и укладывается въ *наши* категоріальныя формы: явленіе, которое представляетъ собою единственно познаваемую область существующаго, есть для Канта синонимъ антропологически обусловленной реальности. Но по самому существу своему *познаніе*, какъ такое, въ этихъ предѣлахъ оставаться не можетъ: выходъ *за* антропологическія границы къ дѣйствительно Безусловному для него необходимъ: иначе оно не было бы познаніемъ. Самое наше познаніе явленій неизбѣжно претендуетъ на безусловную значимость; но оно не могло бы ею обладать, если бы такъ или иначе оно не относилось къ дѣйствительно Безусловному. Этимъ и обусловливаются противорѣчія Канта — его постоянныя нарушенія границъ, имъ самимъ поставленныхъ: съ одной стороны онъ замыкаетъ познаніе въ тѣсныя границы области *явленій*, т.-е. того, что существуетъ *только* для воспринимающаго субъекта, а съ другой стороны онъ хочетъ, чтобы такое познаніе было *дѣйствительнымъ безусловно и для всѣхъ* человѣческихъ субъектовъ. Но какъ и въ силу чего показанія *моихъ* чувствъ могутъ имѣть *для всѣхъ* обязательную силу? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, Кантъ вынужденъ предположить, что въ основѣ моего воспріятія лежитъ *нѣчто объективное* (x), что *всѣми* воспри-

мается, *всѣхъ* аффицируетъ, нѣкоторая вещь, которая не зависитъ отъ моихъ субъективныхъ воспріятій и къ нимъ не сводится,— иначе говоря, вещь въ себѣ. Отсюда-то и получается основной парадоксъ „Критики чистаго разума“: съ одной стороны мы о вещи въ себѣ ничего не знаемъ и знать не можемъ, а съ другой стороны *все* наше познаніе явленій необходимо къ ней относится и представляетъ собою познаніе — именно о ней. Въ противорѣчивыхъ сужденіяхъ Канта о вещи въ себѣ обнаруживается невозможность изгнать изъ человѣческаго познанія Безусловное: выведенное оттуда черезъ парадныя двери оно неизбѣжно возвращается туда черезъ черное крыльцо и въ маскѣ...

Всего яснѣе обнаруживается этотъ источникъ кантовскихъ противорѣчій въ ученіи о вещи въ себѣ какъ *пограничномъ понятіи* человѣческаго разума. Весь смыслъ утвержденія, что наше познаніе *ограничено* предѣлами области явленій, очевидно, заключается въ томъ, что *за* этой границей лежитъ *реальный* міръ вещей, намъ неизвѣстныхъ. Въ самомъ дѣлѣ, допустимъ, что „вещь въ себѣ“ есть *только* наше понятіе, что ей не соотвѣтствуетъ *никакой* реальности: тогда область явленій становится *единственной* областью реальнаго, областью *безусловнаго* бытія; но въ этомъ случаѣ понятіе вещи въ себѣ перестаетъ выражать собою *границу* познанія: если нѣтъ иного бытія, кромѣ бытія явленій, то нѣтъ ничего для насъ непознаваемаго.—Въ этомъ случаѣ нѣтъ ни реальной границы міра явленій, ни границы познавательной, ибо знать явленіе— значитъ знать все.

Такимъ образомъ, въ самомъ утвержденій вещи въ себѣ какъ *границы* человѣческаго познанія уже заключается неизбѣжный выходъ *за* эту границу, и это — потому, что *всякая* попытка положить познанію какую-либо *антропологическую* границу—внутренне противорѣчива. Чтобы сознать границу, нужно такъ или иначе заглянуть *за* границу .Сознать, что наше *человѣческое* познаніе, какъ такое, ограничено,—уже значитъ подняться *надъ* человѣческой точкой зрѣнія: это значитъ — судить о человѣческомъ познаніи съ точки зрѣнія высшей, *безусловной*; ибо, если бы мы оставались на условной, человѣческой точкѣ зрѣнія, — мы не сознавали бы ея границы: и границы и условность человѣческаго въ познаніи могутъ быть нами сознаны лишь черезъ сопоставленіе человѣческаго съ чѣмъ-то безусловнымъ, что границъ не имѣетъ. Говорить о гра-

ницѣ нашего познаванія можно только въ томъ предположеніи, что эта граница положена *безусловно*, независимо отъ нашего *Я*, т.-е., иначе говоря, что она безусловно отдѣляетъ наше Я отъ какой-то *въ себѣ* существующей реальности; иначе она вовсе не есть граница. Что получится изъ ученія Канта, если удалить изъ него это понятіе реальной, аффицирующей наше Я вещи въ себѣ,—ясно обнаруживается въ системѣ Фихте: черезъ это для человѣческаго *Я* исчезаютъ всякія границы: изъ Я индивидуальнаго, ограниченнаго оно превращается въ *Я абсолютное*; но тѣмъ самымъ изгнанное Абсолютное опять-таки возвращается съ другого конца въ теорію познанія. Изгнать его изъ гносеологіи совершенно невозможно, такъ какъ оно предполагается *всякимъ* рѣшеніемъ гносеологическаго вопроса; признать, что Я не подвергается никакому внѣшнему воздѣйствію и изъ себя самого черпаетъ все свое познаніе—значитъ возвести въ абсолютное познающее *Я*; признать, что Я получаетъ матеріалъ познанія вслѣдствіе реальнаго прикосновенія къ нему (аффицированія) вещи въ себѣ — значитъ предположить Абсолютное какъ то, *въ чемъ* происходитъ это взаимное касаніе *Я* и вещи,—какъ основаніе, и *общую сферу* ихъ взаимоотношенія; наконецъ, попытка понять *явленіе* какъ самодовлѣющую реальность, за которой не скрывается *являющагося*, ведетъ къ превращенію въ Абсолютное самой области явленій. Точнѣе говоря, явленіе при этихъ условіяхъ перестаетъ быть явленіемъ и становится безотносительнымъ „бытіемъ въ себѣ“.

Въ противорѣчіяхъ „Критики чистаго разума“ обнаруживается невозможность построить теорію познанія безъ метафизики. Всякое наше познаваніе покоится на опредѣленныхъ онтологическихъ предположеніяхъ: поэтому попытка изгнать эти предположенія изъ гносеологіи ведетъ лишь къ замѣнѣ *сознательной* онтологіи онтологіей безотчетной, а потому неизбѣжно несостоятельной; въ частности, попытка построить ученіе о познаніи безъ Абсолютнаго ведетъ лишь къ тому, что на мѣсто подлинно Абсолютнаго подставляется и утверждается какъ безусловное какая-либо относительная, въ дѣйствительности обусловленная величина.

Кантово ученіе о вещи въ себѣ представляетъ собою какъ-разъ яркій примѣръ такой безотчетной и внутренно противорѣчивой онтологіи. Попытка продумать до конца понятіе „вещи въ себѣ“ обнаруживаетъ полную его несостоятельность и приводитъ къ тому

выводу, что такихъ „вещей“ нѣтъ вовсе. Въ самомъ дѣлѣ, если вещи *являются*, *дѣйствуютъ* на другія вещи, *аффишируютъ* сознающихъ и чувствующихъ субъектовъ, *входятъ въ соприкосновеніе* съ чувственностью этихъ послѣднихъ, это значитъ, что *вмѣстѣ съ міромъ явленій*, гдѣ онѣ являются и дѣйствуютъ, онѣ образуютъ *единый космосъ*, нѣкоторое ἓν καὶ πᾶν: ибо безъ реальной связи *всеединства* нѣтъ и не можетъ быть никакого соприкосновенія и взаимодѣйствія между вещами. Роздѣйствовать, касаться, аффицировать можетъ лишь то, что пребываетъ во всеединствѣ и имъ объемлется. Но вещь, которая объемлется всеединствомъ, уже не есть „вещь въ себѣ:“ *въ себѣ* существуетъ только то, что объемлетъ все другое—*само Всеединое* или Безусловное: существа же, которыя *объемлются всеединствомъ*, суть во всякомъ случаѣ не вещи въ себѣ, а *вещи въ Безусловномъ*.

Этотъ выводъ освобождаетъ насъ еще отъ одной несообразности Кантова ученія,—отъ представленія вещи въ себѣ какъ чего-то абсолютно *внѣсознательнаго*, а вмѣстѣ съ тѣмъ—*дѣйствующаго на наше сознаніе* и такъ или иначе *сознаваемаго*.

Въ Абсолютномъ нѣтъ ничего внѣсознательнаго, ничего неосознаннаго; сказать, что *есть вещи въ Безусловномъ*,—значитъ утверждать, что онѣ объемлются безусловнымъ, или,—что то же,—*всеединымъ сознаніемъ*; ибо этому сознанію не можетъ быть ничего потусторонняго или внѣшняго: существовать можетъ только то, что въ немъ осознано и въ немъ положено, какъ сущее. Внѣсознательной дѣйствительности нѣтъ вовсе, и вещи могутъ существовать не какъ „вещи въ себѣ“, а лишь какъ *вещи въ абсолютномъ сознаніи*.

Все существующее есть въ абсолютномъ сознаніи: только въ этомъ предположеніи существующее и *для насъ*, людей, можетъ быть познаваемо. Мы можемъ познавать только то, что безусловно и отъ вѣка осознано: то „бытіе въ себѣ“, котораго нѣтъ въ сознаніи абсолютномъ, потому самому не укладывается въ формы сознанія вообще: оно не можетъ быть осознано никѣмъ; но черезъ это самое оно обнаруживается какъ небылица: не быть для абсолютнаго сознанія—значитъ не существовать вообще. Познавать—значитъ искать *тѣ термины сознанія*, которые составляютъ безусловно необходимое опредѣленіе познаваемаго предмета. Стало-быть, познаніе предполагаетъ, что есть нѣкоторое *безусловное со-*

знаніе, которое выражаетъ собою природу познаваемаго предмета. Или есть безусловное сознаніе о сущемъ, или никакое познаніе невозможно,—въ этомъ состоитъ основной постулатъ всякаго нашего познанія.

Продумать до конца этотъ постулатъ—значитъ убѣдиться въ коренной несостоятельности кантовской противоположности „вещи въ себѣ“ и явленія. Съ одной стороны, абсолютно-внѣсознательной „вещи въ себѣ“, какъ понималъ ее Кантъ, не существуетъ вовсе: вмѣсто того есть вещи въ абсолютномъ сознаніи. Съ другой стороны нѣтъ и исключительно антропологическаго явленія въ кантовскомъ значеніи этого послѣдняго слова, т.-е. нѣтъ такой объективной предметной реальности, которая существуетъ *только въ насъ* — людяхъ, *въ нашемъ* разсудкѣ и чувственности и *только для насъ*. Ибо и мы — люди, со всѣмъ, что мы воспринимаемъ, сознаемъ и мыслимъ, существуемъ въ абсолютномъ сознаніи и *чрезъ него*; стало-быть то, что намъ является, объемлется всеединымъ сознаніемъ. Объективное познаніе явленій, какъ и всякое вообще познаніе, возможно лишь въ томъ предположеніи, что его предметъ—явленіе—*есть* въ абсолютномъ сознаніи, что, слѣдовательно, явленіе не есть нѣчто только субъективное и антропологическое.

Необходимымъ предположеніемъ всякаго нашего познанія является противоположность предметовъ, *какъ они намъ даны*, и предметовъ, *какъ они есть въ абсолютномъ сознаніи*; но эта противоположность, какъ мы сейчасъ увидимъ, отнюдь не совпадаетъ съ противоположностью сущаго въ себѣ и явленія и даже не находится въ какомъ-либо соотвѣтствіи съ этой послѣдней.

Абсолютное сознаніе есть не отвлеченное мышленіе, а конкретное созерцаніе; поэтому оно видитъ каждое данное существо не только въ его мыслимомъ опредѣленіи (ноуменѣ), но также и во всей полнотѣ его конкретнаго явленія (феномена): все открыто предъ очами его—и неизмѣнное опредѣленіе, умопостигаемый характеръ каждаго существа и его текущая, измѣнчивая эмпирическая дѣйствительность. Отличіе абсолютнаго сознанія отъ нашего, стало-быть, выражается вовсе не въ томъ, будто оно видитъ *только* неизмѣнную сущность, а мы—*только* измѣнчивое явленіе каждаго даннаго реальнаго предмета; отличіе это выражается въ томъ, что абсолютное сознаніе о каждомъ данномъ предметѣ есть

актуальное всеединство, тогда какъ для нашего сознанія всеединство есть *недостигнутый* идеалъ; въ дѣйствительности, мы имъ или не обладаемъ или обладаемъ лишь *отчасти*. Всеединое сознаніе видитъ каждый данный реальный предметъ въ его абсолютномъ ноуменѣ и въ его абсолютномъ феноменѣ, т.-е. *во всей полнотѣ его неизмѣннаго умопостигаемаго характера и во всей полнотѣ его конкретнаго явленія*; напротивъ, наше сознаніе какъ въ отношеніи умопостигаемыхъ опредѣленій (сущности существующаго) [1]), такъ и въ отношеніи явленій существующаго, является частичнымъ, дробнымъ. Оно не охватываетъ ни полноты явленій, ни полноты ихъ смысла. И, такъ какъ смыслъ существующаго для него—не данное, а заданное,—оно можетъ заблуждаться въ его опредѣленіи.

Мы видимъ предметы лишь въ ихъ относительномъ, неполномъ явленіи и въ отрывѣ отъ ихъ всеединаго смысла: въ этомъ заключается отличіе предметовъ, какъ они намъ даны, отъ предметовъ, какъ они есть въ абсолютномъ сознаніи. Въ нашемъ эмпирическомъ сознаніи присутствуетъ то или другое относительное явленіе, которое мы относимъ къ тому или другому предполагаемому сущему. *Задача* познанія заключается въ томъ, чтобы найти какъ абсолютный ноуменъ (подлинное сущее), такъ и абсолютный феноменъ, соотвѣтствующій этой относительной данности. Точнѣе эта противоположность можетъ быть формулирована такъ: предметы, *какъ они намъ даны*, суть предметы въ отрывѣ отъ всеединства; наоборотъ, предметы, какъ они есть въ абсолютномъ сознаніи, суть предметы *во всеединствѣ*. Вся задача познанія заключается именно въ снятіи этой противоположности, въ постиженіи каждаго даннаго предмета познанія *во всеединствѣ*.

Въ этомъ—задача не только философскаго, но и положительно-научнаго знанія. Воззрѣніе, которое видитъ задачу науки въ томъ, чтобы познавать вещи, какъ онѣ *намъ*, *людямъ*, являются, должно быть признано глубоко ошибочнымъ. Наука познаетъ явленія вовсе не въ относительномъ, антропологическомъ значеніи этого слова,—она стремится возстановить *безотносительное явленіе* познаваемой нами реальности, какъ оно есть въ системѣ міросданія:

---

[1]) Отличіе умопостигаемаго характера или „сущности“, какъ она здѣсь понимается отъ субстанціи, будетъ выяснено ниже.

явленіе относительное,—*„то, что намъ является“*, служитъ не болѣе, какъ матеріаломъ для этой задачи.

То солнце, которое *намъ является*,—вращается надъ нашимъ горизонтомъ, всходитъ и заходитъ надъ нашей землею и имѣетъ видъ небольшого круглаго свѣтлаго и плоскаго пятна, движущагося по небосклону. То, солнце, которымъ занимается астрономія, есть явленіе совершенно другого рода, вовсе не похожее на только-что описанное. Не оно движется вокругъ земли, а, наоборотъ, земля движется вокругъ него,—размѣрами своими оно много превосходитъ землю; равнымъ образомъ и та земля-планета, ничтожная часть планетной системы, о которой разсуждаетъ космографія, не имѣетъ рѣшительно ничего общаго съ субъективно антропологическимъ явленіемъ земли, въ коемъ земля заполняетъ собою вселенную. Разница между точкой зрѣнія обыденнаго представленія и точкой зрѣнія естествознанія заключается именно въ томъ, что первая имѣетъ дѣло съ субъективно-антропологическимъ явленіемъ, тогда какъ вторая пытается возсоздать и познать *безотносительное явленіе* познаваемой вещи. Астрономія интересуется не солнцемъ или землею, какъ мы ихъ видимъ, а солнцемъ и землею, *какъ они существуютъ безусловно, независимо отъ человѣческаго наблюдателя въ объективной системѣ мірозданія*. Говорить объ этихъ явленіяхъ, какъ о предметахъ нашего *возможнаго* опыта—значитъ впадать въ самообманъ, ибо земля, описывающая элипсисъ вокругъ солнца, солнце, какъ центръ планетной системы, молекулы, атомы, электроны и тому подобныя „явленія“, о которыхъ судитъ естествознаніе,—завѣдомо никому изъ людей не являются и являться не могутъ, а потому не могутъ быть и предметами опыта. Естествознаніе имѣетъ дѣло съ явленіемъ, существующимъ *безотносительно* къ человѣку.

Что же такое это безотносительное явленіе? Или оно не обладаетъ никакою реальностью, или же оно дѣйствительно является безусловному сознанію и въ такомъ случаѣ выражаетъ собою нѣкоторую сторону абсолютнаго явленія. Шарообразная форма солнца, его свѣтовая и тепловая энергія, движеніе планетъ по орбитамъ, имѣющимъ форму элипсиса,—что такое всѣ эти опредѣленія, даваемыя астрономіей свѣтиламъ, какъ не опредѣленныя *содержанія сознанія?* Приписывая имъ *безусловность*, наука тѣмъ самымъ постулируетъ *безусловное сознаніе*: она предполагаетъ,

что именно таковымъ солнце является въ безусловномъ сознаніи—шарообразнымъ, излучающимъ энергію, центромъ другихъ вращающихся вокругъ него тѣлъ и т. п. Тутъ нѣтъ, разумѣется, притязанія на исчерпывающее знаніе *абсолютнаго явленія* солнца: дѣйствительность солнца, какъ и дѣйствительность всего существующаго можетъ имѣть,—и, несомнѣнно, имѣетъ множество неизвѣстныхъ намъ сторонъ и граней, множество недоступныхъ намъ плановъ бытія; *абсолютное явленіе* солнца, какъ и абсолютное явленіе всего существующаго есть безконечно сложная и безконечно многообразная *эмпирія*, которая *въ полнотѣ* своей открывается лишь безусловному сознанію. Доступной нашему научному знанію является только небольшая частица этого содержанія, *ничтожная поверхность* абсолютной эмпиріи. Но все-же наши научныя опредѣленія или выражаютъ собою нѣкоторую часть абсолютной эмпиріи, нѣкоторыя стороны абсолютнаго явленія, или же они рѣшительно *ничего* не выражаютъ и не даютъ никакого знанія. Всякое примѣненіе категорій къ явленіямъ уже неизбѣжно выводитъ явленіе за предѣлы только субъективнаго воспріятія, ибо примѣненіе категорій разсматриваетъ явленіе какъ нѣчто общезначимое и тѣмъ самымъ включаетъ его во всеединство, вводитъ его въ „ἓν καὶ πᾶν“. Самыя формы пространства и времени сознаются нами какъ *единое* пространство и *единое* время; по признанію самого Канта, въ интуиціи пространства и времени цѣлое предшествуетъ своимъ частямъ. А это значитъ, что въ нашей интуиціи пространство и время включены во всеединство. Стало-быть, безъ выхода ко всеединству и къ *абсолютному явленію* въ немъ—нѣтъ и не можетъ быть никакого познанія явленій.

Съ одними антропологическими явленіями невозможно построить ни естественно-научнаго, ни вообще какого бы то ни было знанія о реальномъ мірѣ. Или есть объективное, т.-е., иначе говоря, *абсолютное* явленіе, или же все наше знаніе о реальномъ мірѣ—пустое,—болѣе того—безсмысленное притязаніе.

IV. Явленіе и сущее.

Пересмотръ „коперниковой“ точки зрѣнія Канта неизбѣжно влечетъ за собой полный переворотъ не только въ пониманіи явленія (феномена), но и въ пониманіи сущаго (ноумена).

Есть только одно Сущее въ себѣ—Всеединое или Абсолютное; все же прочее, что существуетъ, есть сущее во Всеединомъ и чрезъ Всеединое. Отсюда мы уже вывели заключеніе, что нѣтъ внѣсознательнаго сущаго: Всеединое сознаніе объемлетъ какъ полноту бытія самого Абсолютнаго, такъ и все другое,—иначе оно не было бы всеединымъ. Передъ нимъ открыто не только необозримое многообразіе явленій, но и ихъ метафизическіе корни: *то, что является.*

Съ этой точки зрѣнія все кантово пониманіе противоположности сущаго и явленія должно подвергнуться полной переработкѣ. Прежде всего упраздняется та пропасть между ноуменомъ и феноменомъ, которая утверждается „Критикой чистаго разума". Разъ въ мірѣ нѣтъ ничего внѣсознательнаго, разъ въ немъ все *явно* сознанію всеединому, то можетъ даже возникнуть вопросъ: есть ли какая-нибудь разница между ноуменомъ и абсолютнымъ явленіемъ,—не есть ли то, то мы называемъ ноуменомъ или сущимъ, явленіе для абсолютнаго сознанія?

Вопросъ этотъ, однако, долженъ рѣшиться въ утвердительномъ смыслѣ: полнаго совпаденія между являющимся и его явленіемъ не можетъ быть даже и для абсолютнаго сознанія, ибо всякое становящееся во времени сущее не покрывается своими явленіями: оно заключаетъ въ себѣ сверхъ наличной, *явленной* дѣйствительности возможность многообразныхъ, и даже противоположныхъ, *исключающихъ* другъ-друга явленій, которыя *одновременно* не могутъ быть явленіями одного и того же субъекта.

Очевидно, что въ предѣлахъ *времени* ни о какомъ равенствѣ между ноуменомъ и его явленіемъ рѣчи быть не можетъ: метафизическій корень каждаго даннаго существа сверхвременѣнъ и неизмѣненъ; напротивъ, его явленія во времени смѣняютъ другъ-друга, при чемъ эти явленія одного о того же существа могутъ быть и діаметрально противоположны одно другому: добрый можетъ стать злымъ, а злой — добрымъ. Умопостигаемый характеръ даннаго существа заключаетъ въ себѣ возможность (потенцію) обѣихъ этихъ исключающихъ другъ-друга противоположностей. Поэтому полное совпаденіе ноумена и феномена было бы невозможно даже въ томъ случаѣ, если бы теченіе времени остановилось; и въ этомъ случаѣ феноменъ могъ бы осуществлять въ себѣ лишь одну изъ двухъ исключающихъ другъ-друга возможностей, т.-е. могъ бы быть, напр., или добрымъ или злымъ, но не могъ бы совмѣщать въ себѣ то и другое опредѣленіе.

Одинъ и тотъ же умопостигаемый характеръ воплощается во всемъ многообразіи явленій каждаго даннаго существа, напр., въ дѣтствѣ человѣка, какъ и въ зрѣломъ его возрастѣ и въ старости, — въ дурныхъ, какъ и въ добрыхъ его влеченіяхъ; это различіе въ явленіяхъ *одного и того же* субъекта существуетъ не для нашего человѣческаго сознанія только, а безусловно, иначе все временное было бы иллюзіей. Какъ сказано, всеединое сознаніе объемлетъ сущее со всѣхъ сторонъ: и въ его сверхвременныхъ возможностяхъ, и въ его временной дѣйствительности,—стало-быть, и во всеединомъ сознаніи о другомъ противоположность умопостигаемаго характера и явленія не упраздняется, а сохраняется. Надо только отдать себѣ ясно отчетъ въ томъ, какова природа этой противоположности.

Прежде всего очевидно, что въ Абсолютномъ и для Абсолютнаго бытіе явленное совпадаетъ съ бытіемъ вообще, ибо нѣтъ бытія, которое бы не было, какъ такое, явлено абсолютному сознанію. *Быть и являться въ абсолютномъ — одно и то же:* бытіе каждаго даннаго существа именно и есть его *абсолютное явленіе.* Изъ этого слѣдуетъ, что сущее не обладаетъ какимъ-либо отдѣльнымъ отъ своихъ явленій бытіемъ: *сущее и есть являющееся.*

Съ этой точки зрѣнія мы можемъ исправить чрезвычайно важную ошибку Канта. У него сущее есть другое, отличное отъ своего явленія *бытіе — вещь въ себѣ;* иначе и не можетъ быть, разъ вещь въ себѣ — объективна, а явленіе — *только* субъективно: ни о какомъ *единствѣ* между явленіемъ и сущимъ при этихъ условіяхъ рѣчи быть не можетъ: это — двѣ не только безусловно различныя, но и безусловно *чуждыя* другъ-другу сферы бытія.

Совершенно иной выводъ вытекаетъ изъ высказанной здѣсь точки зрѣнія: сущее не есть какое-либо *иное бытіе* за предѣлами своихъ явленій въ абсолютномъ значеніи этого слова: только въ нихъ оно есть, и внѣ ихъ оно не обладаетъ реальностью. Различіе сущаго и явленія съ этой точки зрѣнія не есть противоположность *двухъ сферъ бытія:* оно сводится къ противоположности между возможностью (потенціей) и актомъ. Явленіе — не что иное, какъ раскрытая (актуализированная) возможность опредѣленнаго субъекта, который является; напротивъ, сущее

внѣ своего явленія есть только *могущее быть* (являться), т.-е., иначе говоря, нераскрытая еще возможность. Несовпаденіе между сущимъ и явленіемъ обусловливается тѣмъ, что полнаго совпаданія между потенціей и актомъ вообще быть не можетъ, ибо актуализація однихъ возможностей исключаетъ актуализацію другихъ, противоположныхъ возможностей. Одинъ и тотъ же человѣкъ—въ *потенціи*—и взрослый, и ребенокъ, и старикъ, и праведникъ, и извергъ; но въ явленіи онъ не можетъ быть одновременно старикомъ и ребенкомъ, святымъ и злодѣемъ.

Сущее есть субъектъ какъ дѣйствительныхъ своихъ явленій, такъ и явленій еще не наступившихъ, а также и отошедшихъ въ прошлое. И, если, въ отличіе отъ своего явленія, мѣняющагося во времени, сущее впредѣляется какъ *неизмѣнное*, то этотъ предикатъ неизмѣнности относится, очевидно, не къ его бытію,—иначе говоря, не къ его явленію во времени, *а къ его сверхвременной потенціи*. Какъ бы ни мѣнялось данное существо во времени, какъ бы оно ни совершенствовалось или, наоборотъ, ни ухудшалось,—въ своей сверхвременной потенціи оно всегда—одно и то же. Такъ понимаемая неизмѣнность умопостигаемаго характера (ноумена) можетъ быть вполнѣ согласована съ измѣнчивостью явленія каждаго даннаго существа. Эмпирически оно можетъ мѣняться сколько угодно, но въ потенціи своей оно всегда—одно и то же; и всѣ эмпирическія измѣненія въ явленіи суть различныя стадіи въ раскрытіи этой тождественной въ себѣ сверхвременной потенціи. Въ такомъ пониманіи взаимоотношенія умопостигаемаго характера и явленія нѣтъ никакого противорѣчія. Напротивъ, то воззрѣніе, которое опредѣляетъ сущее какъ особое *сверхвременное бытіе* или субстанцію,—въ отличіе отъ временнаго бытія явленій,—неизбѣжно запутывается въ цѣлую сѣть безысходныхъ противорѣчій. Одно изъ двухъ: или оно утверждаетъ между явленіемъ и сущимъ такую пропасть, при которой явленіе перестаетъ быть явленіемъ своего сущаго,—но это значитъ упразднить самое понятіе явленія, ибо явленіе и сущее—понятія соотносительныя: нѣтъ явленія безъ сущаго, которое является;—или же оно утверждаетъ, что „субстанція и совокупность ея явленій не образуютъ двухъ отдѣльныхъ областей дѣйствительности“, что „явленіе это—сама субстанція въ данный моментъ ея развитія и въ опредѣленномъ отношеніи къ другимъ

существамъ, ее ограничивающимъ“ [1]). Но тогда неразрѣшимыя противорѣчія надвигаются съ другой стороны, ибо приходится говорить о сверхвременномъ бытіи, которое мѣняется во времени,— точнѣе говоря, объ измѣнчивомъ неизмѣнномъ [2]).

Возраженіе противъ высказаннаго здѣсь воззрѣнія, будто оно ведетъ къ феноменализму, т.-е. сводитъ сущее къ однимъ явленіямъ безъ являющагося,— основано на явномъ недоразумѣніи. Конечно, сущее *безъ явленій* перестаетъ быть сущимъ, потому что тогда оно перестаетъ быть реальностью и сводится къ одной чистой потенціи. Но потенція, которая *раскрывается въ явленіи*, тѣмъ самымъ переходитъ отъ небытія къ бытію, *становится бытіемъ*, и потому можетъ быть безъ всякаго противорѣчія опредѣлена какъ *сущее становящееся*. И въ качествѣ такового сущее не сводится къ явленію; сверхъ раскрытыхъ въ явленіи возможностей, ставшихъ дѣйствительностью, оно таитъ въ себѣ возможность идущихъ ad indefinitum новыхъ рядовъ явленій. Сущее, которое *становится*, стало-быть, переходитъ отъ явленія къ явленію во времени, не совпадаетъ ни съ однимъ изъ нихъ въ отдѣльности, ни съ какой-либо ихъ группой или совокупностью, а представляетъ собою ихъ общую сверхвременную *возможность, потенцію*.

Сказанное здѣсь о противоположности между явленіемъ и сущимъ, разумѣется, не относится къ Сущему Всеединому или Абсолютному: мы уже видѣли, что оно одно есть *бытіе въ себѣ*, притомъ бытіе сверхвременное, а потому единственно обладающее субстанціальной природой. Напротивъ, сущее становящееся именно потому, что оно — *становящееся*, не есть сверхвременное бытіе и, слѣдовательно, не есть субстанція, такъ какъ эти два понятія— субстанціи и сверхвременнаго бытія — между собою совпадаютъ. Этимъ опредѣляется еще одно существенное отличіе высказаннаго здѣсь пониманія сущаго отъ кантовскаго: по Канту, сущее есть сверхвременная вещь въ себѣ; напротивъ, мы приходимъ къ заключенію, что сущее становящееся не есть ни вещь въ себѣ, ни сверхвременная „вещь“ въ какомъ-либо иномъ смыслѣ: въ

---

[1]) Л. М. Лопатинъ. „Реальное единство сознанія“ („Вопр. Филос“. 1899, кн. XLIX, 618.

[2]) Подробно эти противорѣчія раскрыты въ моей статьѣ „В. С. Соловьевъ и М. Л. Лопатинъ“ („Вопр. Филос.“ за 1914 годъ).

своемъ сверхвременномъ метафизическомъ корнѣ оно — не вещь, а *потенція;* вещью оно впервые становится черезъ реализацію этой потенціи — *во времени*, а вещью сверхвременной, или субстанціальной оно можетъ стать лишь въ томъ случаѣ, *если* прекратится (завершится) процессъ становленія во времени, *когда* онъ звершится и когда, стало-быть, остановится (закончится) самое теченіе времени.

Изложенными здѣсь соображеніями вопросъ о соотношеніи между явленіемъ и сущимъ, разумѣется, не исчерпывается. Для полнаго и всесторонняго его разсмотрѣнія необходимо изслѣдовать отношеніе сущаго становящагося къ Сущему Всеединому или Абсолютному; но эта задача можетъ быть поставлена лишь въ контекстѣ цѣлой метафизической системы: она выходитъ за предѣлы настоящей работы, которая ограничивается разсмотрѣніемъ основныхъ метафизическихъ предположеній человѣческаго познанія.

ГЛАВА V.

Антиномiи.

I. Кантъ о неизбѣжной иллюзiи чистаго разума.

Указывая границы и предѣлы человѣческаго познанiя, Кантъ вмѣстѣ съ тѣмъ отдаетъ себѣ ясный отчетъ въ томъ, что выходъ за эти границы является внутренно необходимымъ, неизбѣжнымъ для нашей мысли. Въ этомъ онъ видитъ злой рокъ и внутреннее противорѣчiе чистаго разума.

По его словамъ, „на долю человѣческаго разума выпала странная судьба въ одной изъ областей его познанiя: его осаждаютъ вопросы, отъ которыхъ онъ не можетъ отдѣлаться, такъ какъ они задаются ему собственною его природою, но въ то же время онъ не можетъ отвѣтить на нихъ, такъ какъ они превосходятъ его силы“ (I изд., VII). Кантъ указываетъ и источникъ этого внутренняго противорѣчiя: „то, что насъ необходимо заставляетъ выходить за предѣлы опыта и всѣхъ явленiй, есть Безусловное, которое разумъ необходимо и съ полнымъ правомъ на то ищетъ въ вещахъ въ себѣ въ дополненiе ко всему условному, требуя такимъ образомъ законченнаго ряда условiй“ (II изд., XX). Именно это стремленiе—знать что-либо о Безусловномъ—и ведетъ къ неизбѣжнымъ логическимъ противорѣчiямъ, ибо Безусловное всецѣло принадлежитъ къ той области „вещей въ себѣ“, о которой мы ничего не знаемъ (тамъ же). Тутъ мы имѣемъ „неизбѣжную иллюзiю“, рядъ софизмовъ, „созданныхъ не людьми, а самимъ чистымъ разумомъ“; вотъ почему даже „мудрѣйшiй изъ людей не въ состоянiи отдѣлаться отъ нихъ и развѣ только послѣ многихъ усилiй можетъ отречься отъ заблужденiй, но не имѣетъ возможности вполнѣ освободиться отъ непрестанно обманывающей и дразнящей

иллюзіи“ (397). По Канту, навязчивость иллюзіи происходитъ отъ того, что весь процессъ мышленія сводится или къ восхожденію отъ обусловленнаго къ его условіямъ, или же, наоборотъ, къ нисхожденію отъ условій къ обусловленному. Требованіе разума, отъ котораго мы отдѣлаться не можемъ, есть поэтому исканіе полноты или цѣлостности условій. Говоря словами „Критики чистаго разума“, „трансцендентальное понятіе разума есть не что иное, какъ понятіе полноты условій къ данному обусловленному. Но, такъ какъ только Безусловное дѣлаетъ полноту условій и, наоборотъ, полнота условій всегда безусловна, то чистое понятіе разума вообще можетъ быть объяснено понятіемъ Безусловнаго, поскольку оно содержитъ въ себѣ основаніе синтеза условнаго“ (379). Мы познаемъ только условное, обусловленное; но обусловленное и безусловное суть понятія соотносительныя; поэтому, познавая первое, мы невольно и неизбѣжно стремимся познать и второе; но столь же неизбѣжно оно, какъ выходящее за предѣлы возможнаго опыта, отъ насъ ускользаетъ. Отсюда—та сѣть неустранимыхъ противорѣчій, въ которыхъ запутывается человѣческій разумъ въ своемъ исканіи...

Для правильной критической оцѣнки изложенныхъ только-что разсужденій Канта нужно прежде всего выяснить, въ какомъ смыслѣ онъ считаетъ необходимой и неизбѣжной ту иллюзію человѣческаго разума, о которой здѣсь идетъ рѣчь. Имѣемъ ли мы тутъ *логическую* или только *психологическую* необходимость?

Простымъ „да“ или „нѣтъ“ нельзя отвѣтить на этотъ вопросъ, ибо какъ-разъ въ ученіи о противорѣчіяхъ чистаго разума у Канта есть характерная для него двойственность. Съ одной стороны самый терминъ „чистый“ по отношенію къ разуму какъ бы указываетъ на отсутствіе у него какихъ-либо эмпирическихъ и психологическихъ свойствъ; о томъ же свидѣтельствуетъ и самый характеръ „иллюзіи“, о которой идетъ рѣчь: разъ она возникаетъ вслѣдствіе исканія Безусловнаго, которое логически связано съ подыскиваніемъ условій къ обусловленному, т.-е. съ самой *сущностью* мышленія,—она должна быть признана *логически необходимою*: не по какимъ-либо психологическимъ основаніямъ, а именно *въ силу логическаго закона* разумъ вынужденъ восходить отъ условнаго къ Безусловному; что *психологически* этотъ выходъ вовсе не необходимъ, доказывается хотя бы существованіемъ множества лѣ-

нивыхъ и непослѣдовательныхъ умовъ, которые останавливаются на полпути въ процессѣ исканія и вопросомъ о Безусловномъ вовсе не задаются. Доведенное до конца понятіе „чистаго разума“ должно было бы поэтому заставить Канта признать логическую необходимость исканія Безусловнаго.

Но логически необходимое уже не есть „иллюзія“. Иллюзія, по самому своему понятію, есть нѣкоторый антропологическій фактъ. Поэтому, разъ Кантъ видитъ здѣсь иллюзію, неудивительно, что во многихъ мѣстахъ „Критики чистаго разума“ онъ даетъ ей психологическое истолкованіе. По Канту, иллюзія мнимаго знанія о Безусловномъ сохраняется даже и тогда, когда она не обманываетъ насъ болѣе: она можетъ быть обезврежена, но не искоренена (449—450). Совершенно такъ же „нельзя достигнуть того, чтобы море не казалось посрединѣ болѣе высокимъ, чѣмъ у берега, такъ какъ середину его мы видимъ при посредствѣ болѣе высокихъ лучей“; такъ же и „астроному нельзя достигнуть того, чтобы луна не казалась при восходѣ большею, хотя астрономъ и не обманывается этой иллюзіей“ (354).

Иллюзія большого мѣсяца и высокаго моря, очевидно, необходима только *психологически*, а отнюдь не логически, ибо логически мы прекрасно можемъ *мыслить* иначе какъ то, такъ и другое. Эти сравненія показываютъ, что въ своемъ объясненіи необходимой иллюзіи чистаго разума Кантъ сбивается на точку зрѣнія психологическую. Но тѣмъ самымъ онъ вводитъ въ свое построеніе очевидное противорѣчіе: съ одной стороны онъ, какъ мы видѣли, обосновываетъ „безусловную значимость“ категорій психологическою необходимостью— „своеобразной особенностью“ нашего разсудка, въ силу коей разсудокъ долженъ мыслить именно такъ, а не иначе; съ другой стороны, когда мы сталкиваемся съ такою же психологическою особенностью разума, въ силу которой ему необходимо навязывается предположеніе Безусловнаго въ основѣ всего обусловленнаго, — эта особенность признается „иллюзіей“. Почему же Кантъ мѣритъ разсудку и разуму не одною мѣрою? Почему въ одномъ случаѣ субъективно-психологическая необходимость *для разсудка* мыслить такъ, а не иначе, признается вполнѣ достаточнымъ обоснованіемъ логически достовѣрнаго, *объективнаго* знанія, а въ другомъ случаѣ оказывается, что та же субъективная необходимость *для разума* никакого знанія не даетъ и не обосновываетъ?

Не очевидно ли, что въ своихъ сужденіяхъ о человѣческомъ знаніи Кантъ примѣняетъ двойственный критерій: одинъ—для положительной науки и другой—для метафизики! Для науки онъ довольствуется одною субъективно-психологической достовѣрностью, которая основывается исключительно на довѣріи къ „своеобразнымъ особенностямъ“ человѣческаго ума; напротивъ, въ метафизикѣ та же субъективно-психологическая достовѣрность признается недостаточною; Кантъ отвергаетъ возможность метафизическаго знанія потому, что для этого знанія онъ требуетъ обоснованія въ какомъ-то высшемъ, транссубъективномъ источникѣ достовѣрности. Ясно, что и тутъ, незамѣтно для Канта, происходитъ то самое нарушеніе поставленныхъ имъ границъ, которое уже было выше отмѣчено. Поставить разуму пограничный столбъ, признать его средства недостаточными для познанія той области Безусловнаго, куда онъ стремится, можно только на основаніи нѣкотораго проникновенія въ эту самую запретную область: только по контрасту съ безусловной дѣйствительностью можно говорить о „субъективной иллюзіи“; если бы эта дѣйствительность была въ самомъ дѣлѣ всецѣло отъ насъ скрыта,—мы не только не могли бы противостоять иллюзіи,—мы ее просто-на-просто *не сознавали бы*.

Вглядѣвшись внимательно въ природу той „неизбѣжной иллюзіи“, о которой говоритъ Кантъ, мы получимъ новыя наглядныя доказательства шаткости его отвѣта на вопросъ о границахъ человѣческаго познанія.

II. Кантъ объ антиноміяхъ чистаго разума. Первая и вторая антиноміи.

Для разрѣшенія этого вопроса отдѣльныя части „Трансцендентальной діалектики“ имѣютъ далеко не одинаковое значеніе. Несостоятельность доказательствъ бытія Божія, даваемыхъ въ раціональной теологіи, и доказательствъ существованія безсмертной души, даваемыхъ въ раціональной психологіи,—сама по себѣ еще не свидѣтельствуетъ о невозможности метафизики или о невозможности какого-либо иного выхода къ Безусловному въ познаніи: выходъ къ Безусловному совершается такъ или иначе и въ атеистическихъ ученіяхъ, напр., въ матеріалистическихъ системахъ, для которыхъ Безусловное — матерія, или въ ученіи Шопенгауера,

коего міровая воля тоже совершенно подходитъ подъ понятіе Безусловнаго, хотя, по признанію ея автора, она—скорѣе чортъ, нежели Богъ. Поэтому для рѣшенія вопроса о познаваемости Безусловнаго и о возможности метафизики вообще оба названные отдѣла трансцендентальной діалектики имѣютъ сравнительно второстепенное значеніе. Центральное значеніе имѣетъ, несомнѣнно, тотъ ея отдѣлъ, который трактуетъ о раціональной космологіи, ибо въ немъ доказывается невозможность *какой бы то ни было* метафизической концепціи мірозданія вслѣдствіе неизбѣжной противорѣчивости всякой попытки отыскать то Безусловное, которое предполагается познаніемъ всего обусловленнаго. Соотвѣтственно съ этимъ, ближайшая наша задача именно и заключается въ разсмотрѣніи этого отдѣла, т.-е. ученія Канта *объ антиноміяхъ чистаго разума*.

Здѣсь основная мысль Канта, какъ извѣстно, заключается въ томъ, что, съ одной стороны, космологическія проблемы, т.-е. вопросы о мірѣ, какъ цѣломъ, для нашего разума неустранимы и неизбѣжны, а съ другой стороны, при разрѣшеніи этихъ проблемъ, чистый разумъ впадаетъ въ столь же неизбѣжныя внутреннія противорѣчія, или *антиноміи*. Подъ антиноміей, соотвѣтственно съ этимъ, Кантъ разумѣетъ не случайныя субъективныя противорѣчія, обусловленныя чьей-либо непослѣдовательностью, а противорѣчія *самого чистаго разума*; въ качествѣ таковыхъ они навязываются всякому, кто берется за рѣшеніе опредѣленныхъ космологическихъ проблемъ. При такой формулировкѣ мысли Канта она ставитъ передъ нами *два* основныхъ философскихъ вопроса: 1) есть ли вообще антиноміи, т.-е. необходимыя для человѣческаго разума противорѣчія, и 2) если такія противорѣчія есть, то необходимы ли они для человѣческаго разума *вообще*, вытекаютъ ли они изъ неизмѣнныхъ свойствъ его природы, или же они свойственны лишь нѣкоторымъ—низшимъ и среднимъ ступенямъ его развитія и разрѣшаются на другихъ, болѣе высокихъ ступеняхъ человѣческаго вѣдѣнія? Къ разрѣшенію перваго вопроса намъ всего лучше подойти путемъ разбора конкретнаго случая — антиномій, формулированныхъ Кантомъ въ „Критикѣ чистаго разума“.

Разсматривая первую антиномію, мы убѣдимся, что въ ней тезисъ и антитезисъ вовсе не являются въ одинаковой мѣрѣ необходимыми.

Разсматривая тезисъ Канта—„міръ имѣетъ начало во времени и ограниченъ также въ пространствѣ“,—мы безъ труда замѣтимъ натяжку въ его доказательствахъ.

„Если,—говоритъ Кантъ,—мы допустимъ, что міръ не имѣетъ начала во времени, то до всякаго даннаго момента времени протекла вѣчность и, слѣдовательно, протекъ безконечный рядъ слѣдующихъ другъ за другомъ состояній вещей въ мірѣ. Но безконечность ряда именно въ томъ и состоитъ, что онъ никогда не можетъ быть законченъ путемъ послѣдовательнаго синтеза. Слѣдовательно, безконечный протекшій рядъ въ мірѣ невозможенъ; значитъ, начало міра есть необходимое условіе его существованія, что и требовалось доказать“ (454).

Очевидная ошибка этого доказательства заключается въ томъ, что *отъ непредставимости безконечнаго ряда во времени оно заключаетъ къ его немыслимости.* Въ силу антропологическихъ границъ нашего нагляднаго представленія мы и въ самомъ дѣлѣ не можемъ *представить* себѣ безконечный рядъ: синтезомъ нашего, человѣческаго воображенія такой рядъ (протекшая безконечность) дѣйствительно не объемлется; но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы онъ былъ для насъ немыслимъ. *Абсолютный* синтезъ, въ которомъ временный рядъ фигурируетъ какъ *законченная безконечность*, не представляетъ собою ничего противорѣчиваго и, стало-быть, ничего немыслимаго: мы вполнѣ можемъ мыслить иное, отличное отъ нашего сознаніе, свободное отъ антропологическихъ границъ нашего нагляднаго представленія, которое не только мыслитъ, но въ непосредственной конкретной интуиціи *видитъ* безконечный временный рядъ и для котораго синтезъ этого ряда, стало-быть, отъ вѣка законченъ. Мысль о такомъ сознаніи, объемлющемъ безконечность и тѣмъ самымъ полагающемъ ей предѣлъ,—не заключаетъ въ себѣ никакого логическаго противорѣчія или абсурда. Стало-быть, первая часть тезиса первой антиноміи Канта имѣетъ доказательную силу только для мысли, еще не возвысившейся въ отвлеченіи надъ границами нашего нагляднаго представленія.

То же самое вѣрно и по отношенію ко второй половинѣ разбираемаго тезиса. — Мы можемъ представить безконечный въ пространствѣ міръ „не иначе, какъ только посредствомъ синтеза частей и цѣлостность такого количества только посредствомъ закон-

ченнаго синтеза, или посредствомъ повторнаго присоединенія единицы къ самой себѣ. Поэтому, чтобы мыслить какъ цѣлое міръ, наполняющій все пространство, необходимо было бы разсматривать послѣдовательный синтезъ частей безконечнаго міра какъ законченный, т.-е. пришлось бы разсматривать безконечное время, необходимое для исчисленія всѣхъ существующихъ вещей, какъ протекшее, что невозможно". Очевидно, что и тутъ Кантъ незаконно заключаетъ *отъ нашей* человѣческой неспособности охватить въ законченномъ синтезѣ безконечный въ пространствѣ міръ къ невозможности такого міра, при чемъ опять таки субъективная *непредставимость* этого міра посредствомъ логическаго скачка превращается въ немыслимость. Особенно ясно это выражается въ приведенныхъ словахъ о „безконечномъ времени, необходимомъ для исчисленія всѣхъ существующихъ вещей". Безконечное время, очевидно, можетъ понадобиться въ данномъ случаѣ для *нашей* ограниченной способности представленія: мы люди, дѣйствительно можемъ представлять предметы въ пространствѣ, только переходя во времени отъ одного предмета къ другому. Но интуиція, свободная отъ такихъ антропологическихъ ограниченій, можетъ обнять единымъ взоромъ *въ единый мигъ* безпредѣльный міръ въ пространствѣ. Мысль о такомъ всеединомъ сознаніи, какъ мы видѣли, не только не представляется логически немыслимою, но даже наоборотъ — *логически необходима*. Стало-быть, тезисъ первой антиноміи Канта во всемъ его составѣ убѣдителенъ только для мысли, не возвысившейся надъ антропологическими границами нашего человѣческаго представленія.

Наоборотъ, антитезисъ той же первой антиноміи безъ сомнѣнія обладаетъ характеромъ *безусловной* логической необходимости: пространство и время по самому своему понятію и въ самомъ дѣлѣ во-первыхъ формально безконечны, а во-вторыхъ немыслимы отдѣльно отъ реальнаго содержанія, для котораго они служатъ формой. Разъ положенъ хотя бы *одинъ моментъ* времени, тѣмъ самымъ уже предположено и прошедшее и будущее, т.-е. *безконечность* въ обѣ *стороны*, такъ какъ каждый моментъ прошедшаго и будущаго въ свою очередь предполагаетъ прошедшее и будущее и т. д. до безконечности. Такъ же точно и каждая точка въ пространствѣ предполагаетъ со всѣхъ сторонъ пространства, ее окружающія. Время можетъ быть ограничено только другими

моментами времени, пространство — только другими моментами пространства и т. д. до безконечности. Предположить какой-либо конецъ *пространства и времени вообще*—значитъ отрицать самое понятіе пространства и времени. Но точно такъ же время мыслимо лишь какъ форма чего-либо, что совершается или протекаетъ во времени, а пространство—лишь какъ форма протяженныхъ предметовъ. Пространство и время предполагаютъ міръ, не ограниченный въ пространствѣ и времени[1]). Поэтому совершенно справедливо заявленіе Канта въ примѣчаніи къ антитезису первой антиноміи: „кто допускаетъ существованіе границы міра въ пространствѣ и времени, тотъ неизбѣжно принужденъ также допускать существованіе этихъ двухъ безсмыслицъ—пустого пространства внѣ міра и пустого времени внѣ міра“ (459).

Обращаясь ко второй антиноміи Канта, мы безъ труда убѣдимся, что въ ней ни тезисъ ни антитезисъ не обладаютъ характеромъ логической необходимости.

Тезисъ ея гласитъ: „всякая сложная субстанція въ мірѣ состоитъ изъ простыхъ частей и вообще существуетъ только простое и то, что сложено изъ простого“ (462).

— Простое и сложное суть понятія соотносительныя: все сложное должно быть изъ чего-либо сложено; поэтому, если мы допустимъ, что есть что-либо сложное, точнѣе говоря, составное, *сложенное* (что еще точнѣе передаетъ терминъ zusammengesetzt, употребляемый Кантомъ), то мы неизбѣжно должны допустить, что оно составлено изъ какихъ-либо частей, которыя сами не сложены изъ чего-либо другого и, слѣдовательно, просты. Понятіе простого *аналитически* содержится въ понятіи сложнаго. И тѣмъ не менѣе весь тезисъ второй антиноміи Канта лишенъ доказательной силы: ибо самое предположеніе существованія множества *сложныхъ* (а, стало-быть, и простыхъ) субстанцій въ мірѣ въ немъ совершенно произвольно.

Логически множественность субстанцій вовсе не есть единственно возможное предположеніе. Говоря о множественности суб-

---

[1]) Стало-быть, если можно говорить о началѣ міра (въ смыслѣ возникновенія), то оно будетъ не началомъ во времени, а *началомъ времени*; какъ только творческимъ актомъ Абсолютнаго (буде такой существуетъ) положенъ *одинъ* моментъ становящагося міра, тѣмъ самымъ положенъ безконечный рядъ предшествующихъ и послѣдующихъ моментовъ.

станцій, Кантъ разумѣетъ субстанціи матеріальныя, протяженныя. Но такое понятіе вовсе не необходимо: ничто не вынуждаетъ насъ мыслить матеріальный міръ, какъ составное цѣлое, сложенное изъ атомовъ, наподобіе постройки, сложенной изъ кирпичей: такое представленіе о матеріальномъ мірѣ принадлежитъ къ числу самыхъ грубыхъ и ни съ какой стороны *не навязывается* человѣческому уму. Нѣтъ ничего логически невозможнаго, напримѣръ, въ предположеніи, что матеріальный міръ вовсе не есть compositum, а totum, т.-е., что въ немъ не части предшествуютъ цѣлому, а наоборотъ, *цѣлое предшествуетъ своимъ частямъ*. Въ примѣчаніи къ своему антитезису самъ Кантъ говоритъ между прочимъ: „пространство слѣдуетъ, собственно, разсматривать не какъ compositum, а какъ totum, потому что его части возможны только въ цѣломъ, а не цѣлое образуется посредствомъ частей“ (466). Спрашивается, изъ чего же слѣдуетъ, что и матерія не есть такое цѣлое, обусловливающее возможность своихъ частей? Но при этомъ предположеніи, которое логически вполнѣ возможно, весь тезисъ кантовой антиноміи обращается въ ничто: логически вполнѣ возможно, что вовсе нѣтъ множества субстанцій въ мірѣ, а есть единая субстанція, или что даже міръ есть единое *сущее становящееся*, которое по своей природѣ вовсе не субстанціально. Вообще весь этотъ неоправдываемый логически тезисъ, а съ нимъ вмѣстѣ и вся вторая антиномія Канта объясняется чисто исторически: только гипнозомъ Лейбнице-Вольфовской философіи можетъ быть объясненъ тотъ фактъ, что положеніе о множествѣ простыхъ субстанцій, лежащихъ въ основѣ матеріальнаго міра, пріобрѣтаетъ въ глазахъ Канта значеніе логически необходимаго тезиса: не даромъ у Канта этотъ тезисъ называется „діалектическимъ основоположеніемъ монадологіи“.

Доказательство антитезиса второй антиноміи страдаетъ еще большими логическими недостатками, чѣмъ доказательство тезиса. Въ самомъ дѣлѣ, чѣмъ доказываетъ Кантъ, что „ни одна сложная вещь въ мірѣ не состоитъ изъ простыхъ частей, и вообще въ мірѣ нѣтъ ничего простого“? Всякое „внѣшнее отношеніе“ субстанцій возможно только въ пространствѣ, пространство же состоитъ изъ пространствъ; значитъ,—разсуждаетъ Кантъ, — каждая часть сложной субстанціи, а, стало-быть, и ея первоначальныя части, — субстанціи простыя — должны занимать простран-

ство. Но все протяженное заключаетъ въ себѣ многообразіе частей, находящихся внѣ другъ друга, т. е. является сложнымъ „и притомъ какъ реальная сложность состоитъ не изъ акциденцій (такъ какъ онѣ не могутъ находиться внѣ другъ друга безъ субстанціи), а изъ субстанцій“; поэтому „нѣчто простое должно было бы быть сложною субстанціею, что противорѣчиво“ (463).

Въ этомъ длинномъ разсужденіи кантова „антитезиса“ есть цѣлыхъ два логическихъ скачка. Во-первыхъ „внѣшнее“ и „пространственное“—не одно и то же, и потому внѣшнее взаимоотношеніе субстанцій вовсе не должно быть непремѣнно пространственнымъ: чисто духовное взаимодѣйствіе существъ, непротяженныхъ и тѣмъ не менѣе находящихся „внѣ другъ друга“, вовсе не представляется логически немыслимымъ предположеніемъ. Но допустимъ, какъ это утверждаетъ аргументація Канта, что простыя субстанціи — протяженны: отсюда вовсе не слѣдуетъ, что онѣ — дѣлимы. *Ошибка Канта — въ томъ, что отъ дѣлимости пространственной онъ заключаетъ къ дѣлимости физической.* Изъ того, что то или другое тѣло занимаетъ мѣсто въ пространствѣ, слѣдуетъ только, что *идеально* оно дѣлимо до безконечности; но этимъ не исключается возможность физической, реальной недѣлимости. Можно вообразить такое тѣло, которое, представляя собою огромную величину въ пространствѣ, вмѣстѣ съ тѣмъ не можетъ быть физически раздѣлено на части никакою силою, а потому представляется безусловно *простымъ тѣломъ*. Что не встрѣчается тѣлъ недѣлимыхъ (атомовъ) съ быка величиною,—это мы знаемъ изъ опыта; но, въ качествѣ логическаго допущенія, такія тѣла не заключаютъ въ себѣ ничего невозможнаго или противорѣчиваго. Что каждая протяженная часть какого-либо тѣла должна быть въ свою очередь самостоятельною субстанціею,—это въ аргументаціи къ антитезису рѣшительно ничѣмъ не доказывается.

Вторая часть антитезиса („вообще въ мірѣ нѣтъ ничего простого“) доказывается еще слабѣе. Такъ какъ въ тезисѣ утверждается логическая необходимость простого, то аргументація къ антитезису, понятное дѣло, должна была бы доказывать его *немыслимость*, логическую невозможность *самаго понятія* простой субстанціи: при отсутствіи такого доказательства у насъ нѣтъ въ наличности *необходимаго противорѣчія*, т.-е., говоря иначе,— нѣтъ самой антиноміи. Что же дѣлаетъ Кантъ! Вмѣсто того, что-

бы доказывать немыслимость „простой субстанціи“, онъ ограничивается указаніемъ, „что существованіе абсолютно простого не можетъ быть установлено никакимъ опытомъ или воспріятіемъ, ни внѣшнимъ, ни внутреннимъ, а потому абсолютно простое есть только идея, объективная реальность которой не можетъ быть доказана никакимъ возможнымъ опытомъ, слѣдовательно, не имѣетъ никакого примѣненія и никакого объекта при истолкованіи явленій“ (465). Сила этого доказательства тутъ же разрушается заявленіемъ Канта, что отъ отсутствія такого объекта въ опытѣ нельзя заключать къ его невозможности: Доказаннымъ остается лишь то, что „въ чувственномъ мірѣ не дано ничего простого“ (465). Но, разъ отъ небытія нельзя заключать къ невозможности, — a non esse ad non posse non valet consequentia, — недоказаннымъ остается именно то, что требуется доказать въ антитезисѣ — *немыслимость простого*. Разъ вся задача трансцендентальной діалектики — доказать невозможность метафизическаго умозрѣнія за предѣлами возможнаго опыта, ссылка на то, что то или другое умозрительное понятіе (напр. простой субстанціи) не имѣетъ соотвѣтствующаго себѣ объекта въ опытѣ, — не можетъ имѣть убѣдительной силы. Заключать отъ отсутствія объекта въ опытѣ къ невозможности умозрѣнія о немъ — въ данномъ случаѣ значитъ впадать въ очевидное petitio principii.

Такимъ образомъ во второй антиноміи ни тезисъ ни антитезисъ не обладаютъ логическою необходимостью; необходимаго противорѣчія, котораго ищетъ въ ней Кантъ, здѣсь вовсе не имѣется въ наличности; слѣдовательно, вторая антиномія, возникновеніе коей, какъ мы видѣли, объясняется чисто исторически, должна быть вовсе вычеркнута изъ списка антиномій.

III. Третья и четвертая антиномія Канта.

Несравненно значительнѣе и глубже по содержанію — третья антиномія. Не предрѣшая пока вопроса о томъ, разрѣшима она или неразрѣшима *въ конечномъ счетѣ*, мы во всякомъ случаѣ должны признать, что она заключаетъ въ себѣ дѣйствительное противорѣчіе, съ которымъ, *въ нѣкоторой плоскости мышленія*, неизбѣжно сталкивается человѣческій умъ.

Тезисъ ея гласитъ: „причинность согласно законамъ природы

есть не единственная причинность, изъ которой могутъ быть выведены всѣ явленія въ мірѣ. Для объясненія явленій необходимо еще допустить свободную причинность“ (Causalität durch Freiheit). Напротивъ, антитезисъ утверждаетъ: „не существуетъ никакой свободы, но все совершается въ мірѣ только согласно законамъ природы“ (472—473).

Тутъ въ самомъ дѣлѣ оба противоположныхъ утвержденія выражаютъ собою два одинаково необходимыхъ для человѣческой мысли предположенія. Съ одной стороны формальная *безусловность* закона причинности неизбѣжно приводитъ къ требованію, чтобы весь причинный рядъ имѣлъ безусловное начало, — иначе онъ виситъ въ воздухѣ: лишенный безусловнаго основанія, законъ причинности тѣмъ самымъ обращается въ ничто, теряетъ силу. Мы уже имѣли случай убѣдиться, что онъ и въ самомъ дѣлѣ покоится на предположеніи Безусловнаго. Сужденіе о причинности такъ или иначе связываетъ свой предметъ съ Безусловнымъ — въ этомъ все его притязаніе; поэтому, если нѣтъ Безусловнаго въ основѣ причиннаго ряда, то мы имѣемъ здѣсь *пустое притязаніе*; тогда самое понятіе причинности есть не болѣе, какъ иллюзія нашей мысли и какъ таковая должна быть отброшена. Съ другой стороны причинность есть апріорный законъ всего совершающагося во времени, а потому она должна выражать собою общее свойство всего временнаго — формальную безконечность.

Съ одной стороны причинный рядъ долженъ имѣть безусловное начало; съ другой стороны онъ долженъ быть безначаленъ и безконеченъ. Таковы два противоположныхъ и вмѣстѣ съ тѣмъ одинаково необходимыхъ требованія, которыя сталкиваются въ третьей антиноміи Канта. Именно они доказываются въ аргументаціи къ тезису и къ антитезису: въ аргументаціи къ тезису Кантъ показываетъ, что, предполагая причинный рядъ безконечнымъ, мы тѣмъ самымъ лишаемъ его достаточнаго основанія: „слѣдовательно, утвержденіе, будто всякая причинность возможна только согласно законамъ природы, взятое въ своей неограниченной всеобщности, противорѣчитъ само себѣ, и потому нельзя допустить, что причинность согласно законамъ природы есть единственная причинность“. Поэтому Кантъ считаетъ необходимымъ допустить „абсолютную произвольность причинъ, т.-е. способность самостоятельно начинать рядъ явленій“ (474). Аргументація къ

антитезису возражаетъ на это, что именно такое пониманіе самопроизвольной причинности уничтожаетъ въ корнѣ самый законъ причинности, ибо „динамически первое начало дѣйствованія предполагаетъ состояніе, не находящееся ни въ какой причинной связи съ предшествующимъ состояніемъ той же самой причины, т.-е. никоимъ образомъ не вытекающее изъ него“ (473).

Я оставляю въ сторонѣ вопросъ, правильно ли высказанное Кантомъ пониманіе свободы какъ независимости отъ закона природы и закона причинности какъ отсутствія свободы; я буду разсматривать пока третью антиномію исключительно какъ *антиномію въ понятіи причинности*. Въ этомъ видѣ она ставитъ передъ нами одинъ единственный вопросъ — о безусловномъ основаніи (началѣ) всякой причинности и о томъ, согласно ли оно съ представленіемъ причинности какъ безконечнаго ряда.

Нетрудно убѣдиться, что вокругъ этого же вопроса вращаются и всѣ разсужденія четвертой антиноміи, которая представляетъ собою не болѣе и не менѣе, какъ дальнѣйшее развитіе третьей.

Ея тезисъ — „къ міру принадлежитъ или какъ часть его, или какъ его причина, безусловно необходимое существо“ продолжаетъ въ сущности ту же мысль о безусловномъ началѣ и основаніи причиннаго ряда, которая выражена уже въ тезисѣ третьей антиноміи. По Канту — „всякое данное обусловленное предполагаетъ въ отношеніи къ своему существованію полный рядъ условій вплоть до абсолютно безусловнаго, которое одно только существуетъ абсолютно необходимо. Слѣдовательно, абсолютно необходимое должно существовать, если существуетъ измѣненіе какъ его слѣдствіе“. Подъ „безусловно необходимымъ“ существомъ здѣсь разумѣется, очевидно, существо, ничему не подчиненное, ни отъ какой другой причины не зависящее, а, стало-быть, безусловно начинающее причинный рядъ. „Безусловная необходимость“ тутъ выражаетъ собою другую сторону той же идеи, которая въ тезисѣ третьей антиноміи опредѣляется какъ „свобода“ — способность самопроизвольно начинать новый рядъ: такая способность *въ полной мѣрѣ* можетъ принадлежать, конечно, только безусловно необходимому, т.-е. ни отъ чего другого не зависящему существу.

Понятно, что и антитезисъ („нѣтъ никакого абсолютно необходимаго существа ни въ мірѣ, ни внѣ міра, какъ его причины“) — продолжаетъ мысль, высказанную въ антитезисѣ третьей антино-

міи. А именно, подобно этому послѣднему, и онъ утверждаетъ безконечность причиннаго ряда: „абсолютно необходимое существо“ въ немъ отвергается совершенно по тѣмъ же основаніямъ, по какимъ свобода отвергается въ антитезисѣ третьей антиноміи: всеобщность закона причинность дѣлаетъ невозможнымъ предположеніе чего-либо безпричиннаго, безосновнаго, иначе говоря — она дѣлаетъ невозможнымъ предположеніе безусловнаго *начала* причиннаго ряда. „Предположимъ“, говоритъ Кантъ, „что міръ самъ есть необходимое существо; въ такомъ случаѣ рядъ его измѣненій или имѣлъ бы безусловно необходимое, т.-е. не имѣющее причины начало, что противорѣчитъ динамическому закону опредѣленія всѣхъ явленій во времени, или же этотъ рядъ не имѣлъ бы никакого начала и былъ бы въ цѣломъ абсолютно необходимымъ и безусловнымъ, хотя всѣ его части случайны и обусловлены, что противорѣчиво, такъ какъ существованіе группы не можетъ быть необходимымъ, если ни одна часть ея не обладаетъ сама по себѣ необходимымъ существованіемъ“ (481). Предположеніе существованія необходимой міровой причины внѣ міра приводитъ къ другой нелѣпости. Разъ эта причина открываетъ своимъ дѣйствіемъ рядъ міровыхъ измѣненій, она дѣйствуетъ во времени, т.-е. въ мірѣ, что противорѣчитъ предположенію о ея внѣмірномъ существованіи. „Итакъ, ни въ мірѣ, ни внѣ міра (однако въ причинной связи съ нимъ) нѣтъ безусловно необходимаго существа“ (483).

Самъ Кантъ замѣчаетъ, что какъ тезисъ, такъ и антитезисъ этой антиноміи коренятся въ одномъ общемъ основаніи, одинаково исходятъ изъ *безусловности* закона причинности. „Сначала“, говоритъ онъ, „мы пришли къ мысли, что необходимое существо есть, такъ какъ все прошедшее время содержитъ въ себѣ рядъ всѣхъ условій и вмѣстѣ съ тѣмъ, слѣдовательно, также и безусловное (необходимое). Теперь же мы пришли къ мысли, что необходимаго существа нѣтъ именно потому, что все прошедшее время содержитъ въ себѣ рядъ всѣхъ условій (которыя, слѣдовательно, всѣ обусловлены)“ (485). Замѣчаніе это должно быть признано безусловно вѣрнымъ; и такимъ образомъ мы дѣйствительно сталкиваемся здѣсь со внутреннимъ противорѣчіемъ человѣческаго разума, причемъ это противорѣчіе связано съ основнымъ его метафизическимъ предположеніемъ Безусловнаго. Такъ

какъ мы имѣемъ здѣсь необходимое предположеніе не только познанія метафизическаго, но и всякаго познанія вообще, то, вопреки Канту, отъ возможности его разрѣшенія зависитъ наше отношеніе не только къ метафизикѣ, но и ко всякому знанію вообще. *Никакое* знаніе невозможно, если основное его предположеніе обрекаетъ человѣческую мысль на безысходное и неразрѣшимое противорѣчіе.

Намъ предстоитъ отвѣтить на вопросъ о разрѣшимости антиномій Канта и антиномій вообще; для этого разсмотримъ сначала тотъ отвѣтъ на него, который дается самимъ Кантомъ.

IV. Разрѣшеніе космологическаго спора у Канта.

Мы уже видѣли, что двѣ первыя антиноміи Канта въ дѣйствительности — вовсе не антиноміи, такъ какъ необходимаго для мысли противорѣчія онѣ въ себѣ не заключаютъ; стало-быть, никакого вопроса о разрѣшеніи ихъ *для насъ* не ставится; тѣмъ не менѣе Кантова попытка ихъ разрѣшенія и для насъ интересна и поучительна, какъ яркая иллюстрація его основного заблужденія.

По Канту весь космологическій споръ въ двухъ первыхъ (математическихъ) антиноміяхъ обусловливается тѣмъ, что разумъ нашъ выходитъ за предѣлы единственно доступной ему области явленій: „кто разсматриваетъ сужденія „міръ по своей величинѣ безконеченъ“ и „міръ по своей величинѣ конеченъ“ какъ находящіяся въ отношеніи противорѣчащей противоположности, тотъ предполагаетъ, что міръ (весь рядъ явленій) есть вещь въ себѣ. Въ самомъ дѣлѣ, онъ остается, хотя бы я отбросилъ безконечный или конечный регрессъ въ ряду явленій. Если же я отстраню это предположеніе или эту трасцендентальную иллюзію и стану отрицать, что міръ есть вещь въ себѣ, то противорѣчащая противоположность обоихъ утвержденій превратится въ противоположность только діалектическую; и, такъ какъ міръ вовсе не существуетъ въ себѣ (независимо отъ регрессивнаго ряда моихъ представленій), то онъ не существуетъ ни какъ само по себѣ безконечное, ни какъ само по себѣ конечное цѣлое. Онъ существуетъ только въ эмпирическомъ регрессѣ ряда явленій и самъ по себѣ нигдѣ не можетъ быть найденъ. Поэтому, если этотъ рядъ всегда обусловленъ, онъ никогда не данъ цѣликомъ; слѣдовательно

міръ вовсе не есть безусловное цѣлое и потому онъ не обладаетъ ни безконечною, ни конечною величиною“ (532 — 533). Съ этой точки зрѣнія Кантъ разсматриваетъ двѣ первыя космологическія антиноміи какъ новое доказательство трансцендентальной идеальности явленій. „Если міръ есть само въ себѣ существующее цѣлое, то онъ или конеченъ или безконеченъ. Но какъ первое, такъ и второе положеніе ложны (согласно приведеннымъ выше доказательствамъ антитезиса съ одной стороны и тезиса съ другой стороны). Слѣдовательно, ложно также и то, что міръ (совокупность всѣхъ явленій) есть само по себѣ существующее цѣлое. Въ свою очередь отсюда слѣдуетъ, что явленія вообще помимо нашихъ представленій суть ничто, а это именно мы и подразумѣваемъ подъ трансцендентальной идеальностью явленій“ (534 — 535).

Разъ самая аргументація двухъ первыхъ антиномій стоитъ, какъ мы видѣли, на ложной антропологической точкѣ зрѣнія, неудивительно, что на той же точкѣ зрѣнія стоитъ и попытка ихъ разрѣшенія. [1]) Здѣсь намъ нетрудно убѣдиться, что этотъ антропологизмъ, доведенный до конца, столь же разрушителенъ для естественно научнаго, какъ и для метафизическаго познанія. Ибо, вопреки убѣжденію Канта, онъ обращаетъ въ ничто самый міръ явленій. Въ самомъ дѣлѣ, попробуемъ продумать до конца заявленіе Канта, что „рядъ условій существуетъ только въ самомъ регрессивномъ синтезѣ, а не самъ по себѣ въ явленіи, какъ самостоятельной, данной до всякаго регресса вещи“ (533). Очевидно, что „регрессивный синтезъ въ ряду условій“, производимый науками естественными и историческими всецѣло покоится на томъ предположеніи, что *независимо отъ науки, которая регрессируетъ, въ самой природѣ существуетъ прогрессирующій рядъ* причинъ и слѣдствій. Объясняя какое-нибудь конкретное явленіе (напр. солнечное затменіе или великое переселеніе народовъ), наука необходимо предполагаетъ, что въ самой дѣйствительности

[1]) Объ этомъ антропологизмѣ хорошо говоритъ Гегель Wissenschaft d. Logik (Werke, B, III, 218): „единственный результатъ критическаго разрѣшенія черезъ такъ называемую трансцендентальную идеальность воспринимаемаго міра сводится къ тому, что оно превращаетъ все противорѣчіе въ нѣчто субъективное, гдѣ оно остается все той же видимостью, т.-е. остается столь же неразрѣшеннымъ, какъ и прежде“.

тѣ условія, къ которымъ она восходитъ, предшествуютъ обусловленному явленію, а не слѣдуютъ за нимъ; астрономическое объясненіе затменія предполагаетъ, что вращеніе луны вокругъ земли предшествуетъ тому конкретному ея положенію, при которомъ она заслоняетъ отъ насъ свѣтъ солнечный; совершенно такъ же и историческое объясненіе предполагаетъ, что движеніе гунновъ *предшествуетъ* ряду переселеній вытѣсненныхъ гуннами германскихъ народовъ. Если же допустить вмѣстѣ съ Кантомъ, что „рядъ условій существуетъ *только* въ самомъ регрессивномъ синтезѣ“,—то всѣ эти умозаключенія естественной и исторической науки окажутся сплошнымъ вздоромъ: тогда, наоборотъ, данная конкретная фаза луны предшествуетъ ея вращенію, а переселеніе германскихъ народовъ предшествуетъ движенію гунновъ. Тогда все предположеніе, на которомъ покоится наука, будто въ мірѣ есть какое то объективное, независящее отъ насъ движеніе отъ условій къ обусловленному, есть сплошная иллюзія: на самомъ дѣлѣ есть вмѣсто этого *обратное движеніе*,—чисто субъективное регрессивное движеніе нашего ума отъ условія къ обусловленному. Не слѣдствіе слѣдуетъ за причиной, а наоборотъ, причина слѣдуетъ за слѣдствіемъ, — вотъ выводъ, къ которому должно привести продуманное до конца Кантово рѣшеніе космологическаго спора. Наука предполагаетъ объективную, независящую отъ нея и отъ человѣческаго ума связь явленій и независимую отъ нея ихъ *послѣдовательность, исторію*. Точка зрѣнія, которая утверждаетъ, что внѣ нашего ума эта исторія — ничто, тѣмъ самымъ превращаетъ все научное знаніе въ иллюзію. Самое стремленіе къ познанію явленій предполагаетъ, что явленія суть нѣчто внѣ *нашихъ* представленій о нихъ — „иначе мы не старались бы исправить эти представленія, не допускали бы возможности ихъ ошибочности и не искали бы представленія *истиннаго*. Кантово утвержденіе, что „явленія помимо нашихъ представленій суть ничто“, дѣлаетъ все это исканіе безпредметнымъ; мало того, оно превращаетъ въ ничто самое понятіе явленія: ибо, какъ только явленіе внѣ нашихъ представленій — ничто, какъ только оно перестаетъ выражать собой подлинную, независимую *отъ насъ* дѣйствительность, оно теряетъ всякое отличіе отъ субъективной галлюцинаціи; мало того, самое существованіе его какъ галлюцинаціи становится сомнительнымъ, ибо самый бредъ перестаетъ быть безусловно, дѣйствительно

существующимъ фактомъ, а, стало-быть, и дѣйствительностью вообще.

Сказать, что весь рядъ условій реальнаго явленія существуетъ лишь въ нашемъ регрессивномъ синтезѣ—значитъ въ концѣ концовъ лишить науку ея реальнаго объекта. Наука объясняетъ намъ, что солнце—вовсе не то маленькое свѣтлое пятно на небѣ, которое мы видимъ, а огромное (по сравненію съ этимъ пятномъ) шарообразное тѣло, которое относится къ воспринимаемому нами свѣтовому впечатлѣнію какъ причина къ слѣдствію. — Теперь представимъ себѣ, что шарообразное солнце — центръ планетной системы—существуетъ только въ этомъ „регрессивномъ синтезѣ“ нашей мысли, восходящемъ отъ видимаго нами свѣтлаго пятна на небѣ къ его условію. Иными словами это будетъ значить, что солнце, о которомъ разсуждаетъ астрономія, не существуетъ, что астрономія, какъ и всякая вообще наука, впервые создаетъ свой объектъ. До такого вывода, какъ извѣстно, и въ самомъ дѣлѣ договорился Германъ Когенъ. Но это лишній разъ доказываетъ, что заблужденія великихъ мыслителей лучше всего обнаруживаются черезъ изученіе твореній ихъ учениковъ, у которыхъ, понятно, они выступаютъ съ гораздо большею рѣзкостью. Очевидно, что такой выводъ разрушителенъ для той самой науки, возможность которой онъ хочетъ обосновать. Всякая наука покоится на томъ предположеніи, что существуетъ реальный, совершенно независимый отъ нея объектъ. Признать, что этотъ объектъ существуетъ *только* въ нашемъ регрессивномъ синтезѣ или, говоря иначе, только въ самой наукѣ,—значитъ свести науку на- нѣтъ—объявить ее сплошной иллюзіей.

Въ третьей и четвертой антиноміи, какъ сказано, мы имѣемъ дѣйствительное и, въ извѣстной плоскости мышленія, *необходимое* для мысли противорѣчіе, а потому и рѣшеніе Канта здѣсь представляетъ гораздо большій интересъ по сравненію съ его рѣшеніемъ первыхъ двухъ антиномій. Однако же и въ немъ отражается общая, *основная* ошибка „Критики чистаго разума“.

Прежде всего это рѣшеніе исходитъ изъ того самаго ученія о вещи въ себѣ и явленіи, въ которомъ, какъ мы видѣли, ложный антропологизмъ „Критики чистаго разума“ достигъ высшаго своего, законченнаго выраженія. Въ основѣ всей попытки Канта—согласовать свободу съ необходимостью—лежитъ предполо-

женіе, что явленія суть *только* наши представленія. „Если,— говоритъ онъ,—явленія суть вещи въ себѣ, то свободу нельзя спасти. Природа въ такомъ случаѣ составляетъ полную и достаточно опредѣляющую причину всякаго событія, условіе событія всегда содержится только въ ряду явленій и вмѣстѣ съ своимъ дѣйствіемъ необходимо подчинено закону природы. Наоборотъ, если мы считаемъ явленія лишь тѣмъ, что они суть на самомъ дѣлѣ, именно, не вещами въ себѣ, а только представленіями, связанными другъ съ другомъ согласно эмпирическимъ законамъ, то они сами должны имѣть еще основаніе, не относящееся къ числу явленій. Причинность такой умопостигаемой причины не опредѣляется явленіями, хотя дѣйствія ея находятся въ сферѣ явленій и могутъ быть опредѣляемы другими явленіями. Слѣдовательно, она вмѣстѣ со своею причинностью находится внѣ ряда, тогда какъ дѣйствіе ея находится въ ряду эмпирическихъ условій. Поэтому дѣйствіе въ отношеніи его умопостигаемой причины можетъ быть разсматриваемо какъ свободное и, несмотря на это, въ отношеніи явленій оно можетъ быть разсматриваемо какъ результатъ ихъ, согласный съ необходимостью природы“ (564—565).

Несостоятельность антропологическаго обоснованія познанія „Критики чистаго разума“ наглядно обнаруживается въ рядѣ явныхъ противорѣчій этихъ разсужденій о свободѣ. Во-первыхъ, если явленіе имѣетъ „основаніе, не относящееся къ числу явленій“, то тѣмъ самымъ обнаруживается *метафизическая природа* понятія явленія. Иными словами, это значитъ, что „явленіе“ и „сущее“, какъ являющееся, суть понятія соотносительныя. Одно безъ другого немыслимо; но, если такъ, если явленія суть выраженія объективной „вещи въ себѣ“, то о нихъ никакъ нельзя сказать, что они—*только* наши представленія.

Невозможность выдержать чисто-антропологическую точку зрѣнія на явленія обнаруживается какъ нельзя болѣе ярко въ этомъ невольномъ выходѣ теоретическаго разума въ запретную для него область. Другое нарушеніе поставленной Кантомъ границы заключается въ его пониманіи „свободы какъ умопостигаемой причинности“. Ученіе Канта о категоріяхъ, какъ о чисто субъективныхъ функціяхъ человѣческаго разсудка, коренящихся въ *психологіи познающаго*, исключаетъ возможность примѣненія ихъ *за предѣлами* нашего возможнаго опыта, т.-е. за предѣлами *нашихъ* возможныхъ

представленій. И, однако, въ Кантовомъ понятіи свободы, какъ „умопостигаемой причинности“, мы имѣемъ какъ-разъ случай такого трансцендентнаго, т.-е. безусловно воспрещеннаго „Критикою чистаго разума“ примѣненія категоріи причинности. Противорѣчіе это нисколько не устраняется тѣмъ, что „Критика чистаго разума“ пытается доказать не дѣйствительность свободы, а только *возможность мыслить ее безъ противорѣчія*. Доведенное до конца ученіе Канта о категоріяхъ исключаетъ допустимость даже и этого утвержденія. Если категоріи по самому существу своему—*только* субъективныя формы мысли о томъ, что *нами* является, то приложеніе ихъ къ тому, что ни въ какомъ случаѣ не можетъ стать явленіемъ, тѣмъ самымъ формально исключено: тогда самое понятіе „умопостигаемой причинности“ есть логическое противорѣчіе. Но въ этомъ случаѣ не можетъ быть мыслимо безъ противорѣчія и кантовское понятіе свободы. „Умопостигаемая причинность“ вообще мыслима лишь при томъ условіи, если категорія причинности выражаетъ собою не субъективное только представленіе человѣческаго ума, а объективное опредѣленіе сущаго.

Разъ противорѣчива исходная точка кантова ученія о свободѣ, неудивительно, что противорѣчиво отъ начала до конца и самое ученіе. Кантъ могъ бы избѣжать цѣлаго ряда противорѣчій, если бы онъ послѣдовательно проводилъ ту точку зрѣнія, что свобода есть свойство только умопостигаемаго характера,—*вещи въ себѣ*, тогда какъ въ характерѣ эмпирическомъ, *въ явленіи*, господствуетъ неуклонная необходимость закона природы. Эту точку зрѣнія впослѣдствіи и въ самомъ дѣлѣ довелъ до конца Шопенгауеръ, который утверждалъ, что человѣкъ свободенъ въ своемъ умопостигаемомъ, недвижимомъ *бытіи* (esse), но несвободенъ въ своемъ *дѣйствіи*, которое отъ начала до конца протекаетъ въ области явленія. Но это позднѣйшее истолкованіе кантова ученія на самомъ дѣлѣ противорѣчитъ мысли самого Канта: для него человѣкъ свободенъ не только какъ сущій, но и какъ *дѣятель*. Отсюда у Канта—то пониманіе свободы, какъ умопостигаемой причинности, которое безусловно несогласимо съ шопенгауеровымъ истолкованіемъ свободы какъ отрицанія и отсутствія причинности. Но отсюда же у него и рядъ противорѣчій, которыхъ также нѣтъ у Шопенгауера.

Разъ Кантъ хочетъ понять свободу не только какъ сверхвременное свойство умопостигаемаго характера, но также и какъ

начало нравственной дѣятельности во времени, свобода и необходимость у него неизбѣжно сталкиваются *въ одной и той же плоскости бытія — въ области явленій*; при этихъ условіяхъ у него получается неразрѣшимое противорѣчіе: его допущеніе, что человѣкъ можетъ быть понятъ какъ *свободная причина* своихъ дѣйствій, совершенно несогласимо съ его же ученіемъ о томъ, что нашъ эмпирическій характеръ *всецѣло* подчиненъ естественному механизму причинъ и слѣдствій. Да будетъ мнѣ позволено привести здѣсь то, что было уже высказано мною раньше о томъ же предметѣ въ другомъ мѣстѣ. [1])

„По Канту, если бы мы знали всѣ побужденія, дѣйствующія въ сознаніи даннаго лица, и всѣ внѣшнія на него воздѣйствія, мы могли бы предсказывать его дѣйствія съ той же достовѣрностью, какъ какое-нибудь солнечное или лунное затменіе. Трудно, однако, согласиться съ его утвержденіемъ, будто съ этимъ совмѣстимо признаніе свободы, какъ умопостигаемой причинности. Если всякій нашъ поступокъ предопредѣленъ нашимъ прошедшимъ и прошедшимъ міроздания, то нашъ умопостигаемой характеръ не въ состояніи внести въ область явленій ничего новаго, чего бы не было въ прошломъ, а, стало-быть, не можетъ начать *новаго ряда* событій; наоборотъ, если мы возьмемъ за исходную точку положеніе того же Канта, что свобода есть способность самопроизвольно начинать рядъ дѣйствій, мы должны будемъ признать, что она вноситъ въ эмпирическую область цѣлый *новый рядъ*, котораго раньше не было; ибо „новый рядъ“ можетъ быть понимаемъ только какъ *рядъ во времени*; но въ такомъ случаѣ исчезаетъ возможностьсъ математическою точностью предсказывать человѣческія дѣйствія.

Одно изъ двухъ.—Или свобода умопостигаемаго характера *является во времени*; въ этомъ случаѣ естественная необходимость даже во времени не имѣетъ надъ нами неопреодолимой власти. Зависимость нашего эмпирическаго характера отъ прошлаго въ такомъ случаѣ не безусловна, потому что рядъ событій, вызванныхъ предшествующими событіями, можетъ быть *прерванъ* посрединѣ новымъ рядомъ, идущимъ отъ умопостигаемой, сверхвременной причины. Или же, наоборотъ, мы будемъ послѣдовательно

[1]) Міросозерцаніе Вл. С. Соловьева, т. I, 140—142.

стоять на той точкѣ зрѣнія, что свободы *нѣтъ въ явленіяхъ*, что она свойственна только міру сверхвременныхъ сущностей; но въ такомъ случаѣ намъ придется признать, что свобода вообще не есть начало дѣятельное, не есть *умопостигаемая причинность*, что она есть только *въ бытіи но не въ дѣйствіи*".

Ученіе Канта о трансцендентальной свободѣ не примирено съ его же ученіемъ о необходимости въ области эмпирической.—„Прошедшее время", говоритъ онъ, „уже не въ моей власти; поэтому каждое мое дѣйствіе является необходимымъ послѣдствіемъ основаній, которыя уже не въ моей власти; иначе говоря, въ каждой точкѣ времени, когда я дѣйствую, я никогда не бываю свободенъ". Въ каждый моментъ времени я нахожусь подъ властью необходимости—опредѣляться къ дѣйствію тѣмъ, что уже не въ моей власти; и безконечный *a parte priori* рядъ событій, который я, согласно предопредѣленному порядку, могу только продолжать, а не начинать гдѣ бы то ни было, есть непрерывная цѣпь явленій, въ которой моя причинность никогда не можетъ быть свободой (Krit. d. prakt. Vernunft, ed. Rosenkranz, 224—225).

Читатель видитъ, что здѣсь для свободы въ смыслѣ способности начинать новый рядъ дѣйствій совершенно не остается мѣста. И всѣ попытки Канта согласовать эти двѣ точки зрѣнія не приводятъ ни къ чему. Онъ утверждаетъ, что съ трансцендентальной точки зрѣнія весь рядъ моихъ *прошедшихъ* дѣйствій, опредѣляющихъ мои поступки въ настоящемъ, можетъ быть разсматриваемъ какъ проявленіе моей умопостигаемой свободы; но этотъ доводъ уже потому неубѣдителенъ, что тотъ безконечный рядъ событій, который я продолжаю моими дѣйствіями, начался *раньше моего рожденія*. Если я поступаю такъ, а не иначе, въ силу свойствъ, унаслѣдованныхъ мною отъ предковъ, и вслѣдствіе условій среды, которыя были раньше моего рожденія созданы, то гдѣ же тутъ мѣсто для *моей* свободы? Моя свобода можетъ имѣть реальный смыслъ только въ томъ случаѣ, если я могу начать во времени нѣчто безусловно новое, т.-е. *такой рядъ событій, который бы совершенно не имѣлъ причинъ въ прошедшемъ*. Но, если такъ, то я свободенъ не только во времени, но и въ каждый данный моментъ времени".

Пока мы остаемся на точкѣ зрѣнія Канта, изъ этихъ противорѣчій нѣтъ выхода по той простой причинѣ, что самый вопросъ

о безусловномъ основаніи причиннаго ряда совершенно не умѣщается въ рамки его теоріи познанія. Если причинность есть *только* субъективное наше понятіе, способъ мысли человѣческаго ума о нашихъ человѣческихъ представленіяхъ, то какой же смыслъ можетъ имѣть вопросъ о *безусловномъ* основаніи и объ *умопостигаемой* причинѣ? Развѣ не очевидно, что самая постановка этого вопроса неправомѣрна съ точки зрѣнія доведенной до конца антропологической теоріи познанія! Если категорія причинности приложима только къ явленіямъ, какъ ихъ понимаетъ Кантъ, т.-е. *только* къ нашимъ человѣческимъ представленіямъ, то между областью явленій и абсолютной дѣйствительностію существуетъ пропасть, которая ничѣмъ не можетъ быть заполнена; и всякая попытка связать ихъ въ мысли заранѣе обречена на неудачу. Ибо въ такомъ случаѣ категоріи, посредствомъ которыхъ мы связываемъ наши представленія, — не болѣе какъ субъективныя иллюзіи. Къ такому выводу, какъ извѣстно, и въ самомъ дѣлѣ пришелъ Шопенгауеръ, который отвергъ понятіе „умопостигаемой причинности“ и понялъ категоріи, какъ субъективный миражъ, не имѣющій ничего общаго съ объективной дѣйствительностью вещей. Иное дѣло — Кантъ, который въ данномъ случаѣ оказался менѣе послѣдовательнымъ: только благодаря этому онъ избѣжалъ того иллюзіонизма, который, несомнѣнно, вытекалъ изъ его посылокъ.

Тѣ же противорѣчія могутъ быть отмѣчены и въ его попыткѣ разрѣшенія четвертой антиноміи. По Канту возможный выходъ изъ этой антиноміи заключается въ томъ, что „оба противорѣчащихъ другъ другу положенія могутъ быть истинными въ различныхъ отношеніяхъ, такъ что всѣ вещи чувственнаго міра совершенно случайны и, слѣдовательно, имѣютъ всегда только эмпирически обусловленное существованіе, но для всего ряда существуетъ также неэмпирическое условіе, т.-е. безусловно необходимое существо“ (588). Кантъ думаетъ, что это „допущеніе умопостигаемаго основанія явленій, т.-е. чувственнаго міра, именно допущеніе основанія, свободнаго отъ случайности чувственнаго міра, не противорѣчитъ неограниченному эмпирическому регрессу въ ряду явленій и сплошной случайности ихъ“. По Канту „только это мы и могли сдѣлать для устраненія кажущейся антиноміи, и только такимъ образомъ можно было достигнуть этого. Въ самомъ дѣлѣ, если условіе для всего обусловленнаго (по своему существованію) всегда

имѣетъ чувственный характеръ, и потому входитъ въ составъ ряда то оно само также должно быть обусловленнымъ (какъ это доказываетъ тезисъ четвертой антиноміи). Слѣдовательно, или противорѣчіе въ отношеніи къ разуму, который требуетъ Безусловнаго должно оставаться, или Безусловное должно быть помѣщено внѣ ряда, въ умопостигаемомъ, необходимость котораго не требуетъ и не допускаетъ никакого эмпирическаго условія и, слѣдовательно, въ отношеніи къ явленіямъ безусловна (592).

Нѣтъ сомнѣнія, *само по себѣ* допущеніе безконечнаго ряда причинъ и дѣйствій вполнѣ совмѣстимо съ предположеніемъ безусловнаго основанія *всего ряда*, которое само находится внѣ ряда; но самое предположеніе возможности такого „безусловнаго основанія“ или „умопостигаемой причины“ представляетъ собой случай недозволеннаго Кантомъ „трансцендентнаго примѣненія“ категорій и, слѣдовательно, *для него* представляется непослѣдовательностью. Отступленіе Канта отъ его ученія о категоріяхъ здѣсь выражается еще и въ слѣдующемъ. Читатель помнитъ, что для Канта понятіе „необходимости“, такъ же, какъ понятіе причинности, есть категорія разсудка, приложимая *только* къ явленіямъ. Между тѣмъ, во всей его попыткѣ разрѣшенія четвертой антиноміи, явленія характеризуются какъ „сплошь случайное“, а понятіе необходимости оказывается примѣнимымъ *только* за предѣлами явленій— къ „безусловно необходимому существу“. Тутъ Кантово ученіе о познаніи явно переходитъ въ свое противоположное: начавши съ утвержденія, что понятіе необходимаго приложимо только къ феноменальному, онъ кончаетъ выводомъ, что о необходимомъ можетъ быть рѣчь только въ предположеніи умопостигаемой основы міра.

И въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго. Въ самомъ дѣлѣ, если весь міръ явленій сводится къ моимъ представленіямъ, то въ немъ дѣйствительно все случайно—и самыя представленія и ихъ связь,— потому что въ основѣ всего этого лежитъ случайная психологическая особенность человѣческаго ума: самая необходимость законовъ природы имѣетъ въ такомъ случаѣ характеръ мнимый по отношенію къ космосу, ибо она сводится къ чисто-психологической необходимости для человѣческаго ума—восходить до безконечности отъ условія къ условію: эта необходимость выражаетъ собою въ такомъ случаѣ не объективное свойство самой природы, а скорѣе отсутствіе всякой опоры у человѣческаго ума въ его сужде-

ніяхъ о природѣ. Тутъ есть видимость безусловности закона причинности при полной невозможности связать его съ чѣмъ-либо дѣйствительно безусловнымъ. Человѣческій умъ обреченъ на безконечное и безпредѣльное исканіе „полноты ряда“ условій при полномъ отсутствіи надежды — когда-либо и гдѣ-либо найти ее. Это безнадежное странствованіе, напоминающее трагедію „вѣчнаго жида“, должно продолжаться, доколѣ человѣческій умъ не найдетъ точку опоры надъ собой въ дѣйствительно безусловномъ. Тогда и только тогда можетъ быть разрѣшена антиномія причинности.

V. Путь къ разрѣшенію антиноміи причинности.

Неудача попытки Канта—разрѣшить эту антиномію обусловливается тѣмъ, что онъ съ одной стороны чувствуетъ требованіе (постулатъ) Безусловнаго, лежащее въ основѣ нашей интуиціи всеобщей причинной связи, а съ другой стороны рѣшительно утверждаетъ, что причинность, какъ и всѣ вообще категоріи мысли,— лишена всякаго основанія въ реальномъ Безусловномъ и коренится единственно въ необъяснимой особенности человѣческаго разсудка.

Весь смыслъ закона причинности заключается именно *въ утвержденіи Безусловнаго,* лежащаго въ основѣ всего; между тѣмъ, въ гносеологическомъ ученіи Канта этотъ законъ *оторванъ отъ его смысла.* Отсюда—неудовлетворительность Кантова рѣшенія антиноміи причинности. Чтобы найти ея рѣшеніе, надо продумать до конца то ученіе о категоріяхъ, которое было формулировано выше (стр. 94—102).

Мы видѣли, что категорія причинности, какъ и всѣ прочія категоріи, обоснована въ нашей интуиціи Безусловнаго; ея достовѣрность для насъ коренится въ нашемъ апріорномъ убѣжденіи, что все, что есть, что было и что будетъ, должно имѣть свое *безусловное почему,* т.-е. свое *необходимое основаніе въ Безусловномъ.* Вѣдь самый вопросъ *почему* есть вопросъ о связи того, о чемъ мы спрашиваемъ, со Всеединствомъ, которое все въ себѣ объемлетъ и которому все подчинено. Если нѣтъ этого реальнаго Всеединства, и если господство его въ мірѣ не безусловно,—тогда возможны въ мірѣ явленія и происшествія, вовсе не имѣющія никакого почему; тогда нѣтъ и единаго космоса. Законъ причин-

ности есть законъ всеобщей и безусловной связи всей становящейся дѣйствительности, иначе говоря, — формальное выраженіе Всеединства въ порядкѣ генезиса: если нѣтъ въ мірѣ Всеединства, то могутъ быть въ немъ событія безпричинныя; тогда вопросъ о причинѣ вообще безсмысленъ.

Въ этихъ соображеніяхъ заключается и ключъ къ разрѣшенію *антиноміи причинности*. Вспомнимъ, какъ формулируетъ ее Кантъ въ примѣчаніи къ четвертой антиноміи: съ одной стороны существованіе „необходимаго существа“ доказывается у него въ тезисѣ тѣмъ, что „прошедшее время содержитъ въ себѣ рядъ всѣхъ условій и вмѣстѣ съ тѣмъ, слѣдовательно, также и Безусловное“. Съ другой стороны въ антитезисѣ отрицаніе безусловно необходимаго существа обосновывается тѣмъ, что „все прошедшее время содержитъ въ себѣ рядъ всѣхъ условій (которыя, слѣдовательно, всѣ обусловлены)“ (487).

Сопоставляя эту формулировку съ изложенными только что разъясненіями, мы безъ труда обнаружимъ ту ошибку, благодаря которой возникла вся эта антиномія въ понятіи причинности. Тезисъ Канта предполагаетъ, что время объемлетъ въ себѣ Безусловное: между тѣмъ лежащая въ основѣ нашихъ познавательныхъ сужденій о становящемся мірѣ интуиція всеобщей причинной связи предполагаетъ какъ разъ противоположное, что Безусловное какъ Всеединое объемлетъ въ себѣ время. *Все, что совершается во времени, подзаконно Безусловному*: только на этомъ предположеніи основано наше априорное убѣжденіе, что все не только бывшее, но и будущее имѣетъ свою необходимую причину. Но отсюда слѣдуетъ, что Безусловное, какъ объемлющее въ себѣ все, ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть частью или звеномъ процесса, членомъ ряда во времени.

А между тѣмъ, именно такъ понимается въ тезисѣ четвертой антиноміи Канта „безусловно необходимое существо“. Весь тезисъ („къ міру принадлежитъ или какъ часть его или какъ его причина безусловно необходимое существо“) разсматриваетъ Безусловное какъ что-то *предшествующее во времени* всему обусловленному: точно въ опредѣленный моментъ времени дѣйствуетъ „безусловно необходимое существо“, а затѣмъ идетъ своимъ полнымъ ходомъ міръ какъ самостоятельный, отрѣшенный отъ Безусловнаго механизмъ.

Тутъ мы имѣемъ не случайную ошибку Канта, а выраженіе природной наклонности мысли, плѣненной чувственностью. Съ одной стороны *всякая* мысль какъ такая, подзаконна Безусловному, связана имъ какъ основнымъ своимъ предположеніемъ, а потому вынуждена искать его; съ другой стороны, *не всякая* мысль способна подняться въ рефлексіи надъ плоскостью временнаго; отсюда—это противорѣчивое стремленіе поверхностныхъ умовъ — искать Безусловнаго въ плоскости временныхъ причинъ. Отсюда и эта наклонность—представлять себѣ зависимость отъ него міра по образу и подобію послѣдовательности доступныхъ нашимъ чувствамъ явленій. Пока умъ не отрѣшился отъ этой пагубной привычки, *антиномія* (т.-е. внутреннее противорѣчіе) для него неизбѣжна: ибо Безусловное *какъ Всеединое* не можетъ быть *частью* процесса во времени; и именно на этомъ основано утвержденіе антитезиса, что „нѣтъ никакого необходимаго существа ни въ мірѣ ни внѣ міра". Антитезисъ, такъ же какъ и тезисъ, выражаетъ собою состояніе мысли, которая ничего не видитъ за предѣлами плоскости временнаго; сколько бы она ни подымалась въ ряду причинъ и слѣдствій во времени, она ничего не находитъ въ немъ, кромѣ временнаго, обусловленнаго другими причинами, которыя сами въ свою очередь обусловлены и т. д. до безконечности. Стало-быть, оставаясь въ плоскости временнаго, мысль должна съ одной стороны непрерывно искать Безусловнаго, а съ другой—отрицать возможность найти его.

Чтобы преодолѣть это внутреннее свое раздвоеніе, мысль должна прежде всего *подняться надъ временемъ, понять Безусловное какъ сверхвременное*; но для окончательнаго разрѣшенія антиноміи причинности недостаточно и этого; чтобы снять какъ тезисъ, такъ и антитезисъ этой антиноміи, необходимо кромѣ того—понять временный процессъ, какъ положенный въ Безусловномъ, имъ связанный и ему подзаконный: *самая причинность должна для этого быть понята не какъ субъективное представленіе* (категорія) человѣческаго ума, а какъ *объективный законъ* Безусловнаго для мысли и для сущаго во времени.

Что антиномія причинности можетъ-быть разрѣшена лишь при томъ условіи, если Безусловное будетъ понято какъ стоящее внѣ временнаго ряда умопостигаемое Сущее, — это было указано уже Кантомъ. Но мы уже видѣли, что этимъ мысль еще не освобо-

ждается отъ своего внутренняго противорѣчія въ понятіи причинности: оно только переносится въ другую область: у Канта Безусловное и причинный рядъ во времени все еще остаются совершенно чуждыми другъ другу, ничѣмъ не связанными между собою.— Мы имѣемъ тутъ не единое Безусловное, а какъ бы два Безусловныхъ, поставленныхъ рядомъ, — съ одной стороны безусловность ноумена, а съ другой стороны — формальная безусловность феномена, которая коренится не въ умопостигаемомъ мірѣ, а въ посторонніхъ и чуждыхъ ему законахъ человѣческаго разсудка. Отсюда у Канта — *двѣ причинности* — умопостигаемая и эмпирическая, которыя, вопреки его усиліямъ, никакъ не могутъ быть согласованы другъ съ другомъ. —

Подраздѣленіе это глубоко ошибочно: въ дѣйствительности нѣтъ причинности ни *только* феноменальной, ни *только* умопостигаемой. Всякая причинность какъ такая выражаетъ собой связь умопостигаемаго, *сущаго* и являемаго; только черезъ утвержденіе единства того и другого возможны какія бы то ни было сужденія о причинной зависимости.

Это можетъ быть пояснено на любомъ примѣрѣ, — хотя бы на приводимомъ Кантомъ сужденіи „солнце нагрѣваетъ камень“. Нетрудно убѣдиться въ томъ, что это сужденіе, какъ и всякое другое, выходитъ за предѣлы явленій, ибо оно утверждаетъ *всеобщую* и *безусловную необходимость*, т.-е. такой законъ, который дѣйствителенъ для *всякаго возможнаго времени* и уже по этому одному *въ своей всеобщности* не можетъ быть явленъ въ предѣлахъ какого-либо конкретнаго времени. Приведенное сужденіе, какъ и всякое сужденіе о причинной зависимости, возможно лишь черезъ отнесеніе явленій во времени къ умопостигаемому, сверхвременному единству, объемлющему все совершающееся.

Умъ нашъ вообще не можетъ связать причину съ дѣйствіемъ, не поднявшись надъ временемъ. *Въ данную минуту* на моихъ глазахъ свѣтитъ солнце и нагрѣвается камень. Когда, связывая эти два впечатлѣнія вмѣстѣ, я говорю — „солнце нагрѣваетъ камень“, я отвлекаюсь отъ данной минуты, отъ всякаго времени вообще. Я утверждаю, что время здѣсь не при чемъ, что въ данной связи событій оно ничего измѣнить не можетъ: сужденіе „солнце нагрѣваетъ камень“ выражаетъ собою то, что было, что есть, и что будетъ, доколѣ не потухло солнце надъ землею. Логи-

чески возможно, что когда-нибудь солнце исчезнетъ, что камней не будетъ, что самое вещество преобразится и, слѣдовательно, явленія вещества станутъ иными,—все равно, законъ, выражаемый этимъ сужденіемъ, остается *вѣчно* истиннымъ и лишь постольку онъ есть законъ.—Вѣчно истиннымъ остается то, что *если* существуетъ тѣло, обладающее данными опредѣленными свойствами, то оно, при данной опредѣленной совокупности условій, неизбѣжно нагрѣваетъ другое опредѣленное тѣло. Быть-можетъ, и время когда-либо остановится въ своемъ теченіи; и тѣмъ не менѣе законъ всеобщей причинной связи остается вѣчно истиннымъ *для всякаго возможнаго времени*: вѣчно истинно то, что, *пока время течетъ*, одна и та же причина при прочихъ равныхъ условіяхъ производитъ всегда одинаковое дѣйствіе. Чѣмъ обусловливается это наше апріорное убѣжденіе? Все тѣмъ же основнымъ предположеніемъ, лежащимъ въ основѣ всего апріорнаго, въ основѣ всякаго познанія—нашей *интуиціей сверхвременнаго единства всего* или, что то же, интуиціей Всеединства. Еслибы не было этого сверхвременнаго единства, къ которому наши познавательныя сужденія относятъ все существующее и возможное, то ни о какой закономѣрности не могло бы быть рѣчи! Тогда не было бы ни познанія, ни предмета познанія, ни даже самой мысли.

Утверждать всеобщую причинную связь всего, что является,—значитъ предполагать, что *есть* Сущее всеединое и что въ немъ положено все дѣйствительное и возможное. — Феноменальное и ноуменальное такимъ образомъ тутъ составляютъ двѣ стороны одного и того же утвержденія: въ интуиціи всеобщей причинной связи мы имѣемъ *синтезъ* того и другого. Тутъ мы и находимъ ключъ къ разрѣшенію антиноміи причинности: какъ только этотъ двоякій характеръ закона причинности становится ясенъ мысли, антиномія эта падаетъ сама собою.

Всеединое Сущее, равно какъ и всеединая мысль, все объемлетъ и все въ себѣ вмѣщаетъ—и конечное и безконечное; какъ то, такъ и другое находятъ въ немъ свое безусловное основаніе и начало; то и другое въ немъ и чрезъ него одинаково возможно. При свѣтѣ этой мысли одинаково возможенъ какъ безконечный рядъ причинъ и слѣдствій, т.-е. рядъ, не имѣющій ни начала ни конца во времени, такъ и рядъ, зачинающійся и кончающійся въ опредѣленный моментъ; если допускается возможность одного, то

этимъ вовсе не исключается возможность другого. Разъ начало и конецъ всякаго временнаго ряда — въ сверхвременномъ Безусловномъ,—мы можемъ безъ всякаго противорѣчія мыслить этотъ рядъ не имѣющимъ предѣла во времени. Пусть рядъ причинъ и слѣдствій тянется безъ конца, — отъ этого онъ не становится безначальнымъ и безконечнымъ въ метафизическомъ значеніи этого слова; ибо все-таки онъ подначаленъ и подзаконенъ всеединому, которое не подавляется безконечностью, а охватываетъ ее и вводитъ ее въ свой предѣлъ. Но совершенно такъ же мыслимо и начало *новаго ряда во времени*: разъ Безусловное или Всеединое — сверхвременно, — нѣтъ надобности искать его въ безконечно отдаленномъ прошедшемъ: каждый моментъ настоящаго можетъ-быть связанъ съ нимъ *непосредственно;* раскрытіе въ опредѣленный моментъ мірового процесса какихъ-либо новыхъ возможностей, не явленныхъ раньше, въ предшествующей исторіи мірозданія, не представляетъ ничего логически невозможнаго.

Теперь мы подходимъ къ вопросу о свободѣ воли, который интересуетъ насъ здѣсь не въ полномъ его объемѣ, а лишь въ тѣхъ предѣлахъ, въ какихъ онъ поставленъ „Критикою чистаго разума:“ возможно ли мыслить ее безъ противорѣчія, совмѣстима ли она *логически* съ закономъ всеобщей причинной связи? Въ результатѣ сдѣланнаго здѣсь пересмотра кантова рѣшенія, мы можемъ дать утвердительный отвѣтъ на этотъ вопросъ.—

Кантъ утверждаетъ, что, еслибы мы знали все прошедшее каждаго даннаго человѣка, мы могли бы предсказывать его поступки съ такою же достовѣрностью, съ какою мы предсказываемъ какое-нибудь лунное затменіе. Спрашивается, на чемъ основывается это убѣжденіе? Нетрудно убѣдиться, что ни малѣйшей *логической* необходимости оно въ себѣ не заключаетъ: логически необходимо, чтобы каждый человѣческій поступокъ имѣлъ свое достаточное основаніе. Но изъ чего слѣдуетъ, что это основаніе должно заключаться непременно *въ прошломъ* даннаго лица и его среды? Почему недопустима мысль о *новомъ самоопредѣленіи*, которое имѣетъ свое необходимое основаніе не въ прошедшихъ мотивахъ, настроеніяхъ или поступкахъ даннаго лица, — а въ какой-либо сверхвременной возможности его характера, которая раньше никогда не была явлена,—ни въ его предыдущей жизни, ни въ предшествующей исторіи человѣчества?

Разъ, согласно справедливому замѣчанію Канта, прошедшее человѣка—не въ его власти, вопросъ о свободѣ воли есть прежде всего вопросъ о томъ,—дѣйствительно ли человѣкъ—рабъ своего прошедшаго, которое въ свою очередь находится въ безусловной зависимости отъ прошлаго всего мірозданія? Мы уже видѣли, что, вопреки Канту, *утвердительный* отвѣтъ на этотъ вопросъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и полное отрицаніе свободы не только въ феноменальномъ, но и въ ноуменальномъ значеніи этого слова. О свободѣ воли можно говорить только въ томъ предположеніи, что нашъ умопостигаемый характеръ можетъ начинать *во времени* новый т.-е. безусловно независимый отъ прошедшаго (нашего и космическаго) рядъ дѣйствій.

Какъ сказано, мысль эта не заключаетъ въ себѣ ничего логически невозможнаго. Смыслъ закона причинности, сущность того необходимаго для нашей мысли предположенія, которое въ немъ выражается, заключается въ томъ, что все должно быть обосновано въ Безусловномъ или Всеединомъ, а вовсе не въ томъ, что все должно быть обосновано въ прошедшемъ. Безусловное основаніе нашей становящейся дѣйствительности не содержится во времени, а потому не можетъ быть безусловной и власть времени, а въ частности и власть прошлаго надъ нами. Разъ время не объемлетъ собою полноты бытія, разъ оно во всемъ своемъ теченіи подзаконно сверхвременному Всеединству,—оно не объемлетъ въ себѣ и полноты условій нашей становящейся дѣйствительности. Есть иныя плоскости бытія, которыя еще не были явлены во времени; въ Безусловномъ и Всеединомъ таятся безконечные міры нераскрытыхъ возможностей. Утвержденіе, что эти еще не явленные намъ міры никогда не явятся намъ въ будущемъ,—не имѣетъ никакихъ логическихъ основаній: какъ разъ наоборотъ, основной законъ нашей мысли заставляетъ насъ предполагать, что всѣ плоскости бытія дѣйствительнаго и возможнаго *связаны* между собою безусловной связью всеединства, что связь эта есть и тамъ, гдѣ она временно остается скрытою отъ нашего взора.

Тѣ трудности въ ученіи о свободѣ, съ которыми сталкивается „Критика чистаго разума“,—коренятся не въ самомъ существѣ человѣческой мысли какъ такой: онѣ свойственны только опредѣленной ступени ея развитія и опредѣленной ея точкѣ зрѣнія. Пока мысль наша—не въ состояніи подняться надъ плоскостью

времени, пока дѣйствительность во времени есть для нея единственная возможная дѣйствительность, она неизбѣжно должна искать во времени исчерпывающаго объясненія нашихъ поступковъ. При этихъ условіяхъ о свободѣ воли не можетъ быть и рѣчи.

Выходъ изъ этихъ затрудненій возможенъ лишь при условіи допущенія сверхвременной, умопостигаемой области бытія надъ временемъ; и съ этой точки зрѣнія ученіе Канта объ умопостигаемомъ характерѣ представляетъ собою чрезвычайно важный шагъ впередъ. Отмѣченная выше неудовлетворительность Кантова рѣшенія вопроса обусловливается тѣмъ, что въ своемъ ученіи о свободѣ онъ остается на полдорогѣ. Для удовлетворительнаго рѣшенія задачи недостаточно указать на различіе двухъ плоскостей бытія—ноуменальной и феноменальной, — необходимо кромѣ того найти безусловную связь между ними,—нужно отыскать то единое и общее, что связываетъ въ одно цѣлое всѣ міровыя противоположности, всѣ плоскости дѣйствительнаго и возможнаго,—то, что дѣлаетъ возможнымъ переходъ изъ плоскости въ плоскость.

Именно этого объединяющаго начала недостаетъ въ ученіи Канта, и этимъ обусловливается его безсиліе—согласовать свободу съ необходимостью — его неспособность преодолѣть противорѣчія плоскостного мышленія. Оторванный отъ своего умопостигаемаго начала, міръ явленій у Канта представляетъ собою самодовлѣющее цѣлое; всякое событіе этого міра должно найти исчерпывающее объясненіе въ немъ самомъ, *въ предѣлахъ явленій*: отсюда—тѣ вышеприведенныя разсужденія о возможности предсказывать человѣческія дѣйствія, которыя сводятъ на нѣтъ умопостигаемую свободу.

На той точкѣ зрѣнія, на которой мы стоимъ, эти противорѣчія разрѣшаются, потому что доступный намъ міръ явленій разсматривается уже не какъ замкнутое въ себя, самодовлѣющее цѣлое,—а какъ одна изъ сферъ бытія, рядомъ съ которой и надъ которой возможно неопредѣленное количество другихъ, неизвѣстныхъ намъ сферъ. И, разъ эти сферы, какъ положенныя во всеединствѣ, тѣмъ самымъ не замкнуты, а, наоборотъ, связаны другъ съ другомъ,—переходъ изъ сферы въ сферу, изъ плана въ планъ всегда возможенъ.

Да будетъ мнѣ позволено пояснить сказанное на конкретномъ

примѣрѣ. Положимъ, что мы хотимъ объяснить возникновеніе какого-либо произведенія человѣческаго генія, напримѣръ, Гамлета Шекспира или Фауста Гёте. Оставаясь на точкѣ зрѣнія Канта, мы должны послѣдовательно утверждать, что въ этихъ произведеніяхъ мы имѣемъ явленія, которыя находятъ себѣ исчерпывающее объясненіе въ другихъ, предшествующихъ явленіяхъ. Еслибы мы могли исчерпывающимъ образомъ знать всѣ антецеденты Фауста въ жизни Гёте, мы могли бы съ точностью предсказать все содержаніе этой драмы; а знаніе всего семейнаго и историческаго прошлаго, предшествовавшаго рожденію и воспитанію Гёте, дало бы намъ возможность съ такой же точностью предсказать малѣйшія черты эмпирическаго характера самого Гёте.

На той точкѣ зрѣнія, на которой мы стоимъ, возможность біографическаго и историческаго объясненія человѣческихъ дѣяній замыкается въ болѣе тѣсныя границы. Съ этой точки зрѣнія, какъ бы ни было полно это объясненіе, оно не можетъ быть исчерпывающимъ. Знаніе прошлаго великихъ людей можетъ объяснить намъ многое, но оно ни въ коемъ случаѣ не объясняетъ намъ всего въ ихъ дѣяніяхъ. Ибо всетаки этими объясненіями не исключена возможность, что появленіемъ Фауста начинается во времени *новый причинный рядъ*, что мы имѣемъ здѣсь творческій актъ *безъ прецедентовъ* въ исторіи. И отсутствіе прецедента въ данномъ случаѣ не будетъ означать *отсутствія причины*: причиной можетъ быть не только предшествующее во времени явленіе, но и какая-нибудь неявленная раньше, *сверхвременная* возможность въ характерѣ Гёте. Какъ только мы признаемъ, что время не есть замкнутая въ себя область сущаго и возможнаго, умопостигаемая причинность (т.-е. дѣйствіе сверхвременнаго во времени), а потому самому и свобода человѣческой воли становится логически возможною. Ибо эта свобода опредѣляется прежде всего, какъ *независимость отъ времени*.

VI. Общее значеніе антиномій.

Сказанное объ антиноміи причинности бросаетъ свѣтъ на происхожденіе и на значеніе антиномій вообще. Мы видѣли, что названная антиномія есть противорѣчіе плоскостнаго или *плоскаго* мышленія. Она всецѣло обусловливается тѣмъ, что данная плос-

кость бытія во времени разсматривается какъ самодовлѣющая, замкнутая оъ себѣ область, заключающая въ себѣ *полноту основаній* для всего въ ней совершающагося. Какъ только мысль поднимается надъ этой областью къ дѣйствительно Всеединому и Безусловному, въ которомъ утверждается необходимая реальная связь этого плана сущаго и мыслимаго съ другими, *надъ нимъ лежащими* планами,—противорѣчіе тѣмъ самымъ снимается.

Повидимому, такова же природа всѣхъ антиномій вообще. По крайней мѣрѣ таково единственное возможное ихъ объясненіе, которое можетъ быть мыслимо безъ противорѣчій. Предположеніе о томъ, что человѣческая мысль въ самомъ существѣ своемъ противорѣчива, т.-е. что противорѣчіе коренится въ самыхъ ея *апріорныхъ условіяхъ* и логическихъ законахъ, не можетъ быть *логически* защищаемо уже потому, что оно ведетъ къ ниспроверженію всякой логики. Если въ основѣ *всякой* человѣческой мысли лежитъ логически необходимое и притомъ *неразрѣшимое* противорѣчіе, то въ концѣ концовъ всякая мысль должна распасться на противоположныя утвержднія объ одномъ и томъ же, при чемъ каждое изъ этихъ противоположныхъ утвержденій должно считаться истиннымъ. Тотъ антиномизмъ, который вѣритъ въ *безусловную и окончательную* неразрѣшимость всѣхъ антиномій *на всѣхъ ступеняхъ человѣческой мысли*,—тѣмъ самымъ утверждается внѣ области возможнаго спора. Одно изъ двухъ—или онъ полагаетъ, что *нѣтъ вообще единой истины*, или онъ думаетъ, что она есть;—но познаніе ея для нашей мысли невозможно ни въ какихъ предѣлахъ: въ обоихъ случаяхъ мы имѣемъ алогизмъ, который дѣлаетъ всякій споръ занятіемъ не только праднымъ, но и безсмысленнымъ: ибо въ концѣ концовъ этимъ оправдывается притязаніе древнихъ софистовъ, которые брались доказывать противоположныя утвержденія объ одномъ и томъ же. Такой антиномизмъ утрачиваетъ возможность самъ себя отстаивать: ибо, если противорѣчіе есть свойство самой истины или всякихъ нашихъ о ней сужденій, то должны быть признаны одинаково истинными и противоположныя высказыванія о самихъ антиноміяхъ; тогда одинаково истинно и то, что онѣ разрѣшимы и то, что онѣ—неразрѣшимы.

Вѣрить въ возможность логическаго познанія въ какомъ бы то ни было, хотя бы въ самомъ скромномъ, размѣрѣ—значитъ предполагать, что между человѣческой мыслью и единствомъ истины

нѣтъ безусловной, логической несовмѣстимости, нѣтъ пропасти, что, слѣдовательно, всѣ тѣ необходимыя противорѣчія, съ которыми сталкивается или можетъ столкнуться наша мысль,—необходимы для нея лишь на опредѣленной стадіи ея возвышенія, въ томъ или другомъ *планѣ мысли* и должны найти себѣ разрѣшеніе, когда мысль поднимается въ иной, высшій планъ.

Такое пониманіе антиномій можетъ быть пояснено слѣдующимъ сравненіемъ.—Представимъ себѣ мыслящее существо, которое воспринимаетъ всего только *два измѣренія* пространства—высоту и ширину, т.-е. видитъ *все въ одной плоскости* и совершенно не воспринимаетъ глубины. Не очевидно ли, что всѣ наши утвержденія, предполагающія это третье измѣреніе пространства, будетъ казаться такому существу непонятными и противорѣчивыми! Мы будемъ увѣрять его, что видимъ одну лишь поверхность земли, а ему будетъ казаться, что мы видимъ ее цѣликомъ. Когда мы заговоримъ съ нимъ о массахъ расплавленной лавы въ центрѣ земли,—наши слова покажутся ему противорѣчивыми вслѣдствіе совершенной невозможности совмѣстить *въ одной плоскости* огонь и зеленѣющую траву. Какъ только онъ отрѣшится отъ своей плоскостной точки зрѣнія и интуиція глубины станетъ ему доступной, данное противорѣчіе тотчасъ падетъ само собою: ибо несовмѣстимыя *въ одной плоскости*, огонь и живая зелень прекрасно совмѣщаются въ различныхъ плоскостяхъ.

Это сравненіе даетъ намъ наглядное объясненіе не только *происхожденія* (генезиса) антиномій, но также и того *значенія*, которое онѣ должны имѣть для нашей мысли. Самый фактъ ихъ существованія съ одной стороны напоминаетъ объ ограниченности того наличнаго, *даннаго* кругозора нашей мысли, при которомъ онѣ возможны, а съ другой стороны побуждаетъ насъ искать выхода *за этой границей*. Такъ понимаемыя антиноміи—фактъ положительнаго значенія и горе той человѣческой мысли, которая ихъ не видитъ: это—мысль безнадежно плоская, ибо она не только не сознаетъ своихъ субъективныхъ границъ, но не подозрѣваетъ даже и возможности существованія чего-либо за ихъ предѣлами. Эту ступень развитія мысли можно сравнить съ психологическимъ состояніемъ существа, которое не только не воспринимаетъ *глубины* въ пространствѣ, но отрицаетъ самую ея возможность, рѣшительно утверждая, что доступныя ему два измѣренія—высота

и ширина—суть вообще единственно возможныя измѣренія пространства.

Мысль, сознавшая свои антиноміи, тѣмъ самымъ становится на несравненно болѣе высокую ступень развитія; этимъ она показываетъ, что она сознаетъ границы своего кругозора и ищетъ выхода изъ него—въ высшемъ углубленіи. Но, если противорѣчіе представляется ей безусловно неразрѣшимымъ и неустранимымъ, это значитъ, что выходъ изъ него все еще не найденъ, что она по прежнему остается безсильной подняться надъ какой-либо одной плоскостью мыслимаго, гдѣ она вращается какъ въ заколдованномъ кругу. Найти выходъ въ глубину—значитъ найти путь къ разрѣшенію антиноміи; но само собой разумѣется, что, пока мысль человѣческая не достигла того высшаго и окончательнаго совершенства, какое ей суждено достигнуть, этотъ путь не можетъ быть пройденъ до конца никѣмъ изъ смертныхъ: Пока человѣческая мысль пребываетъ въ нынѣшнемъ своемъ состояніи немощи и несовершенства, ей предстоитъ безпредѣльное углубленіе и возвышеніе изъ ступени въ ступень. И, если на каждой новой ступени возвышенія для нея будутъ разрѣшаться или *сниматься* антиноміи предыдущихъ, ниже лежащихъ ступеней, то съ другой стороны, благодаря самому факту ея восхожденія, передъ нею будутъ открываться новыя и новыя антиноміи, которыя въ свою очередь найдутъ себѣ разрѣшеніе на иныхъ, высшихъ ступеняхъ мысли и вѣдѣнія.

Сводя къ одному общему итогу результаты предыдущаго разсужденія, мы можемъ сказать, что антиноміи выражаютъ собою состояніе мысли, оторванной отъ всеединства и потому замкнувшейся въ порочный кругъ. *Во всеединомъ сознаніи ихъ нѣтъ*, потому что во всеединствѣ нѣтъ мѣста для противорѣчивыхъ утвержденій объ одномъ и томъ же: тамъ высказыванія, которыя кажутся намъ противорѣчивыми, не сталкиваются между собою, потому что они *отнесены къ различнымъ планамъ сознанія*. То объединеніе міровыхъ противоположностей, въ которомъ выражается *всеединство истины*, не есть утвержденіе противорѣчія или механическое сопоставленіе началъ взаимно другъ-друга исключающихъ: это—объединеніе *органическое*, въ которомъ противорѣчіе извнутри побѣждается и *снимается какъ такое*.

Поэтому утверждать окончательную разрѣшимость антиноміи—значитъ *утверждать Всеединство*. Требовать, чтобы наша чело-

вѣческая мысль стремилась къ ихъ разрѣшенію,—значитъ указывать ей всеединство какъ норму должнаго: это значитъ желать, чтобы и она *по пріобщенію* стала всеединымъ сознаніемъ, чтобы она вышла изъ своего состоянія разрозненности и раздвоенности, дабы стать *единою и цѣлостной*.

Не требуемъ ли мы этимъ отъ человѣческой мысли слишкомъ многаго, не возлагаемъ ли мы на нее задачу непосильную, подчиняя ее абсолютной нормѣ? Не осторожнѣе ли удовольствоваться для нея чѣмъ-либо *относительнымъ*? Но въ чемъ же заключается это относительное, на чемъ намъ совѣтуютъ остановиться? Не сводится ли этотъ на всѣ лады повторяемый совѣтъ современнаго алогизма къ предложенію—остаться навсегда *людьми съ двоящимися мыслями* во всемъ, что мы думаемъ! Цѣльность, скажутъ намъ, достигается не въ ясномъ сознаніи, не въ мысли, а *по ту сторону* мысли, въ мистической, сверхсознательной области чувства! Но ложь этого мнимаго мистицизма здѣсь ясно обнаруживается въ этой попыткѣ отвести всеединству и цѣльности ограниченное мѣсто въ человѣческомъ существованіи, подчинить ему *не всего* человѣка, а всего только одну сторону бытія. Вы утверждаете всеединство какъ высшую норму жизни? Прекрасно. Почему же вы исключаете изъ него мысль и подчиняете ему только чувство! На чемъ основанъ этотъ приговоръ, который требуетъ, чтобы человѣческая мысль навсегда оставалась за порогомъ всеединства? Почему въ отвѣтъ на обращенный ко всему живому призывъ къ цѣльности одна мысль должна оставаться навѣки расколотою на двое? Не значитъ ли это возводить состояніе мысли мертвой въ окончательную норму для всякой мысли вообще?

Все чаще и чаще приходится слышать въ наши дни, что антиноміи можно разрѣшить только жизнью, а не мыслью: ихъ надо „изжить“, и въ этомъ—единственный способъ ихъ рѣшенія! Къ подобнымъ призывамъ можно относиться довольно равнодушно, когда они исходятъ отъ чуждыхъ мысли людей практики. Другое дѣло, когда они повторяются людьми, посвятившими себя умственной жизни! Тутъ мы имѣемъ отреченіе отъ мысли, которое, по странному противорѣчію, хочетъ сохранять значеніе *для самой мысли*, требуетъ отъ нея признанія и хочетъ стать для нея нормою: возводимый въ принципъ *алогизмъ* здѣсь хочетъ восторжествовать *силою логическихъ доводовъ*. Такія явленія, когда они ча-

сто повторяются, не могутъ не смущать какъ грозные симптомы быстро надвигающагося умственнаго упадка!

Опасность тѣмъ болѣе велика, что въ наши дни, рядомъ съ этимъ открытымъ отрицаніемъ мысли, нерѣдко встрѣчаются другія формы алогизма, гдѣ та же сущность является въ формѣ болѣе скрытной и какъ бы замаскированной. Сущность этой формы алогизма обыкновенно выражается въ утвержденіи, будто разрѣшеніе антиноміи является дѣломъ *интуиціи*, которая выражаетъ собою высшую ступень откровенія и вѣнчаетъ собою высокій духовный подвигъ, но что оно недоступно рефлексіи и не можетъ быть выражено посредствомъ понятій.—Въ этомъ воззрѣніи къ заблужденію примѣшивается нѣкоторое зерно истины. Истина заключается въ утвержденіи интуиціи, которая дѣйствительно представляетъ собою основу всякаго познанія—не только философскаго, но и обыкновеннаго;—заблужденіе заключается въ отрицаніи рефлектирующей мысли, выражающейся въ понятіяхъ.

Прежде всего ясно, что „интуитивное рѣшеніе“ антиноміи есть рѣшеніе недодѣланное, а потому въ сущности и вовсе не рѣшеніе. Вѣдь антиномія есть необходимое противорѣчіе *въ понятіяхъ и сужденіяхъ объ одномъ и томъ же*; а потому и рѣшеніе ея можетъ выразиться только въ согласованіи понятій и сужденій. Пока я только интуитивно схватываю единство свободы и необходимости, причинности умопостигаемой и причинности во времени, но при этомъ могу выразить мою интуицію лишь въ формѣ противорѣчивыхъ сужденій, — я еще далекъ отъ рѣшенія антиноміи причинности и антиноміи свободы. Пусть въ интуиціи я предугадываю единство, — мысли мои всетаки продолжаютъ двоиться и путаться; добросовѣстное исканіе Истины не должно мириться съ такимъ раздвоеніемъ, а тѣмъ болѣе — возводить его въ норму. — Оно должно стремиться къ тому, чтобы всеединство Истины изобразилось во всемъ нашемъ умственномъ складѣ, а не только въ таинственной внутренней глубинѣ, недоступной словесному выраженію.

Къ тому же и интуиція сама по себѣ, не провѣренная рефлексіей дискурсивной мысли, представляетъ собою сомнительный, далеко не всегда надежный источникъ знанія. Какъ отличить интуицію истинную отъ интуиціи ложной, подлинное субъективное откровеніе отъ субъективной фантазіи или даже галлюцинаціи?

Для этого необходимо провѣрить интуицію какимъ-либо объективнымъ критеріемъ. Но, станемъ ли мы при этомъ на религіозную точку зрѣнія объективнаго откровенія, или же просто будемъ примѣнять къ интуиціи объективный логическій критерій, во всякомъ случаѣ дискурсивная мысль, — рефлексія, — является въ обоихъ случаяхъ необходимымъ орудіемъ. Будетъ ли наша провѣрка интуиціи только теоретическимъ изслѣдованіемъ или же больше того—судомъ совѣсти,—все равно, интуиція должна быть для этого осознана, содержаніе ея должно быть отдѣлено отъ всякихъ постороннихъ примѣсей опредѣленными понятіями и затѣмъ—сопоставлено съ нашимъ критеріемъ.

Если въ вопросахъ нравственныхъ мы не довольствуемся смутной интуиціей добра и, прежде чѣмъ принять то или другое отвѣтственное рѣшеніе, подвергаемъ нашу „интуицію“ всесторонней умственной провѣркѣ, то такъ же должна поступать наша совѣсть и въ области теоретической: „необдуманныя рѣшенія“ одинаково недопустимы и здѣсь и тамъ. Только послѣ перекрестной провѣрки всѣми доводами за и противъ, всѣми средствами мысли — можно полагаться на интуицію. Только интуиція всесторонне провѣренная можетъ послужить намъ и для рѣшенія антиномій.

А при этомъ нужно въ особенности помнить о той обязанности, которая вытекаетъ изъ самаго факта существованія антиномій. Разъ этотъ фактъ указываетъ на болѣзненное состояніе нашей мысли, на ея патологическое уклоненіе отъ идеала всеединства, ея первая и основная обязанность заключается въ томъ, чтобы стремиться къ возстановленію единства и цѣлости. Пусть умственная лѣнь не отвлекаетъ насъ отъ этой возвышенной цѣли своими суетными предлогами. А при этомъ не слѣдуетъ забывать, что для исцѣленія мысли необходимо ея собственное дѣятельное сотрудничество и что помимо нея ни чувство, ни подвигъ добра, ни какая-либо другая сила, ей посторонняя, не освободитъ ее отъ ея внутреннихъ противорѣчій.

ГЛАВА VI.

Конецъ трансцендентальной діалектики и приговоръ чистому разуму.

1. Критика раціональной психологіи у Канта.

По сравненію съ ученіемъ Канта объ антиноміяхъ прочія части его трансцендентальной діалектики имѣютъ нѣсколько меньше значенія; однако, говоря безотносительно, и онѣ представляютъ большой интересъ. Въ частности его разсужденія о раціональной психологіи заслуживаютъ внимательнаго разбора.

Здѣсь нѣтъ надобности подробно воспроизводить всѣ его опроверженія ходячихъ доказательствъ субстанціальности и безсмертія души. Въ общемъ ходъ мысли Канта сводится къ слѣдующему.—

Всю свою мудрость раціональная психологія развиваетъ единственно изъ представленія или, точнѣе говоря, сужденія—„я мыслю“—которое служитъ опорою всѣхъ нашихъ понятій. Исходя изъ совершенно правильнаго положенія, что все наше мышленіе предполагаетъ единство мыслящаго субъекта, раціональная психологія въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи выводитъ отсюда необоснованныя заключенія и постольку „навязываетъ намъ мнимыя знанія“: она „выдаетъ намъ постоянный логическій субъектъ мышленія за знаніе о реальномъ субъектѣ, которому принадлежитъ мышленіе, между тѣмъ, какъ объ этомъ субъектѣ мы не имѣемъ и не можемъ имѣть никакого знанія“ (I изд., 350). „Я“ какъ мыслящій, долженъ всегда разсматриваться какъ *субъектъ* мышленія; — но это не даетъ намъ права превращать это чисто логическое единство въ реальную субстанцію (II изд., 407): „анализъ сознанія моего Я въ мышленіи не даетъ никакого знанія обо мнѣ, какъ объектѣ. Логическое истолкованіе мышленія вообще ошибочно принимается

за метафизическое опредѣленіе объекта“ (409). Утвержденіе, что „всякое мыслящее существо, какъ таковое, есть простая субстанція“, представляетъ собою примѣръ синтетическаго сужденія, a priori, ибо оно прибавляетъ къ понятію мыслящаго субъекта понятіе субстанціи, которое вовсе въ немъ не заключалось; синтезъ здѣсь — явно незаконный, — такъ какъ мыслящій субъектъ извѣстенъ намъ лишь какъ начало формальнаго единства нашего сознанія и, стало-быть, — формальное условіе возможности нашего опыта: мы не имѣемъ права выводить отсюда какія-либо заключенія о томъ, что выходитъ за предѣлы нашего опыта, — о метафизической природѣ *нашего* субъекта и тѣмъ болѣе—всѣхъ мыслящихъ субъектовъ вообще (410, 420 — 421). Разъ мы не уполномочены утверждать „субстанціальность“ мыслящаго субъекта, то тѣмъ самымъ неправомѣрны и дальнѣйшія опредѣленія этой субстанціи какъ простой и неуничтожимой. Въ итогѣ заблужденія раціональной психологіи по Канту сводятся къ слѣдующему. — „Единство сознанія, лежащее въ основѣ категорій, принимается здѣсь за наглядное представленіе о субъектѣ, какъ объектѣ, и къ нему примѣняется категорія субстанціи. Между тѣмъ это единство сознанія есть только единство въ мышленіи, посредствомъ котораго однако вовсе не данъ объектъ; слѣдовательно, субъектъ категорій не можетъ вслѣдствіе того, что онъ мыслитъ категоріи, получить понятіе о самомъ себѣ, какъ объектѣ категорій, такъ какъ для того, чтобы мыслить категоріи, онъ уже долженъ положить въ основу свое чистое самосознаніе, которое онъ намѣренъ объяснить“ (421—422).

Аргументація раціональной психологіи, противъ которой направлены приведенныя возраженія, дѣйствительно не выдерживаетъ критики; но, какъ будетъ сейчасъ показано, опроверженія Канта также далеко не безупречны. Прежде всего ошибка раціональной психологіи заключается совсѣмъ не въ томъ, въ чемъ видитъ ее „Критика чистаго разума“. Ошибка эта выражается не въ томъ, что логическій субъектъ мышленія выдается за знаніе о реальномъ субъектѣ, а въ томъ, что раціональная психологія утверждаетъ *о реальномъ субъектѣ мышленія* гораздо больше, чѣмъ она можетъ о немъ доказать. Тутъ мы имѣемъ не простое отсутствіе знанія о реальномъ субъектѣ, а подмѣну одного знанія другимъ.

Мое „я мыслю“ вовсе не есть только логическое единство: какъ мыслящій *я существую*; я—реальный субъектъ всего этого процесса мышленія. Поэтому и заблужденіе раціональной психологіи заключается вовсе не въ томъ, что она предполагаетъ *реальное существованіе* этого субъекта, а единственно въ томъ, что она принимаетъ знаніе о временной дѣйствительности этого субъекта за свидѣтельство о его вѣчной жизни.

„Я мыслю“; въ этомъ актѣ мышленія наше *я* является намъ какъ субъектъ непрерывно текущихъ, подвижныхъ и измѣнчивыхъ состояній сознанія; въ мышленіи я узнаю себя какъ источникъ безчисленнаго множества мыслей, изъ коихъ каждая въ отдѣльности возникаетъ и уничтожается. Всѣ состоянія мыслящаго *я*, всѣ явленія его во времени—*преходящи*; откуда же я знаю, что оно само—непреходящая, вѣчно сохраняющаяся *мыслящая субстанція*? Вѣдь опытъ, въ которомъ я узнаю себя, какъ мыслящій, есть опытъ *о временномъ моемъ существованіи*—и только: раціональная психологія совершенно незаконно превращаетъ его въ опытъ *о вѣчной жизни*. Утвержденіе, что *я* есть мыслящая субстанція значитъ именно, что оно—*вѣчное сверхвременное бытіе*. „Неуничтожимость“ есть одинъ изъ необходимыхъ логическихъ признаковъ самаго понятія субстанціи; а потому утвержденіе, „что мыслящая субстанція неуничтожима“ или „безсмертна“,—есть простое аналитическое сужденіе.—Весь вопросъ, слѣдовательно,—въ томъ, есть ли на самомъ дѣлѣ наше *я—субстанція* или нѣтъ? Слишкомъ недостаточныя доказательства раціональной психологіи не уполномочиваютъ насъ дать утвердительный отвѣтъ на этотъ вопросъ. Для рѣшенія его, очевидно, необходимо какое-то другое, высшее, знаніе: такое знаніе не можетъ быть выведено изъ понятія „мыслящаго существа“, ибо логически вполнѣ возможно, что „мыслящее существо“ такъ же смертно, какъ и тѣ преходящія мысли, коихъ оно является источникомъ; чтобы доказать безсмертіе, нужно удостовѣрить, что это существо обладаетъ бытіемъ *за предѣлами* непрерывно измѣняющагося гераклитова тока мысли: можно ли это доказать самымъ фактомъ нашего мышленія? Вѣдь наша смертная мысль погружена въ ту дѣйствительность, которая, говоря словами Платона, „вѣчно нарождается и погибаетъ, но подлиннымъ бытіемъ никогда не обладаетъ“. Есть ли у насъ достаточныя доказательства ея причастности къ иной,

не умирающей дѣйствительности? Можетъ ли *такая* мысль служить документомъ безсмертія? Съ точки зрѣнія раціональной психологіи такимъ документомъ является наше *я*, которое сохраняетъ свое тождество во всемъ, что оно мыслитъ; но никакого знанія о *субстанціальности* или безсмертіи нашего *я* этимъ еще не пріобрѣтается. Изъ того, что мое *я* является мнѣ какъ центръ исчезающихъ и измѣнчивыхъ мыслей, ни въ какомъ случаѣ не слѣдуетъ, чтобы оно обладало бытіемъ *за предѣлами* этихъ исчезающихъ мыслей: изъ того, что оно пребываетъ неизмѣннымъ въ процессѣ мышленія, отнюдь не слѣдуетъ, что процессъ этотъ будетъ продолжаться безконечно и что мое *я* сохранится и послѣ остановки послѣдняго. Говоря словами В. С. Соловьева, „я сознаю себя всегда какъ только субъекта своихъ психическихъ состояній и никогда какъ ихъ субстанцію“. (Теоретич. философія, 220, П. С., I-е изд.).

Впрочемъ, отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы въ моемъ самосознаніи не заключалось *никакого* онтологическаго элемента: въ отрицаніи этого послѣдняго, какъ мы сейчасъ увидимъ, заключается важнѣйшая ошибка Канта.

Въ его ученіи въ особенности поражаетъ одна странная черта: съ одной стороны для него трансцендентальная апперцепція, наше „я есмь“ есть послѣднее, высшее условіе нашего познанія, болѣе того,—условіе возможности самой природы, *всего міра явленій*; по его словамъ „вмѣстѣ съ устраненіемъ мыслящаго субъекта долженъ исчезнуть весь матеріальный міръ, потому что онъ есть не болѣе, какъ явленіе въ чувственности нашего субъекта и одинъ изъ видовъ его представленій“ (I изд., 383); казалось бы, это *я*, обусловливающее бытіе явленій, тѣмъ самымъ превращается въ *онтологическое начало*; и, однако, Кантъ считаетъ неправомѣрными всякія его онтологическія опредѣленія. Въ этомъ, какъ уже было выше показано, заключается основная ошибка всего его ученія о трансцендентальной апперцепціи. Мы уже видѣли, что этотъ актъ есть не что иное, какъ *интуиція нашего я въ Безусловномъ*; въ качествѣ такового онъ всецѣло утверждается на онтологическихъ предположеніяхъ.

Мы уже видѣли (см. выше, стр. 86 и слѣд.), что трансцендентальная апперцепція не есть простой, а сложный, тройственный актъ, въ которомъ *во-первыхъ* предполагается Безусловное, *во-вторыхъ* по-

лагается наше *я* какъ другое и *во-третьихъ*—это *я* связывается съ Безусловнымъ. Мы имѣемъ здѣсь не одно, а цѣлыхъ *три* необходимыхъ для нашей мысли положенія или предположенія. — Прежде всего, какъ уже было неоднократно показано, безусловная значимость положенія „я мыслю“, какъ всякаго вообще положенія, предполагаетъ Безусловное или Абсолютное не какъ методологическое понятіе, а какъ *реальное сущее. Безусловное воистину есть*, и лишь постольку я могу утверждать существованіе чего бы то ни было, въ томъ числѣ и мыслящаго субъекта, моего *я*. Далѣе, въ той же трансцендентальной апперцепціи мое *я* противополагается реальному Безусловному какъ *реальное другое, не-безусловное*.—Въ актѣ познанія, болѣе того, — во всякомъ актѣ сознанія Безусловное предполагается какъ *истинное, не могущее быть иначе*. Истинное есть на самомъ дѣлѣ не болѣе какъ *аспектъ* Безусловнаго. Между тѣмъ *мои* мысли, *мои* представленія, *мои* состоянія сознанія *сами по себѣ* такою безусловностью (истинностью) не обладаютъ: они могутъ оказаться необходимыми или случайными, истинными или ложными.

Тѣмъ самымъ мое *я* отдѣляется отъ Безусловнаго границею не только логической но и *реальной*. Моя ложь, мои заблужденія, мои фантазіи — чужды Безусловному, какъ такому, ибо въ немъ нѣтъ лжи: по отношенію къ нему они представляютъ собою не только иную область мысли, но вмѣстѣ съ тѣмъ и *другую реальность*. Стало-быть, другую реальность по отношенію къ нему представляю собою и *я*,— мыслящій, ищущій и заблуждающійся субъектъ сознанія. Самыя препятствія, которыя мѣшаютъ мнѣ овладѣть истиной свидѣтельствуютъ о томъ, что по отношенію къ Безусловному мое *я* представляетъ собою иную область бытія: еслибы не это мое *реальное* отличіе отъ Безусловнаго, самая возможность заблужденій для меня бы не существовала.

Но это еще не все: какъ мы видѣли, въ трансцендентальной апперцепціи наше *я* опредѣляется не только какъ другое по отношенію къ Безусловному, но вмѣстѣ съ тѣмъ и какъ связанное съ Безусловнымъ начало. Здѣсь также мы имѣемъ не только логическое, но и *реальное, онтологическое* опредѣленіе нашего *я*. Мы уже видѣли, что самое наше знаніе о себѣ какъ и всякое вообще знаніе, возможно лишь въ мѣру синтеза нашего *я* съ безусловнымъ, ибо познавать—значитъ связывать въ мысли познаваемое со все-

единствомъ. „*Я знаю, что я есмь*“: Это мое утвержденіе лишь въ томъ случаѣ получаетъ значеніе объективнаго знанія, если мое бытіе не есть только моя галлюцинація, а объективное опредѣленіе обо мнѣ мысли безусловной.

Мое *я* положено въ Безусловномъ и опредѣлено имъ: лишь постольку оно *есть*; но этого мало. – Поскольку мое *я* утверждается какъ *познающее*, тѣмъ самымъ предполагается возможность болѣе глубокой, *внутренней* связи моей мысли съ Безусловнымъ; моя мысль, которая *въ дѣйствительности* часто заблуждается и постольку пребываетъ въ отчужденіи отъ Безусловнаго,—пріобщается къ нему въ познаніи и постольку сама становится безусловною. Предполагать возможность познанія — значитъ допускать возможность дѣйствительнаго осуществленія всеединства и безусловности въ мысли познающаго, иначе говоря, — возможность соединенія *моей* мысли съ мыслью безусловной. *Реальность заблужденія*, отдѣляющая мою мысль отъ мысли безусловной можетъ-быть устранена, снята, и для моей мысли можетъ открыться иная реальность, *реальность въ истинѣ*. Все это, разумѣется, опредѣленія не только логическія, но и *онтологическія*: ибо освободиться отъ заблужденія и утвердиться въ истинѣ—для мысли—значитъ измѣнить самый способъ своего бытія.

Такимъ образомъ, въ той интуиціи нашего *я* въ безусловномъ, которая получаетъ у Канта названіе „трансцендентальной апперцепціи“, даны нѣкоторыя онтологическія опредѣленія мыслящаго субъекта; однако не слѣдуетъ забывать, что то познаніе о немъ, которое мы можемъ извлечь отсюда,— весьма скромно. Мыслящій субъектъ какъ такой обладаетъ реальностью въ Безусловномъ; но ни въ самомъ фактѣ его мысли, ни въ потенціальной безусловности или истинности этой мысли мы еще не имѣемъ доказательства *субстанціальности* мыслящаго и его *вѣчнаго существованія*. Та ограниченная возможность мысленнаго проникновенія въ Безусловное, которая открывается намъ въ познаніи, сама по себѣ еще не свидѣтельствуетъ о возможности совершеннаго съ нимъ соединенія и вѣчной въ немъ жизни для мыслящаго существа. Для удостовѣренія этой возможности необходимо другое, болѣе полное и глубокое знаніе, которое не заключается въ положеніи „я мыслю“ и не можетъ быть выведено изъ него.

II. Кантъ о доказательствахъ бытія Божія.

Чтобы покончить съ „Трансцендентальной діалектикой“ Канта, намъ остается разсмотрѣть здѣсь его критику доказательствъ бытія Божія.

До сихъ поръ эти опроверженія считались классическими; но въ связи съ данной здѣсь оцѣнкой „Критики чистаго разума“ они подлежатъ пересмотру. Прежде всего естественно возникаетъ вопросъ, сохраняютъ ли они силу помимо Кантовой теоріи познанія, роковые недостатки которой были здѣсь обнаружены? Разъ падаютъ возраженія Канта противъ *всякой* метафизики, и самая возможность познанія оказывается обусловленной онтологическими предпосылками, не теряютъ ли тѣмъ самымъ силу его доводы противъ онтологіи богословской?

Относительно онтологическаго доказательства, несмотря на новѣйшія попытки его реабилитаціи [1]), вопросъ этотъ, какъ мнѣ кажется, долженъ быть рѣшенъ въ отрицательномъ смыслѣ. С. Л. Франкъ, въ защиту этого доказательства ссылается на онтологическія предположенія мысли: бытіе предполагается мыслью и, слѣдовательно, не можетъ быть мыслимо иначе какъ существующимъ; на этомъ основаніи С. Л. Франкъ признаетъ правильность онтологическаго доказательства — не въ примѣненіи къ понятію Бога, но въ примѣненіи къ понятію бытія.

Я вполнѣ раздѣляю мысль С. Л. Франка о наличности онтологическихъ предположеній всякой мысли какъ такой, ибо, какъ обнаружено въ предыдущемъ, наша мысль необходимо предполагаетъ Всеединое какъ безусловно Сущее. Едва ли, однако, вскрытіе этого предложенія можетъ разсматриваться какъ онтологическое доказательство бытія Абсолютнаго: ибо то, что необходимо предполагается или *постулируется* мыслью, — то не доказуется ею: все доказанное есть знаніе *опосредствованное*: между тѣмъ достовѣрность Абсолютнаго или Всеединаго для человѣческой мысли ничѣмъ другимъ не опосредствована: во всякихъ своихъ доказательствахъ мысль изъ нея исходитъ. Поэтому роковой недостатокъ онтологическаго доказательства заключается въ томъ, что въ немъ уже предположено заранѣе достовѣрность того, что дока-

---

[1]) См., напр., *С. Л. Франкъ*. Предметъ знанія, стр. 162 и слѣд.

зуется. Кантъ совершенно правъ въ томъ, что изъ понятія всереальнаго Существа или Всеединаго Сущаго нельзя вывести его бытіе, ибо бытіе Всеединаго или Безусловнаго *не выводится, а предполагается.*

Другой недостатокъ онтологическаго доказательства бытія Божія, Кантомъ не отмѣченный,—заключается въ недозволительномъ логическомъ скачкѣ отъ понятія „всереальнаго Существа“ къ понятію Бога. Именно то, что прежде всего нуждается въ доказательствѣ, что всереальнѣйшее Существо есть Богъ, — остается здѣсь совершенно недоказаннымъ. Достовѣрность безусловно Сущаго—отнюдь еще не есть достовѣрность бытія Божія, ибо остается неустраненной логическая возможность, что безусловная реальность не есть безусловный смыслъ, а безусловная безсмыслица.

Аналогично рѣшается вопросъ о доказательствѣ *космологическомъ.* Оцѣнка его у Канта неразрывно связана съ его теоріей познанія, а потому не можетъ быть принята цѣликомъ, если мы отвергнемъ основныя начала этой теоріи.

Въ этомъ доказательствѣ есть двѣ части, которыя вызываютъ далеко не одинаковое къ себѣ отношеніе. Это *во-первыхъ*—заключеніе отъ бытія обусловленнаго къ бытію *безусловно необходимаго существа* и, *во-вторыхъ*, умозаключеніе, коимъ выводятся *божественныя свойства* этого безусловно необходимаго существа.

По Канту первое умозаключеніе „выражается слѣдующимъ образомъ: если что-либо существуетъ, то должно существовать также и безусловно необходимое существо. Но, по крайней мѣрѣ, я самъ существую; слѣдовательно, существуетъ и безусловно необходимое существо“ (632). Въ этомъ умозаключеніи „отъ случайнаго къ причинѣ“ (637) Кантъ видитъ образецъ недозволеннаго *трансцендентнаго примѣненія* категорій разсудка; однако, на основаніи даннаго выше разбора кантова ученія о категоріяхъ мы должны признать такое сужденіе весьма поверхностнымъ. Реальное Безусловное, какъ мы видѣли, необходимо *предполагается* всѣми нашими категоріями и, стало-быть, выходъ къ нему неизбѣжно совершается при всякомъ ихъ примѣненіи. Совершается онъ, какъ мы неоднократно указывали, и во всякомъ экзистенціальномъ сужденіи. Категорическое утвержденіе какого-либо существованія есть всегда утвержденіе бытія чего-либо въ Безусловномъ; что бы ни полагалось существующимъ, бытіе Безусловнаго, въ чемъ есть все то,

что есть, при этомъ *пред-полагается*. Съ этой точки зрѣнія должно быть признано совершенно правильнымъ утвержденіе космологическаго доказательства: „если что-либо существуетъ, то должно существовать и безусловно необходимое существо". Если я существую, то и оно существуетъ. — Однако, какъ уже было отмѣчено при разборѣ онтологическаго доказательства, едва ли правильно называть это разсужденіе *доказательствомъ;* на самомъ дѣлѣ оно ничего не доказываетъ, а только *раскрываетъ недоказуемое, но необходимое предположеніе мысли*. Въ дѣйствительности мы, конечно, не выводимъ существованія Безусловнаго изъ существованія обусловленнаго, а поступаемъ какъ разъ наоборотъ: мы утверждаемъ обусловленное только потому, что мы *заранѣе* (a priori) увѣрены въ Безусловномъ. Мнимое „космологическое доказательство" не даетъ намъ какого-либо новаго знанія, а только раскрываетъ эту *изначальную* нашу увѣренность или вѣру въ Безусловное. — Въ точномъ значеніи слова эта вѣра не можетъ быть доказана, потому что она составляетъ *логическое prius* всякаго доказательства: самый процессъ доказательства уже предполагаетъ вѣру въ Безусловное, какъ основу всякаго доказательства: только въ немъ и чрезъ него что-либо можетъ быть вообще истиннымъ и достовѣрнымъ.

Во всякомъ случаѣ, въ качествѣ необходимаго *постулата* познанія (а не въ качествѣ истины доказанной дискурсивнымъ мышленіемъ), вѣра въ Безусловное обладаетъ для насъ *логической необходимостью*; и въ этомъ заключается единственное зерно космологическаго доказательства.—Напротивъ, вторая часть этого доказательства,—та, гдѣ выводятся *божественныя свойства* безусловно необходимаго существа,—представляетъ собою сплошное заблужденіе.

Кантъ правильно указываетъ, что само по себѣ „космологическое доказательство", т.-е. заключеніе отъ обусловленнаго къ безусловному—не даетъ намъ никакихъ свѣдѣній относительно свойствъ безусловно необходимаго существа; поэтому эти свѣдѣнія добываются путемъ подмѣны космологическаго доказательства онтологическимъ: первое удостовѣряетъ, что *безусловно необходимое существо есть*; второе—находитъ его свойства, доказывая, что только всереальнѣйшее существо обладаетъ признакомъ „необходимости существованія"; стало-быть, мы имѣемъ здѣсь въ скрытомъ видѣ

все то же умозаключеніе *отъ понятія* всереальнѣйшаго существа къ его существованію, несостоятельность котораго уже была доказана „Критикою чистаго разума“ (634—635) при разборѣ онтологическаго доказательства.

Въ дѣйствительности космологическое доказательство заключаетъ въ себѣ не только указанный Кантомъ скачекъ (къ доказательству онтологическому), но также и тотъ, который былъ отмѣченъ выше—въ самомъ онтологическомъ доказательствѣ. Божественныя свойства — разумность, благость и т. п. и въ самомъ дѣлѣ не могутъ быть выведены ни изъ понятія безусловно необходимаго существа, ни изъ понятія существа всереальнаго; подъ то и другое понятіе можетъ быть съ одинаковымъ успѣхомъ подведено и Божество въ христіанскомъ смыслѣ и вѣчно творящая природа монистическихъ системъ, и матерія матеріалистовъ, и міровая воля Шопенгауера, относительно которой этотъ послѣдній утверждалъ, что она—скорѣе чортъ, нежели Богъ. Понятіе „безусловно необходимаго“ и даже „всереальнаго“ существа можетъ быть безо всякаго противорѣчія положено въ основу системы атеистической; космологическое доказательство безсильно вложить въ это понятіе какое-либо религіозное содержаніе.

Точно такъ же религіозное содержаніе не заключается и въ томъ постулатѣ Безусловнаго, какъ истины всего, который, какъ мы знаемъ, составляетъ логически необходимое условіе всякаго познанія. Мы уже видѣли, что этотъ постулатъ заключаетъ въ себѣ нѣкоторое интуитивное знаніе о Безусловномъ или Абсолютномъ какъ о Всеединомъ, которое обладаетъ полнотою бытія и все держитъ въ своемъ сознаніи. Но выше уже было показано, почему это познаніе объ Абсолютномъ, формальное и внѣшнее по своей природѣ, лишено религіознаго содержанія и не можетъ претендовать на значеніе доказательства бытія Божія.—Постулатъ всеединаго сознанія, логически обусловливающій наше знаніе, не даетъ никакого отвѣта на основной вопросъ религіознаго сознанія—о смыслѣ всего существующаго: онъ оставляетъ насъ въ полномъ невѣдѣніи относительно того, является ли всеединое Сущее злымъ или добрымъ,—заключаетъ ли въ себѣ всеединое сознаніе какую-либо норму для существующаго, или же оно пребываетъ „по ту сторону добра и зла“ и представляетъ собою лишь безразличную всеобъемлющую форму, которой подзаконно все, что совершается

въ мірѣ. Изъ логическихъ условій нашего самосознанія не можетъ быть выведена въ частности такая существенная для всякаго Богосознанія черта, какъ представленіе о Богѣ-Промыслителѣ. Абсолютное *по своему понятію* не совпадаетъ съ Божественнымъ; и именно этимъ объясняется съ одной стороны существованіе множества философскихъ ученій, въ которыхъ Абсолютное—не божественно, а съ другой стороны ученій религіозныхъ, въ которыхъ Божество—не абсолютно (религіи политеистическія и дуалистическія). Оно и понятно: *понятіе* Абсолютнаго есть чисто апріорная, умозрительная схема; напротивъ, представленіе Божества, какъ бы оно ни различалось у различныхъ людей и народовъ, всегда заключаетъ въ себѣ богатое *эмпирическое содержаніе*: поэтому и связываніе Абсолютнаго съ Божественнымъ, т.-е. утвержденіе Абсолютнаго какъ Божества или Божества какъ Абсолютнаго всегда предполагаетъ тѣ или другія данныя опыта, то или другое *переживаніе Божественнаго*. Я оставляю пока въ сторонѣ вопросъ о томъ, насколько правомѣрно связываніе этихъ двухъ представленій, такъ какъ вопросы собственно религіозные вообще выходятъ за предѣлы настоящаго изслѣдованія: для меня важно констатировать здѣсь, что элементъ эмпирическій *во всякомъ случаѣ* необходимо предполагается всякимъ утвержденіемъ существованія Божія; и этимъ въ особенности объясняется полная несостоятельность всѣхъ тѣхъ *апріорныхъ* доводовъ, коими это существованіе обыкновенно доказывается [1]).

Чувствуя недостаточность апріорныхъ доказательствъ, раціональная теологія искала опоры въ данныхъ опыта. Этимъ было вызвано къ жизни такъ называемое *физикотеологическое доказа-*

---

[1]) Именно на произвольномъ отождествленіи понятій Абсолютнаго и Бога основана новѣйшая попытка Л. М. Лопатина отстоять противъ Канта космологическое доказательство. Онъ думаетъ, что доказательство бытія Божія заключается въ положеніи: „если условное и случайное съ неизбѣжностью подразумѣваетъ безусловное и внутренно необходимое, то отъ конечной дѣйствительности можно умозаключать къ ея абсолютному идеалу“. По Л. М. Лопатину Кантъ не хотѣлъ замѣтить, что въ онтологическомъ и космологическомъ доказательствахъ бытіе выводится изъ идеи объ ens realissimum въ двухъ *разныхъ* смыслахъ: въ первомъ оно утверждается какъ *реальное*, во второмъ—какъ *идеально неизбѣжное*“. (Положит. задачи философіи, II, 257) Л. М. Лопатинъ не замѣчаетъ здѣсь, что *идеально неизбѣжнымъ* является лишь предположеніе Безусловнаго, а вовсе не почитаніе его какъ *божественнаго*.

тельство, которое доказываетъ бытіе Божіе цѣлесообразнымъ устройствомъ міросозданія. Кантъ показываетъ, что и оно не достигаетъ цѣли. Его роковой недостатокъ заключается въ томъ, что никакой человѣческій опытъ не въ состояніи удостовѣрить полноты совершенства и всемогущества Божества.

Наблюденія наши ограничены; поэтому, говоритъ Кантъ, „перешагнуть къ абсолютной цѣльности путемъ эмпирическимъ совершенно невозможно. Между тѣмъ физикотеологическое доказательство дѣлаетъ этотъ шагъ“ (656—657). Само собою разумѣется, что мы имѣемъ здѣсь логическій скачокъ; по Канту, цѣлесообразность міросозданія можетъ въ лучшемъ случаѣ доказать „существованіе мірового зодчаго, во всякомъ случаѣ сильно ограниченнаго пригодностью обрабатываемаго имъ матеріала, а вовсе не Творца міра, идеѣ котораго подчинено все“ (655); для того, чтобы доказать большее, сторонники этого доказательства вынуждены покинуть эмпирическую почву и аргументировать отъ случайности міра къ существованію безусловно необходимаго существа какъ первой причины.—Иначе говоря, они перескакиваютъ отъ физикотеологическаго къ космологическому, а черезъ него и къ онтологическому доказательству, несостоятельность коихъ уже была обнаружена въ вышеприведенномъ разборѣ „Критики чистаго разума“.

Кантъ, впрочемъ, относится „съ уваженіемъ“ (651) къ физикотеологическому доказательству и даже готовъ признать за нимъ нѣкоторую относительную цѣнность, лишь бы только оно не претендовало на аподиктическую достовѣрность. Оно не въ силахъ доказать бытія Высочайшаго существа, но оно можетъ служить источникомъ вѣры „хотя и не требующей безусловнаго подчиненія, но достаточной, чтобы дать успокоеніе“ (652—653). Не трудно убѣдиться, что здѣсь Кантъ относится къ физикотеологическому доказательству слишкомъ снисходительно; на самомъ дѣлѣ оно не только не даетъ успокоенія, но служитъ однимъ изъ важнѣйшихъ источниковъ тревожныхъ сомнѣній въ вѣрѣ. И это въ особенности—вслѣдствіе его внутренней *неправдивости*: оно отъ начала до конца построено на *фальсификаціи* опытныхъ данныхъ.—Въ аргументахъ физикотеологическаго доказательства, приводимыхъ Кантомъ, указывается „на явные признаки порядка“ міросозданія, „установленнаго съ опредѣленною цѣлью, выполненнаго съ вели-

кою мудростью и образующаго цѣлое съ неописуемымъ многообразіемъ содержанія, а также безграничною широтою объема".

Физикотеологическое доказательство заключаетъ къ единству міровой причины отъ „единства взаимнаго отношенія частей міра" (653—665). Но какъ разъ въ той низшей плоскости бытія, которая одна доступна повседневному наблюденію обыденнаго человѣка, такого „единства взаимнаго отношенія частей міра" не замѣчается. Наоборотъ та „цѣлесообразность", которую мы замѣчаемъ во внѣшней природѣ, всецѣло расчитана на безпощадную борьбу за существованіе и на всеобщее взаимное пожираніе существъ. Органы взаимнаго истребленія устроены, безъ сомнѣнія, чрезвычайно цѣлесообразно; цѣлесообразно устроены и микробы и паразиты, коихъ всѣ жизненныя функціи сводятся къ причиненію страданій и болѣзней другимъ существамъ, но эта „цѣлесообразность" можетъ служить скорѣе источникомъ сомнѣній, чѣмъ доказательствомъ существованія премудраго и благого Творца міра; неудивительно, что на этихъ данныхъ опыта построено множество физикотеологическихъ доказательствъ *небытія Божія*; такія доказательства имѣются, напримѣръ, въ „Біологіи" Спенсера и во многихъ разсужденіяхъ Шопенгауера; В. С. Соловьевъ признаетъ, что именно такими аргументами были вызваны въ его молодые годы его первыя сомнѣнія въ вѣрѣ. [1]) И въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго: въ той плоскости „природнаго бытія", въ которой раціональное богословіе ищетъ доказательствъ бытія Божія, ихъ найти невозможно. Вѣрить въ Бога можно только *вопреки* той цѣлесообразности, которая замѣчается во внѣшней природѣ, а не *благодаря ей*. Вѣрить въ Бога—значитъ предполагать, что есть *другой планъ* бытія, всецѣло отличный отъ наблюдаемой нами внѣшней природы; тамъ, а не здѣсь открывается во всей полнотѣ своей предвѣчный божественный замыселъ и преодолѣвается окончательно та злая *цѣлесообразность смерти и разрушенія*, которую мы здѣсь наблюдаемъ. Пошлость физикотеологическаго доказательства заключается въ томъ, что оно ищетъ доказательствъ Божественной Мудрости именно тамъ, гдѣ отклоненіе отъ нея твари наиболѣе очевидно и наглядно.

Въ доказательствахъ бытія Божія, какъ и въ раціональной

[1]) См. его открытое письмо къ Н. Я. Гроту, соч., VI, 247—248.

космологіи, мы имѣемъ одно изъ типическихъ заблужденій плоскостнаго или *плоскаго* мышленія—того самаго, которое не видитъ глубины и не различаетъ *множества плановъ бытія*. Общая черта всѣхъ этихъ доказательствъ заключается въ томъ, что они смѣшиваютъ въ одно экзотерическій планъ абсолютнаго сознанія и эзотерическій. Только этимъ объясняются разсмотрѣнныя выше попытки вывести знаніе о Божественномъ изъ отвлеченныхъ, *апріорныхъ* представленій нашей мысли объ Абсолютномъ и изъ несовершенныхъ нашихъ понятій о явленіяхъ его другого. Только путемъ подъема въ эзотерическую сферу Абсолютнаго возможно это познаніе: но тамъ кончается область чистаго раціональнаго мышленія и начинается область откровенія. Попытка овладѣть познаніемъ Божества безъ такого возвышенія—по самому существу своему антирелигіозна. Поэтому неудивительно, что въ разсмотрѣнныхъ только что доказательствахъ бытія Божія есть что-то отталкивающее: кто пользуется *такими* доказательствами, тотъ, очевидно, не чувствуетъ *глубины* того, что онъ доказываетъ; въ нихъ есть антирелигіозный духъ, который самъ себя принимаетъ за благочестіе.

III. Приговоръ чистому разуму

На основаніи вышеизложенныхъ разсужденій „трансцендентальной діалектики“ Кантъ произноситъ свой приговоръ чистому разуму. Какъ извѣстно, по Канту, „специфическое основоположеніе разума вообще (въ логическомъ примѣненіи его) состоитъ въ подыскиваніи Безусловнаго къ обусловленному знанію разсудка, чтобы завершить единство знаній разсудка“ (364). Вся трансцендентальная діалектика трактуетъ только объ этой специфической функціи разума и ни о чемъ другомъ. Вся ея задача сводится къ тому, чтобы рѣшить вопросъ: правъ ли разумъ въ своемъ исканіи Безусловнаго, имѣетъ ли только что упомянутое его основоположеніе объективную правильность, или, быть-можетъ, оно вовсе лишено объективнаго значенія (365). Мы видѣли,—какой отвѣтъ дается на этотъ вопросъ трансцендентальной діалектикой: въ общемъ онъ сводится къ тому, что исканіе Безусловнаго терпитъ крушеніе по всей линіи—и въ раціональной космологіи, и въ раціональной психологіи и въ раціональной теологіи.

Казалось бы, мы имѣемъ здѣсь уничтожающій приговоръ чистому теоретическому разуму. Отказаться отъ основной своей функціи повидимому значитъ для него — признать полное свое ничтожество. Если отличіе трансцендентальныхъ идей чистаго разума отъ категорій разсудка заключается въ томъ, что „послѣднія ведутъ къ истинѣ, т.-е. къ согласію нашихъ понятій съ объектомъ, тогда какъ первыя производятъ лишь непреодолимую иллюзію“ (670), то не теряютъ ли для насъ тѣмъ самымъ эти идеи всякую цѣнность? Кантъ, однако, пугается чрезмѣрнаго радикализма этого вывода, вытекающаго изъ его посылокъ. Онъ хочетъ сохранить за чистымъ разумомъ и его идеями, если не конститутивное, то *регулятивное* значеніе въ познаніи. Намъ предстоитъ разсмотрѣть здѣсь, что мы имѣемъ въ этой попыткѣ „Критики чистаго разума“.

Припомнимъ ходъ мысли Канта.—Онъ полагаетъ, что не идея чистаго разума сама по себѣ, а только злоупотребленіе ею т.-е. *трансцендентное ея примѣненіе* является источникомъ обмана и иллюзіи. Напротивъ, *имманентное примѣненіе идей*, т.-е. примѣненіе ихъ въ предѣлахъ опыта, полезно и даже необходимо. Идеи чистаго разума, какъ доказала трансцендентальная діалектика, не даютъ намъ никакого познанія относительно вещей, какъ онѣ существуютъ сами по себѣ. А въ опытѣ нѣтъ соотвѣтствующаго идеямъ предмета, вслѣдствіе чего онѣ вообще не даютъ знанія о предметахъ. Въ этомъ смыслѣ Кантъ и говоритъ, что онѣ не могутъ имѣть *конститутивнаго значенія;* но рядомъ съ этимъ они могутъ имѣть по отношенію къ опыту руководящее или *регулятивное значеніе.* По Канту это регулятивное примѣненіе идей состоитъ „въ томъ, что онѣ устремляютъ разсудокъ къ извѣстной цѣли, въ виду которой линіи направленія всѣхъ его правилъ сходятся въ одной точкѣ, и, хотя эта точка есть только идея (focus imaginarius), т.-е. точка, изъ которой понятіе разсудка вовсе не исходитъ, такъ какъ она находится совершенно внѣ границъ возможнаго опыта, тѣмъ не менѣе она служитъ для того, чтобы сообщить имъ величайшее единство на ряду съ величайшимъ расширеніемъ“ (672).

Спеціальная задача, которую стремится осуществить разумъ есть, съ этой точки зрѣнія, „систематичность знанія, т.-е. связь его на основаніи одного принципа“. Къ этой цѣли онъ и ведетъ разсудокъ, который долженъ подчиняться его руководству. — По

Канту, непосредственнымъ предметомъ для разума служитъ разсудокъ, а не чувственныя впечатлѣнія. „Задача разума состоитъ въ томъ, чтобы сдѣлать систематическимъ единство всѣхъ возможныхъ эмпирическихъ актовъ разсудка подобно тому, какъ разсудокъ связываетъ посредствомъ понятій многообразіе явленій и подводитъ его подъ эмпирическіе законы“ (692).

Какъ достигается это связываніе познанія идеями разума? По Канту это достигается тѣмъ, что идея разума получаетъ значеніе *схемы*, „для которой не данъ прямо никакой предметъ, даже и гипотетически, и которая служитъ только для того, чтобы представлять намъ другіе предметы въ ихъ систематическомъ единствѣ посредствомъ отношенія къ идеѣ, т.-е. косвеннымъ образомъ“. Идея тутъ получаетъ значеніе евристическаго понятія: она не указываетъ намъ свойствъ предметовъ, а научаетъ насъ, какъ намъ искать этихъ свойствъ. Идеи космологическая, психологическая и теологическая сами по себѣ не даютъ намъ знанія о какомъ-либо предметѣ, но онѣ могутъ расширить наше эмпирическое познаніе, если мы будемъ примѣнять ихъ въ качествѣ методическихъ правилъ для исканія (697—699).

Кантъ слѣдующимъ образомъ поясняетъ эту мысль—„Слѣдуя этимъ идеямъ, какъ принципамъ, мы должны, во-первыхъ, (въ психологіи) связывать всѣ явленія, акты и воспріятія нашей души подъ руководствомъ внутренняго опыта такъ, какъ если бы душа была простою субстанціею“. Въ космологіи „мы должны прослѣживать условія какъ внутреннихъ, такъ и внѣшнихъ явленій природы—такъ, какъ если бы цѣпь причинъ въ природѣ была безконечнымъ рядомъ, хотя при этомъ мы не должны отвергать умопостигаемыхъ первыхъ основаній явленій. Наконецъ, въ отношеніи теологіи „все, что только принадлежитъ къ связи возможнаго опыта, должно разсматриваться такъ, какъ если бы опытъ составлялъ абсолютное, но вездѣ зависимое и внутри самого чувственнаго міра всегда обусловленное единство и тѣмъ не менѣе въ то же самое время, какъ еслибы совокупность явленій (самъ чувственный міръ) имѣла внѣ своего объема одно единственное высшее и вседостаточное основаніе, именно какъ бы первоначальный творческій разумъ, въ отношеніи къ которому мы направляемъ все эмпирическое примѣненіе нашего разума“... „Иными словами, мы не выводимъ внутреннія явленія души изъ простой мыслящей

субстанціи, но мы должны выводить ихъ другъ изъ друга соотвѣтственно идеѣ простого существа; мы не выводимъ міровой порядокъ и систематическое единство его изъ высшей интеллигенціи, но мы должны заимствовать изъ идеи высшей причины правило, сообразно которому слѣдуетъ наилучшимъ образомъ примѣнять разумъ для его собственнаго удовлетворенія при связываніи причинъ и дѣйствій въ мірѣ“ (700).

Все это разсужденіе о регулятивномъ значеніи идей принадлежимъ къ числу самыхъ слабыхъ въ „Критикѣ чистаго разума“. Совершенно непонятно, почему мы должны разсматривать всѣ явленія душевной жизни соотвѣтственно идеѣ простой субстанціи, если мы не увѣрены въ томъ, что и на самомъ дѣлѣ *есть такая субстанція*. Равнымъ образомъ не видно, почему во всемъ нашемъ опытѣ мы должны искать единство, если мы не убѣждены, что міръ въ самомъ дѣлѣ представляетъ собою единое цѣлое, или почему мы должны искать во всѣхъ явленіяхъ дѣйствія творческаго разума, если мы не убѣждены въ господствѣ единаго творческаго разума надъ вселенной? Если эти принципы не имѣютъ для насъ никакого *конститутивнаго* значенія, то тѣмъ самымъ они негодны и для *регулятивнаго* примѣненія: странно требовать отъ мысли, чтобы она подчинялась руководству началъ, которыя не могутъ имѣть для нея никакой достовѣрности!

Что могутъ значить эти начала въ смыслѣ „эвристическихъ гипотезъ“? Изъ подлинныхъ словъ Канта видно, что это—гипотезы не въ обыкновенномъ смыслѣ слова. Рѣчь идетъ вовсе не о предположеніи реальнаго существованія души или реальнаго существованія Бога. Такія „гипотезы“ не мирятся съ духомъ „Критики чистаго разума“, уже потому, что онѣ представляютъ собою догадки или предположенія о трансцендентномъ, т.-е. о томъ, что, по Канту, выходитъ за предѣлы компетенціи человѣческаго разума. Поэтому неудивительно, что Кантъ заранѣе устраняетъ возможность подобнаго истолкованія его мысли.

Онъ категорически заявляетъ, что „предположеніе разума о высочайшемъ существѣ какъ о высшей причинѣ мыслится только относительно, для систематическаго единства чувственнаго міра (707). „Значеніе этой идеи истолковывается ложно, если ее принимаютъ за утвержденіе или хотя бы только за допущеніе дѣйствительной вещи, которой приписывалось бы основаніе система-

тическаго строя міра“ (709). Мы имѣемъ здѣсь не болѣе какъ методическое предписаніе: мы должны „разсматривать всѣ связи въ мірѣ согласно принципамъ систематическаго единства, т.-е. такъ какъ, если бы всѣ онѣ возникали изъ единаго всеохватывающаго существа, какъ высшей всеохватывающей причины“. Равнымъ образомъ и „простота субстанціи“ въ качествѣ регулятивнаго принципа не должна быть понимаема въ смыслѣ предположенія относительно реальныхъ свойствъ души. Она означаетъ лишь, что мы должны разсматривать всѣ душевныя явленія такъ, *какъ еслибы* они были проявленіями единой душевной субстанціи (710—712).

Какъ разъ эти разсужденія о методическомъ значеніи идей представляютъ собою самое непонятное въ занимающемъ насъ отдѣлѣ „Критики чистаго разума“. Понятія о Богѣ и о душѣ лишь въ томъ случаѣ могутъ имѣть для насъ методическую цѣнность, если мы увѣрены въ существованіи того или другого. Если наука ничего не знаетъ и не можетъ знать о Богѣ, то во имя чего же ей рекомендуетсм искать Его дѣйствій въ явленіяхъ? И, если психологія лишена возможности знать что-либо о душѣ, то ради чего же она должна во всѣхъ проявленіяхъ сознанія, мысли и чувства искать слѣдовъ этой абсолютно ей недоступной души?

Ученіе о „регулятивномъ примѣненіи“ идей въ концѣ концовъ сообщаетъ научному изслѣдованію предвзятое направленіе, что сопряжено съ весьма существеннымъ для него ущербомъ. Требованіе, чтобы естествознаніе искало во всей природѣ единство цѣли и разумнаго плана, представляетъ собой ничѣмъ не оправдываемое насиліе надъ наукой, и это — *во всякомъ случаѣ*, каково бы ни было наше отношеніе къ вопросу о существованіи Бога. Съ точки зрѣнія религіозной соотвѣтствующія страницы „Критики чистаго разума“ должны вызывать еще болѣе строгое осужденіе, чѣмъ съ точки зрѣнія чисто философской. Философу, какого бы онъ ни держался направленія, долженъ показаться страннымъ этотъ своеобразный методическій *догматизмъ безъ догмата* въ устахъ основателя критической философіи; онъ отнесется со справедливымъ возмущеніемъ къ требованію—искать *единства* творческаго плана тамъ, гдѣ всякій добросовѣстный изслѣдователь долженъ отмѣтить всеобщую рознь и борьбу за существованіе, т.-е. сталобыть, не *единую телеологію*, а *множество противорѣчащихъ*

другъ другу телеологій (напр. съ одной стороны—зубы хищника, а съ другой—быстрыя ноги, спасающія отъ него его жертву). А человѣку, вѣрующему въ Бога, должна показаться *кощунственною* попытка искать явленія творческаго плана именно въ той доступной естествознанію, низшей, плоскости бытія, гдѣ въ явленіяхъ царствуетъ раздоръ, а единство еще не явлено. Интересы науки, философіи и религіи, такимъ образомъ, сходятся здѣсь противъ „Критики чистаго разума"; ея антифилософское по существу покушеніе на свободу науки оказывается вмѣстѣ съ тѣмъ несоотвѣтствующимъ достоинству и смыслу религіи.—

При разборѣ основоположнаго труда критической философіи въ особенности важно отмѣтить несоотвѣтствіе кантова ученія о значеніи идей съ чисто философскими требованіями. Изъ нихъ первое заключается въ томъ, чтобы каждая идея трактовалась соотвѣтственно ея дѣйствительному содержанію и смыслу и чтобы въ примѣненіи идея не подмѣнялась какими-либо другими отличными отъ нея и даже вовсе чуждыми ей представленіями. Не то мы видимъ у Канта. — Съ одной стороны дѣйствительное содержаніе идей чистаго разума признается имъ за иллюзію и въ качествѣ таковой отбрасывается; съ другой стороны у него каждая идея превращается въ руководство для методическаго изученія чего-то другого, что не есть она. Тѣмъ самымъ, незамѣтно для Канта, у него подмѣнивается самое содержаніе идей, о которыхъ идетъ рѣчь. Идея вѣчной и неизмѣнной душевной субстанціи не имѣетъ рѣшительно ничего общаго съ требованіемъ, чтобы всѣ душевныя явленія каждаго даннаго субъекта разсматривались какъ одно психическое цѣлое: въ первомъ случаѣ мы имѣемъ опредѣленное умопостигаемое единство, во-второмъ—единство чисто эмпирическое; и самъ же Кантъ прекрасно показалъ, что первое вовсе не составляетъ логически необходимую предпосылку второго. *Чтобы искать единства въ психическихъ явленіяхъ каждаго даннаго субъекта, идея простой душевной субстанціи мнѣ вовсе не нужна.*

Точно такъ же и идея Бога по самому существу своему отлична отъ требованія, чтобы всѣ доступныя нашему наблюденію явленія разсматривались какъ единое цѣлесообразное космическое цѣлое. На вопросъ,—имѣемъ ли мы право разсматривать цѣлесообразность природы какъ преднамѣренную и выводить ее изъ Бо-

жественной воли, Кантъ отвѣчаетъ: „да, вы можете дѣлать и это, однако такъ, чтобы для васъ было все равно, утверждаетъ ли кто-либо, что божественная мудрость все такъ устроила для своихъ высшихъ цѣлей, или же, что идея высочайшей мудрости есть регулятивъ въ изслѣдованіи природы и принципъ систематическаго и цѣлесообразнаго единства ея согласно общимъ законамъ природы даже и тамъ, гдѣ мы не замѣчаемъ этого единства; иными словами тамъ, гдѣ вы это единство воспринимаете, для васъ должны быть совершенно равнозначными утвержденія, что Богъ такъ мудро пожелалъ этого, или что природа такъ мудро устроила это“ (727).

Выводъ отсюда можетъ быть только одинъ: если намъ должно быть рѣшительно все равно,—Богъ или творящая природа является причиной наблюдаемой нами цѣлесообразности, то очевидно, что идея Бога вовсе не есть для насъ регулятивная норма естествознанія: намъ нѣтъ надобности исходить изъ нея, чтобы утверждать и искать единство въ мірозданіи или признавать цѣлесообразность отдѣльныхъ его явленій. Въ поясненіе своей мысли о регулятивномъ примѣненіи идеи Бога Кантъ прямо говоритъ, что здѣсь „предположеніе разума о высочайшемъ существѣ мыслится лишь относительно, для систематическаго единства чувственнаго міра, и есть лишь какое-то нѣчто въ идеѣ, о которомъ мы не имѣемъ никакого понятія, что оно представляетъ собою само по себѣ“ (707). Совершенно очевидно, что здѣсь идея Бога подмѣнена чѣмъ-то другимъ. Можно вѣрить или не вѣрить въ Бога, утверждать или отрицать Его, но *относительное Его утвержденіе* есть явная и совершенно не нужная безсмыслица. „Мыслить предположеніе высочайшаго существа лишь относительно,“, какъ это дѣлаетъ здѣсь Кантъ—значитъ утверждать, что идея эта для естествозванія вовсе не необходима, — что единство космоса мыслимо и безъ Бога; но тѣмъ самымъ упраздняется и значеніе этой идеи какъ регулятивной нормы: совершенно не видно, зачѣмъ она нужна, для чего и почему естествознаніе должно руководствоваться ею.

Вообще говоря, въ самой идеѣ Бога и душевной субстанціи есть transcensus,—необходимый выходъ за предѣлы всякаго возможнаго опыта. Поэтому, утверждая эти идеи *только* для имманентнаго употребленія, *только* какъ руководящія начала для опыта, Кантъ впадаетъ во внутреннее противорѣчіе. Въ дѣйствительности

и имманентное употребленіе этихъ идей возможно лишь въ томъ предположеніи, что имъ соотвѣтствуетъ за предѣлами опыта нѣчто реальное. Или и въ самомъ дѣлѣ есть Богъ и безсмертная душа, или же идеи Бога и души должны быть отброшены цѣликомъ — и въ качествѣ конститутивныхъ и въ качествѣ регулятивныхъ принциповъ знанія.

Между конститутивными и регулятивными принципами знанія вовсе не существуетъ той противоположности, которую предполагаетъ Кантъ: на самомъ дѣлѣ *регулятивнымъ* или руководящимъ началомъ знанія можетъ быть только такой принципъ, который самъ по себѣ обладаетъ безусловной достовѣрностью и, стало-быть, обладаетъ значеніемъ *конститутивнымъ*.

VI. Регулятивный и конститутивный принципъ знанія.

Изъ всего предшествующаго ясно, въ чемъ заключается это высшее руководящее и вмѣстѣ съ тѣмъ конститутивное начало всякаго знанія. — Мы видѣли, что познавать — значитъ такъ или иначе относить познаваемое къ Всеединству, что къ этому отнесенію такъ или иначе сводятся всѣ функціи мысли и что самыя категоріи разсудка — не болѣе и не менѣе какъ способы такого отнесенія.

Разъ весь процессъ познаванія направляется къ Всеединству какъ къ конечной своей цѣли, разъ во всякомъ исканіи нашей мысли именно отношеніе къ нему познаваемаго есть искомое, — для насъ совершенно очевидно, что именно Всеединое или, что то же, Безусловное — есть верховный руководящій принципъ нашего познанія. Но такое руководящее или регулятивное значеніе принадлежитъ ему единственно и *исключительно* въ качествѣ принципа конститутивнаго. Всякое наше познаніе исходитъ изъ того необходимаго для насъ предположенія, что Всеединое или Безусловное *есть*. И только въ силу этой логической необходимости Всеединое или Безусловное является руководящимъ началомъ нашего познанія. Мы можемъ имъ руководствоваться именно потому, что въ немъ мы имѣемъ не какую-либо произвольную гипотезу, — а неустранимое и постольку *абсолютно достовѣрное предположеніе* нашего познанія.

Руководящимъ началомъ раціональнаго знанія можетъ быть не

что-либо только условное или гипотетическое, не что-либо, что можетъ быть или не быть, а только то, что навязывается мысли какъ *логическое необходимое*. Здѣсь мы имѣемъ критерій, которымъ мы можемъ распознать истинное отъ ложнаго въ ученіи Канта. Предположеніе простой и неизмѣнной душевной субстанціи отнюдь не принадлежитъ къ числу необходимыхъ условій нашего познанія о явленіяхъ нашей жизни. Также и предположеніе бытія Божія вовсе не есть необходимое условіе нашего познанія о существующемъ. Поэтому эти предположенія не имѣютъ значенія руководящихъ началъ чистаго раціональнаго познанія: намъ нѣтъ надобности руководствоваться мыслью о душѣ какъ о простой субстанціи, чтобы изучать душевныя явленія; и такъ же мало намъ нужно руководствоваться идеей бытія Божія, чтобы изучать физику или химію. Напротивъ, безъ идеи Всеединства мы не могли бы сдѣлать ни шага въ названныхъ областяхъ знанія — по той простой причинѣ, что эта идея есть необходимый логическій prius всякаго возможнаго знанія. Безъ нея, какъ уже было выше показано, самый вопросъ *почему* былъ бы безсмысленъ и вопросъ о причинной зависимости какихъ бы то ни было явленій не могъ бы даже *быть поставленъ*. Кто не допускаетъ возможности безпричинныхъ явленій, тотъ уже тѣмъ самымъ предполагаетъ единство мірового порядка, т.-е., стало-быть, — *Всеединство*. Освободиться отъ руководства *этой* идеи разума—значитъ просто перестать познавать.

Изъ этого видно, что, вопреки Канту, разсудокъ и разумъ представляютъ собою не двѣ различныя способности человѣческаго ума, а двѣ различныя функціи одной и той же способности мысли. Категоріи разсудка по самому существу своему неотдѣлимы отъ той верховной идеи разума, которую они отражаютъ въ дискурсивной мысли,—именно отъ идеи Всеединаго или Безусловнаго. Или эта идея выражаетъ собою сущую истину, или же всѣ наши категоріи—сплошной обманъ и иллюзія: нельзя относить—что-либо къ Всеединому или Безусловному, если *Безусловнаго нѣтъ*. Разсудокъ нашъ не можетъ судить о чемъ-либо безъ этой идеи разума, ибо въ концѣ концовъ именно ею онъ судитъ все то, о чемъ онъ судитъ; чтобы раз-суждать о чемъ бы то ни было, онъ долженъ исходить изъ нея, пред-полагать ее какъ несомнѣнную и достовѣрную.

Изъ этого слѣдуетъ, что разсудокъ, который примѣняетъ эту идею въ категоріальномъ мышленіи, и разумъ, который ее рефлектируетъ, приводитъ въ сознаніе,—представляютъ собою низшую и высшую потенціи одного и того же. *Разсудокъ* есть на самомъ дѣлѣ *не сознавшій себя разумъ, а разумъ— осознавшій себя разсудокъ.*

Разъ эти двѣ способности тожественны въ самомъ *существѣ своемъ*,— онѣ должны быть связаны общею судьбой: философская критика должна произнести имъ совершенно одинаковый приговоръ. *Объ должны считаться совершенно одинаково достовѣрными*: если достовѣрны категоріи разсудка, то достовѣрна и та *идея разума*, которая обусловливаетъ возможность ихъ употребленія; наоборотъ, если эта идея—идея Всеединаго или Безусловнаго—недостовѣрна, то категоріи представляютъ собою чистую иллюзію. Если предметъ этой идеи—реальное Всеединое или Безусловное—находится всецѣло за предѣлами нашей компетенціи, если мы не можемъ знать о немъ даже того, что *оно есть*, то мы вообще ни въ чемъ не компетентны: тогда рушится вообще все наше знаніе.

Одна изъ важнѣйшихъ ошибокъ „Критики чистаго разума“ заключается именно въ искусственномъ раздвоеніи разсудка и разума въ примѣненіи къ этимъ двумъ способностямъ неодинаковаго критерія и масштаба; этимъ обусловливается то по существу противорѣчивое кантово рѣшеніе гносеологическаго вопроса, которое оправдываетъ разсудокъ и въ то же время осуждаетъ разумъ, разрѣшаетъ „имманентное примѣненіе“ категорій и въ то же время воспрещаетъ тотъ выходъ къ трансцендентному, безъ коего самое движеніе мысли въ имманентной сферѣ опыта становится невозможнымъ.

Мы уже имѣли случай убѣдиться, что Кантъ мѣритъ разсудку и разуму не одной и той же мѣрой. Онъ признаетъ, что для разума „трансцендентальныя идеи такъ же естественны, какъ для разсудка—категоріи“ (670). Казалось бы, отсюда слѣдуетъ, что, разъ категоріи и идеи обладаютъ для мысли *совершенно одинаковой необходимостью*, то онѣ должны обладать для нея и совершенно одинаковою достовѣрностью. Между тѣмъ, какъ мы видѣли, Кантъ дѣлаетъ здѣсь діаметрально противоположный выводъ, что категоріи „ведутъ къ истинѣ“, между тѣмъ, какъ идеи „производятъ лишь непреодолимую иллюзію“.—

Чѣмъ объясняется столь очевидная непослѣдовательность?— Нетрудно убѣдиться, что она коренится все въ той же основной ошибкѣ „Критики чистаго разума“, на которую здѣсь уже было столько разъ указано. Если бы Кантъ отдавалъ себѣ отчетъ въ томъ, что категоріи и идеи суть *логически необходимыя* предпосылки всякой мысли,—у него не могло бы быть никакихъ сомнѣній въ одинаковой достовѣрности тѣхъ и другихъ: тогда онъ стоялъ бы передъ альтернативой—*или отказаться отъ мысли или принять безъ дальнѣйшихъ разсужденій ея необходимыя условія.*

Мы знаемъ однако, что по отношенію къ идеямъ Кантъ сталъ на иную точку зрѣнія: признать, что идеи „ведутъ къ непреодолимой иллюзіи“, можно лишь въ томъ предположеніи, что онѣ обладаютъ лишь *психологическою, точнѣе говоря, антропологическою необходимостью* для *человѣческаго* разума *„Психологически необходимая* идея“, конечно, можетъ корениться въ какомъ-либо психологическомъ недостаткѣ мыслящаго и въ качествѣ таковой—имѣть не больше достовѣрности, чѣмъ иллюзіи поврежденнаго зрѣнія. Но вѣдь такою же только субъективно-психологическою необходимостью „для насъ людей“, по признанію Канта, обладаютъ и категоріи: почему же *онѣ* должны считаться не иллюзіями, а условіями или формами достовѣрнаго знанія?

Вопросъ этотъ въ „Критикѣ чистаго разума“ не находитъ себѣ отвѣта; и въ этомъ обнаруживается роковая несостоятельность ея рѣшенія вопроса о познаніи. Вопросъ этотъ вообще не допускаетъ рѣшенія субъективно-психологическаго. Обосновать возможность познанія—значитъ найти его незыблемую, логически необходимую основу. Основаніе достовѣрности формъ мысли заключается вовсе не въ томъ, что „мы—люди“ въ силу необходимыхъ условій „нашего умственнаго склада“ можемъ мыслить только такъ или иначе, а въ томъ, что есть нѣчто Безусловное, что предопредѣляетъ условія *всякой мысли какъ такой* независимо отъ субъективно-психическихъ особенностей мыслящаго.

Мысль наша безусловна и всеедина по формѣ: она можетъ быть истинною лишь въ томъ предположеніи, если есть реальное Безусловное или Всеединое, объемлющее все мыслимое и возможное, которое можетъ наполнить эту форму содержаніемъ. Въ этомъ состоитъ основное метафизическое предположеніе всякаго познанія

и основное начало всякой гносеологіи. Пытаться построить гносеологію внѣ этого метафизическаго основанія—значитъ лишить ее всякаго основанія. Таковъ тотъ выводъ, къ которому неизбѣжно приводитъ безпристрастный разборъ „Критики чистаго разума“ Канта.

ЧАСТЬ II.

ПОПЫТКИ ПРЕОДОЛѢНІЯ ПСИХОЛОГИЗМА И КРУШЕНІЕ АНТИМЕТАФИЗИЧЕСКОЙ ТЕОРІИ ПОЗНАНІЯ ВЪ СОВРЕМЕННОМЪ КАНТІАНСТВѢ.

ГЛАВА VII.

Борьба съ психологизмомъ въ теоріи познанія Когена.

I. Основной принципъ „Логики первоначала".

Въ германской философіи послѣ Канта было не мало попытокъ — преодолѣть антропологизмъ его ученія. Мы можемъ здѣсь оставить въ сторонѣ тѣ изъ этихъ попытокъ, которыя носятъ явно метафизическій характеръ. Но для провѣрки высказанныхъ здѣсь мыслей *о метафизическихъ предположеніяхъ познанія* необходимо посчитаться съ тѣми чистыми, правовѣрными кантіанцами, которые пытаются освободить ученіе Канта отъ присущаго ему психологизма, но вмѣстѣ съ тѣмъ отрицаютъ необходимость выхода теоріи знанія въ метафизику.

Намъ нѣтъ надобности разсматривать здѣсь всю необозримую литературу кантіанства прошлаго и современнаго. — Для окончательнаго рѣшенія вопроса о возможности „чистой гносеологіи" безъ метафизики достаточно прослѣдить тезисъ чистаго гносеологизма въ наиболѣе совершенномъ и законченномъ его выраженіи. Поэтому ли оставимъ въ сторонѣ тѣхъ кантіанцевъ какъ напр. Риль или Фолькельтъ, коихъ произведенія еще содержатъ въ себѣ нѣкоторые явно метафизическіе элементы и ограничимся разборомъ точки зрѣнія Когена, Риккерта и Ласка, т.-е. тѣхъ именно кантіанцевъ, которые являются наиболѣе рѣшительными противниками включенія какихъ либо метафизическихъ началъ въ теорію познанія. Это — именно тѣ писатели, которые ведутъ наиболѣе рѣшительную борьбу противъ психологизма и вмѣстѣ съ тѣмъ доводятъ чистый, антиметафизическій гносеологизмъ до конца.

Наиболѣе яркимъ и интереснымъ выразителемъ этихъ тенденцій является безъ сомнѣнія Германъ Когенъ. Именно въ борьбѣ противъ психологизма заключается руководящій мотивъ всего его ученія о познаніи, болѣе того,—всей его философіи. И съ этимъ связана существенная его заслуга. Онъ совершенно правильно и послѣдовательно настаиваетъ на томъ, что вопросъ о возможности познанія есть вопросъ не о психологическихъ его условіяхъ, а единственно вопросъ о его необходимыхъ логическихъ предположеніяхъ или предпосылкахъ. По Когену рѣчь идетъ не о томъ, какъ возможно познаніе для психологическаго субъекта, какими его представленіями или способностями оно обусловливается, а о томъ, *какъ возможно познаніе для науки* [1]), т.-е., иначе говоря, — что именно логически предполагается научнымъ познаніемъ. И въ такой постановкѣ вопроса заключается существенная разница между Когеномъ и Кантомъ.

Кантъ постоянно смѣшиваетъ логическое съ психологическимъ, вслѣдствіе чего въ его изложеніи является двусмысленнымъ отвѣтъ на вопросъ о возможности познанія. Мы уже знаемъ, напримѣръ, что трехмѣрное пространство у него—не то *логически необходимое* предположеніе геометріи, не то психологическое ея условіе („*наше представленіе*"), необходимое для геометріи лишь въ качествѣ такового. Иное дѣло—Когенъ. Онъ вездѣ, гдѣ только можетъ, настаиваетъ на томъ, что какъ трансцендентальный вопросъ, такъ и даваемые на него отвѣты—должны имѣть исключительно логическій, а не психологическій смыслъ. Вопросъ идетъ о томъ, *какъ возможно познаніе логически*, т.-е. каковы необходимыя предположенія научнаго знанія безотносительно къ психикѣ познающаго субъекта.

Вторая характеристическая черта Когена заключается въ томъ, что, въ своемъ отвѣтѣ на этотъ вопросъ, онъ категорически отрицаетъ наличность какихъ-либо онтологическихъ или метафизическихъ предположеній научнаго познанія: онъ считаетъ нужнымъ самымъ рѣшительнымъ образомъ отмежевать свой собственный идеализмъ отъ всякой метафизики [2]). Для него необходимыя предположенія, обусловливающія логическую возможность познанія,

---

[1]) Kants Theorie der Erfahrung, 216—217.

[2]) См., напр., его Ethik d. reinen Willens, 330—333.

выражаютъ собою не какое-либо познаніе о сущемъ, а обладаютъ *исключительно методическимъ значеніемъ*. Пространство, время и категоріи съ этой точки зрѣнія — не болѣе, какъ *наши методическія понятія*, необходимо обусловливающія всякое познаваніе [1]).

Выхода изъ психологизма или антропологизма Когенъ ищетъ не въ осознаніи метафизическихъ предположеній мысли, а въ доведенномъ до конца *раціонализмѣ*, въ *утвержденіи чистой мысли*, которая ничего не черпаетъ извнѣ, а сама изъ себя производитъ познаніе во всей его полнотѣ, служитъ единственнымъ его источникомъ какъ по формѣ, такъ и по содержанію.

По Канту „существуютъ два ствола человѣческаго познанія, происходящіе, быть-можетъ, изъ общаго, но неизвѣстнаго намъ корня, именно—чувственность и разсудокъ. Посредствомъ чувственности предметы намъ даются, а посредствомъ разсудка они мыслятся“ [2]). Именно здѣсь отъ Канта отдѣляется Когенъ, который рѣшительно возстаетъ противъ понятія „данности“ въ томъ видѣ, какъ оно формулируется Кантомъ. По Когену—мысль не зависитъ отъ чего-либо внѣшняго; чувства не могутъ служить ей восполненіемъ: ей ничего не можетъ быть дано кромѣ того, что она сама изъ себя производитъ [3]).

Въ самой чистой мысли заключается *первоначало* (Ursprung) всякаго познанія. Она сама не только оформливаетъ, но цѣликомъ производитъ свой предметъ,—въ этомъ заключается основное положеніе всей логики Когена, т.-е. всего его ученія о познаніи. По Канту мысль вноситъ единство въ познаніе; а множество ей дано извнѣ; но именно въ этомъ Когенъ видитъ ту слабую сторону точки зрѣнія Канта, которая объясняется его зависимостью отъ англійской эмпирической философіи [4]).

Все то, что мыслится, есть мысль: выходъ мысли изъ самой себя къ чему-либо немысленному представляется абсолютно невозможнымъ; но по этому самому и всякій предметъ мысли создается ею самою, имѣетъ въ ней единственное свое первоначало; поэтому и всякое бытіе, поскольку оно познается нами, есть бытіе мысленное или бытіе мысли. На этомъ основаніи Когенъ видитъ основ-

[1]) Logik, 129.
[2]) Критика чист. разума, 29.
[3]) Logik, 67.
[4]) Logik, 24.

ное начало истинной философіи въ положеніи древняго—Парменида:

> Одно и тоже есть мысль
> И то, о чемъ она мыслитъ [1]).

Въ этомъ по Когену состоитъ основное предположеніе *реальнаго* познанія. Мы ничего не могли бы познавать о бытіи, мы не могли бы выражать его въ терминахъ мысли, еслибы бытіе не было *бытіемъ мысли*. Всякое познаніе бытія—по самому существу своему есть сведеніе его къ мысли, отысканіе какого-либо мысленнаго *предбытія* (Vorsein). Познавая бытіе, мы стремимся обосновать его въ чемъ-то мысленномъ, найти для него мысленное условіе; но это именно и предполагаетъ, что мысль заключаетъ въ себѣ основаніе всякаго бытія; основной вопросъ познанія есть Сократово τί ἐστι,—*что есть* данный предметъ познанія. И отвѣтомъ на этотъ вопросъ является *понятіе* о предметѣ, которое выражаетъ собою то, чѣмъ онъ отъ начала *былъ* для мысли. Познаваніе, очевидно, предполагаетъ, что въ мысли заключается первоначало или prius всего познаваемаго, а, слѣдовательно,—и всякаго бытія. „Бытіе утверждается не въ самомъ себѣ: впервые въ мысли оно возникаетъ и зачинается“ [2]).

Познавать—значитъ искать для познаваемаго *начала въ мысли*. Въ этомъ смыслѣ Когенъ и говоритъ, что „мысль есть мысль первоначала“ [3]). Въ исканіи первоначала заключается основной мотивъ всего познаванія. Поэтому, по Когену, и вся логика отъ начала до конца есть логика первоначала.

Это свойство нашей мысли означаетъ, что для нея ничего не дано извнѣ. Всякій ея предметъ, какъ имѣющій въ ней свое первоначало, ей самой производится; поэтому даннымъ мысли должно признаваться только то, что можетъ быть отыскано ею самою [4]). Составляя необходимое prius всякой мысли,—первоначало, котораго она ищетъ, по своему основноположному значенію есть нѣчто

---

[1]) Ibid., 14, 18.

[2]) Logik, 27–28.

[3]) Ibid. 33. Самъ Когенъ переводитъ греческій терминъ ἀρχή словомъ Ursprung (стр. 65): слѣдовательно, у него она означаетъ „начало“ или еще точнѣе—*первоначало*.

[4]) Logik, 70.

большее, чѣмъ категорія: это—законъ мысли, болѣе того,—*законъ законовъ мысли* [1]).

Такимъ образомъ мысль, какъ имѣющая сама въ себѣ свое первоначало и вмѣстѣ съ тѣмъ первоначало всякаго бытія,—не связана какими-либо извнѣ данными „представленіями“: не представленія служатъ ея источниками, а она сама. Именно въ усвоеніи этого положенія Когенъ видитъ путь къ преодолѣнію психологизма въ ученіи о познаніи, а потому мы должны остановить на немъ наше вниманіе.

Прежде всего можетъ показаться, что все это ученіе о принципѣ первоначала имѣетъ рѣшительно метафизическій привкусъ. Что это за мысль, которая „производитъ всякій свой предметъ“ и имѣетъ въ себѣ начало, источникъ всякаго бытія? Что значитъ, что она заключаетъ въ себѣ „предбытіе“? И, наконецъ, въ какомъ смыслѣ понимаетъ и усвояетъ Когенъ положеніе Парменида о тождествѣ мысли и бытія?

Всѣ эти изреченія какъ будто превращаютъ мысль въ *абсолютно сущее*, въ *космическое начало;* читателю, мало знакомому съ Когеномъ, только что изложенныя его разсужденія могли бы показаться современнымъ выраженіемъ гегелева панлогизма. И, однако, вся эта метафизическая окраска „Логики чистой мысли“—не болѣе, какъ обманчивая видимость. Когенъ съ самаго начала устраняетъ возможность какого-либо метафизическаго истолкованія его мыслей. Положенія, звучащія для непривычнаго уха какъ метафизическія, на самомъ дѣлѣ имѣютъ у него лишь *методическое* значеніе. Такъ, напр., онъ какъ будто усвояетъ ученіе объ идеѣ Платона, соглашается съ тѣмъ положеніемъ послѣдняго, что идеи суть основы истиннаго бытія; истину платонова ученія онъ видитъ въ томъ, что основы бытія положены и созданы мыслью. На этомъ основаніи онъ признаетъ, что въ идеѣ Платона философская мысль достигаетъ зрѣлости [2]). Но тутъ же этотъ платонизмъ получаетъ у него безусловно чуждое Платону, опредѣленно антиметафизическое истолкованіе. По его мнѣнію тотъ фактъ, что съ идеей связалась метафизика, доказываетъ глубокое непониманіе идеи, при чемъ это извращеніе ея смысла произошло не безъ вины

[1]) Logik. 100.
[2]) Logik, 18.

со стороны самого Платона [1]). Смыслъ идеи по Когену—не онтологическій, а чисто *методическій:* онъ раскрывается единственно въ математическомъ естествознаніи; поэтому и непониманіе „идеи" обусловливается единственно непониманіемъ физикоматематической науки и тѣхъ способовъ, которыми располагаетъ послѣдняя для изслѣдованія природы. [2]) *Идея,* согласно такому толкованію, есть не болѣе и не менѣе какъ *методъ,* совокупность всѣхъ методовъ математическаго естествознанія: это — та *гипотеза,* которую мы кладемъ въ основу физикоматематической науки.

Все знаніе покоится на гипотетическомъ основаніи,—на томъ предположеніи, что познаваемое должно найти себѣ объясненіе и обоснованіе въ чемъ-то мысленномъ, иначе говоря, *въ идеѣ.* Идея стало-быть, и есть та *гипотеза,* на которой утверждается вся физикоматематическая наука. Именно въ этомъ, а не въ какомъ-либо другомъ смыслѣ Когенъ считаетъ себя продолжателемъ Платона. По его мнѣнію терминъ „гипотеза"—„единственно удовлетворительная характеристика и обозначеніе для идеи. Что она означаетъ субстанцію, истинное бытіе,—это не то значеніе, которое составляетъ особенность Платона: оно заимствовано имъ отъ Пиѳагора и Парменида. Даже и опредѣленіе ея какъ понятія ни въ какомъ случаѣ не является послѣднимъ у Платона: оно скорѣе заимствовано имъ у Сократа. *Оригинальность Платона заключается единственно въ характеристикѣ идеи какъ гипотезы"* (курсивъ мой) [3]).

Смыслъ этого текста станетъ намъ понятнымъ, если мы примемъ во вниманіе, что Когенъ ставитъ знакъ равенства между „идеей" и „регулятивнымъ принципомъ" въ кантовскомъ значеніи этого слова [4]). Иными словами это значитъ, что мы должны утверждать идею не какъ конститутивный принципъ нашего знанія, а единственно какъ *руководящее начало* нашего научнаго изслѣдованія; т.-е. мы не должны признавать идею какъ истинносущее въ метафизическомъ значеніи этого слова, а должны строить всю систему нашего знанія, начиная съ физикоматематической науки, такъ, *какъ если бы* въ основѣ всего сущаго лежала мысль—

[1]) Logik, 12.
[2]) Logik, 18.
[3]) Ethik d. reinen Willens, 97.
[4]) Kants Theorie d. Erfahrung, 516.

идея. Въ этомъ смыслѣ должно быть истолковано и положеніе о тожествѣ мысли и бытія: его смыслъ — вовсе не въ томъ, что бытіе *само въ себѣ* тожественно съ мыслью, а въ томъ, что *наука должна* искать первоначала всякаго бытія въ мысли, т.-е. она должна разсматривать свой предметъ такъ, *какъ если бы* между мыслью и бытіемъ существовало метафизическое тождество. По объясненію Когена положеніе Парменида на вѣки вѣчные предопредѣлило весь смыслъ логики: смыслъ этотъ заключается въ томъ, что „нѣтъ той проблемы въ бытіи, для разрѣшенія которой нельзя было бы найти задатка въ мысли, иначе это не была бы проблема мысли, а, слѣдовательно, и проблема бытія“ [1]).

Что мысль полагаетъ основы бытія, это положеніе въ ученіи Когена вовсе не значитъ, что *абсолютная* мысль есть космическое творческое начало. Основы бытія по Когену полагаются наукой: это значитъ, что *научное познаніе обосновываетъ въ мысли* познаваемое бытіе. Въ этомъ смыслѣ Когенъ учитъ, что *основы* (т.-е. основы бытія) *суть основоположенія*. „Дѣятельность полаганія основанія предполагаетъ объектъ, подъ который подкладывается основаніе. Этотъ объектъ не есть просто природа, а природа естествознанія“ [2]). Яснѣе нельзя сказать, что положеніе тожества мысли и бытія не касается природы, какъ она есть независимо *отъ насъ* и нашей науки: оно касается только природы, построяемой наукой, и постольку представляетъ собою основной методическій принципъ природовѣдѣнія. Это — гипотеза, коей вся цѣнность и все оправданіе заключается въ томъ, что она приводитъ къ научному познанію.

Значеніе *идеи—гипотезы*, какъ ее понимаетъ Когенъ, выступаетъ особенно рельефно въ его разсужденіяхъ о понятіи *атома*, которое онъ считаетъ классическимъ „образцомъ гипотезы“. Демокритъ понималъ атомъ какъ *истинно сущее или какъ субстанцію*. Въ естествознаніи новаго времени отпалъ этотъ метафизическій интересъ къ атому, и „атомъ“ сохранился лишь въ качествѣ рабочей гипотезы для обоснованія и научнаго объясненія элементовъ вещества и ихъ соединеній. Существуетъ или не существуетъ въ дѣйствительности атомъ какъ единичный предметъ, это, по Когену,

---

[1]) Logik, 502.
[2]) Ethik, 85.

не касается возможности атомистической гипотезы. Бытіе атома интересуетъ науку не само по себѣ, а лишь „въ отношеніи къ иному бытію, которое становится производимымъ черезъ его посредство“ [1]). Иначе говоря, атомъ — не болѣе, какъ условный гипотетическій терминъ, цѣнный лишь какъ орудіе мысли и лишенный онтологическаго значенія. На примѣрѣ этомъ мы ясно видимъ, какъ должно быть понимаемо ученіе Когена о томъ, что мысль (не абсолютная, а человѣческая, научная) полагаетъ основы природы; она полагаетъ ихъ не въ самой природѣ (въ себѣ) а *въ нашемъ знаніи*.

Здѣсь, въ области знанія, идея—гипотеза есть основа всякой достовѣрности: безъ нея мы не могли бы знать чего бы то ни было. По Когену идея не есть какая-либо загадка, а основа, которая, какъ въ геометріи, приводитъ къ результатамъ, которые тѣмъ не менѣе удостовѣрены лишь въ гипотезѣ. Такимъ образомъ, гипотеза объемлетъ въ себѣ самыя аксіомы. Такъ математика учитъ насъ познавать ту плодотворную достовѣрность, которая заключается для научнаго мышленія въ имъ самимъ избранномъ началѣ, въ имъ самимъ положенной основѣ [2]).

Съ этой точки зрѣнія на гипотезѣ утверждается вся вообще наука въ ея цѣломъ. По Когену „вѣра въ силу и цѣнность науки покоится на гипотезѣ особенныхъ элементовъ и свойствъ познающаго духовнаго сознанія, въ коихъ заключается обоснованіе и ручательство науки“ [3]). Настоящая задача трансцендентальнаго метода, соотвѣтственно съ этимъ, заключается именно въ томъ, чтобы вскрыть эти гипотетическія основанія знанія. — По Когену принципъ и норма трансцендентальнаго метода „заключается въ слѣдующей простой мысли: элементами познающаго сознанія являются такіе элементы сознанія, которые достаточны и необходимы, чтобы обосновать и утвердить фактъ науки“ [4]). Иначе говоря, вся наука отъ начала до конца покоится на предположеніи или гипотезѣ мысленнаго первоначала. Трансцендентальный методъ вскрываетъ эту гипотезу и тѣмъ самымъ обосновываетъ возможность науки.

---

[1]) Logik, 380—381.
[2]) Kants Erfahrungstheorie, 15.
[3]) Ibid., 76.
[4]) Ibid., 77.

II. Ученіе Когена о времени, пространствѣ и чувственности.

Принципъ первоначала выражаетъ собою логическій смыслъ всего апріоризма, какъ понимаетъ его Когенъ. Мысль сама въ себѣ имѣетъ свое безусловное начало; она ничего не черпаетъ извнѣ; но именно потому все познаваемое имѣетъ въ мысли свое prius. Познаваемое обусловлено ею не только по формѣ, но и по содержанію; точнѣе говоря, какъ содержаніе, такъ и форма познанія *создаются ею*.

Въ этомъ положеніи выражается основное отличіе Когена отъ Канта: послѣдній считалъ апріорною лишь *форму познанія* и представлялъ себѣ самое познаніе какъ примѣненіе категорій мысли къ чувственнымъ даннымъ; напротивъ, Когенъ, какъ мы видѣли, доводитъ до конца принципъ автономіи мысли, утверждая, что она сама изъ себя создаетъ всю ту данность, изъ которой она затѣмъ производитъ познаніе.

Отсюда — другое важное отличіе между Когеномъ и Кантомъ, въ самомъ ученіи о формальныхъ условіяхъ нашего познанія. Кантъ, какъ извѣстно, признавалъ за таковыя *во-первыхъ* — чистыя воззрѣнія пространства и времени, а *во-вторыхъ* — категоріи разсудка. Между тѣмъ, у Когена весь *интуитивный* элементъ апріорнаго знанія отпадаетъ: онъ отказывается отъ самаго понятія „чистаго воззрѣнія“ и сводитъ всѣ апріорныя начала знанія къ одной чистой мысли, — къ ея категоріямъ и законамъ: соотвѣтственно съ этимъ, пространство и время у него превращаются изъ „чистыхъ воззрѣній“ въ категоріи.

По Когену самымъ фактомъ выдѣленія „трансцендентальной эстетики“ въ особую и при томъ *первую* часть „Критики чистаго разума“ Кантъ причинилъ мысли внутренній ущербъ. Тѣмъ самымъ Кантъ утвердилъ воззрѣніе, какъ что-то предшествующее мысли. Воззрѣніе, о которомъ идетъ здѣсь рѣчь, также чисто; стало-быть, оно — сродно мысли. Но тѣмъ самымъ, мысль получаетъ свое начало въ чемъ-то внѣ ея самой. Въ этомъ заключается слабость обоснованія Канта. Пытаясь довести до конца основное начало „Критики чистаго разума“, Когенъ считаетъ недозволительнымъ предпосылать логикѣ ученіе о чувственности. Онъ *начинаетъ съ мысли* и къ ученію о мысли сводитъ все содержаніе

ученія о познаніи [1]): въ кантовомъ ученіи о „чистыхъ воззрѣніяхъ“ онъ видитъ содержаніе, „извнѣ данное“ мысли; въ качествѣ такового, оно должно быть отвергнуто; Когенъ находитъ, что въ частности кантово ученіе о времени изображаетъ временный рядъ какъ нѣкоторую *психологическую послѣдовательность*: черезъ это дѣло получаетъ видъ, какъ будто послѣдовательность дана сама въ себѣ и по себѣ; на самомъ дѣлѣ она становится данностью, прообразомъ объекта, лишь поскольку она производится мыслью. Такъ же какъ послѣдовательность, производится мыслью и сосуществованіе. Затрудненія въ ученіи о времени преодолѣваются лишь въ томъ случаѣ, если мы признаемъ время за категорію. Тогда ничто не помѣшаетъ намъ признать его за данное нашего знанія [2]).

Такой же ходъ мысли приводитъ Когена къ признанію за категорію *пространства*. Еслибы пространство не было функціей мысли, парменидово положеніе о тождествѣ мысли и бытія тѣмъ самымъ не были бы дѣйствительно; тогда вся наша мысль о внѣшней природѣ имѣла бы свое первоначало не въ ней самой а въ чемъ-то другомъ,—въ данномъ ей извнѣ пространствѣ. На самомъ дѣлѣ, однако,—пространство выражаетъ собою способность мысли противопоставлять нѣчто внѣшнее всей внутренней области мысли. Именно эта функція выражается словомъ „проицировать во внѣ“. Безъ этого „внѣшняго“ не существовала бы природа. „Бытіе должно стать внѣшней областью для мысли. И въ этомъ нѣтъ нарушенія тожества: ибо сама мысль производитъ это внѣшнее; и только лишь черезъ это произведеніе внѣшняго мысль становится впервые мыслью природы, стало быть,—бытіемъ. Пространство есть категорія“ [3]). По Когену черезъ пространство впервые становится возможнымъ сосуществованіе, ибо сосуществованіе именно и означаетъ пространственное, внѣшнее; когда говорятъ объ „одновременномъ существованіи“, какъ о модусѣ времени, то это на самомъ дѣлѣ — не болѣе, какъ перенесеніе пространства въ понятіе времени. По Когену во времени существуетъ лишь непрерывное теченіе и перемѣна, а не сосуществованіе: мы

---

[1]) Logik, 11—12.
[2]) Logik, 129.
[3]) Logik, 161—162.

приходимъ къ понятію одновременнаго бытія лишь черезъ пространство [1]).

Послѣдовательное проведеніе тѣхъ же началъ приводитъ Когена и къ отрицанію „чувственной данности“, иначе говоря, къ отрицанію чувственности какъ самостоятельнаго источника познанія. При этомъ ходъ его мысли въ общемъ—слѣдующій: исходя изъ факта данной физико-математической науки, онъ, путемъ анализа этого факта, приходитъ къ выводу, что дѣйствительное содержаніе (матерія) нашего знанія дается не ощущеніями, а категоріями [2]). Мысль сама создаетъ свой матеріалъ, а не обрабатываетъ матеріалъ, извнѣ данный чувствами [3]).

Обыкновенно ощущеніе считается непосредственнымъ источникомъ нашего познанія о единичныхъ предметахъ. Когену представляется непонятною самая психологическая возможность такого воззрѣнія: разъ наша чувственность раздроблена *на пять* чувствъ, очевидно, что именно она сама по себѣ не даетъ намъ познанія чего-либо единичнаго; это познаніе является всецѣло дѣломъ мысли [4]). Въ самомъ воспріятіи единичнаго предмета дѣйствуетъ мысль. Въ новѣйшія времена Гельмгольцъ, продолжая ходъ мыслей Шопенгауера, повторяетъ давно извѣстную истину, что наше чувственное зрѣніе собственно говоря, не можетъ видѣть дома въ его цѣломъ: чтобы „видѣть домъ“ мы должны произвести мыслью синтезъ отдѣльныхъ его частей, — ибо только части этого цѣлаго могутъ быть одновременно ощущаемы нами. Стало-быть, въ воспріятіе дома Гельмгольцъ включаетъ не только категоріи (причинность и т. п.); онъ вынужденъ внести туда мысль въ наиболѣе ея сложной формѣ умозаключенія. Такимъ образомъ самая физіологія заставляетъ усумниться въ самостоятельной цѣнности ощущенія: „ибо то, что вѣрно относительно дома, должно почитаться вѣрнымъ и относительно элементарнѣйшаго содержанія самого элементарнаго процесса зрительнаго воспріятія [5]).

Изъ безчисленнаго множества примѣровъ въ этомъ родѣ обнаруживается, что ощущеніе не есть дѣйствительность, а показа-

[1]) Logik, 168.
[2]) Logik, 49—56.
[3]) Logik, 129—130.
[4]) Logik, 376.
[5]) Logik, 402—403.

ель дѣйствительности [1]), но показатель весьма несовершенный, который очень многаго не показываетъ вовсе, а о многомъ даетъ безусловно ложныя показанія: о томъ, что наши чувства насъ обманываютъ,—неустанно твердятъ идеалисты всѣхъ вѣковъ. Уже Декартъ иллюстрируетъ этотъ обманъ тѣмъ чувствомъ боли, которое люди продолжаютъ испытывать въ ампутированныхъ членахъ своего тѣла. А къ старымъ аргументамъ физіологіи патологія въ новѣйшія времена прибавила много новыхъ [2]). Теперь недостовѣрность ощущенія можетъ считаться общимъ мѣстомъ физіологическаго образованія [3]).

Подлинной выразительницей дѣйствительности, бытія является мысль, а не ощущеніе: мы только тогда находимъ дѣйствительность, когда отъ ощущенія восходимъ къ мысленному первоначалу. — Къ этому и только къ этому сводятся всѣ изысканія физико-математической науки. Всѣ ея объясненія выражаются въ томъ, что для существующаго она находитъ начало въ чемъ-нибудь нечувственномъ. И при этомъ каждый разъ обнаруживается несовершенство показательной силы ощущенія. Для электричества и магнетизма вовсе не существуетъ специфическаго ощущенія. А между тѣмъ „современная физика стремится обосновать въ электричествѣ всю дѣйствительность“ [4]). Совершенно такъ же отвлекаются отъ ощущенія и утверждаютъ недоступную ощущенію дѣйствительности всѣ основныя понятія физики: всѣ явленія вещества она объясняетъ движеніями *безконечно малыхъ*, а потому чувственно невоспринимаемыхъ тѣлъ — атомовъ, и молекулъ, волнообразными колебаніями невѣсомаго, а потому также недоступнаго чувствамъ эѳира. Въ концѣ концовъ та матерія, съ которой имѣетъ дѣло физика, есть не ощущаемая дѣйствительность, а *идея, гипотеза*. Эта гипотеза принимаетъ во вниманіе *притязаніе ощущенія*, но удовлетворяетъ его не на почвѣ психологической иллюзіи ощущенія, а *способами математики*, которые исправляютъ иллюзію [5]). Въ концѣ концовъ ощущеніе—не болѣе какъ

---

[1]) Kants Erfahrungstheorie, 594.
[2]) Logik, 401.
[3]) Logik, 400.
[4]) Logik, 400—401.
[5]) Logik, 379—380.

знакъ вопроса [1]), отвѣтъ на который дается мыслью, или, говоря иначе,—*категоріями*. Смыслъ всѣхъ категорій—въ томъ, что онѣ *берутъ на себя* притязаніе ощущенія [2]), т.-е. выполняютъ ту задачу, которую оно ставитъ. Вообще ощущеніе не можетъ поставить никакой такой загадки, которая бы не разрѣшалась посредствомъ категорій [3]).

Доступъ къ реальности, изучаемой физикой, открывается намъ не ощущеніемъ, а математическимъ понятіемъ *безконечно малаго*; по Когену это послѣднее и есть настоящая *категорія реальности* [4]), ибо именно въ безконечно малой реальности—въ движеніи безконечно малыхъ величинъ математическое естествознаніе находитъ первоначало всѣхъ физическихъ процессовъ и ихъ измѣреніе. Въ понятіи безконечно малаго заключается самая основа всѣхъ законовъ природы; безъ него они не поддавались бы ни формулировкѣ, ни обоснованію; не будь у насъ безконечно малыхъ чиселъ, не было бы и физики: самое движеніе не могло бы быть опредѣлено какъ реальное [5]), ибо оно предполагаетъ непрерывность, слѣдовательно,—безконечное множество безконечно малыхъ моментовъ пространства и времени. Стало-быть, въ физикѣ, чрезъ понятіе безконечно малаго мы совершенно освобождаемся отъ опоры ощущенія и отъ его обманчиваго угла зрѣнія [6]).

Именно въ этомъ Когенъ видитъ окончательное преодолѣніе антропологизма въ теоріи познанія. Благодаря математикѣ и математической физикѣ, по его мнѣнію „исчезаетъ послѣдній остатокъ подозрѣнія, будто дѣйствительность, опирающаяся на субъективность ощущенія, можетъ обосновать самоё себя лишь какъ нѣчто субъективное“. Многообразіе содержаній ощущенія, „какъ бы оно ни казалось субъективированнымъ въ соотвѣтствующихъ органахъ чувствъ,—объективируется черезъ непрерывность безконечно малыхъ движеній и отношеній ихъ измѣреній“ [7]). Такія субъективныя ощущенія, какъ свѣтъ, звукъ, тепло и т. п.—объек-

---

[1]) Logik, 389.
[2]) Logik, 376.
[3]) Logik, 377—378.
[4]) Logik, 377.
[5]) Logik, 113.
[6]) Logik, 113.
[7]) Logik, 422.

тивируются въ волнообразныхъ движеніяхъ эѳира. Содержаніе, на которое указуетъ ощущеніе, такимъ образомъ, сводится къ мысли — къ математическимъ величинамъ. Самое ощущеніе подвергается объективному измѣренію. При этомъ заслуживаетъ вниманіе, что тѣ инструменты, которыми измѣряются ощущеніе, всегда отвлекаются отъ самыхъ ощущеній, подлежащихъ изслѣдованію: ощущеніе тепла измѣряется растяженіемъ ртути, ощущенія звука — растяженіемъ струны и т. д. [1]). Вообще въ современной физикѣ мы находимъ рядъ примѣровъ того, какъ частная проблема ощущенія превращается въ общую проблему движенія. Въ особенности поучительнымъ въ этомъ отношеніи оказалось формулированное въ XIX вѣкѣ ученіе о теплѣ, доказавшее превратимость тепла въ механическое движеніе: такимъ образомъ была завоевана независимость физики отъ ощущенія, и въ этомъ — величайшее методическое значеніе ученія о теплѣ для обоснованія научнаго идеализма [2]).

Такимъ путемъ Когенъ приходитъ къ выводу, что все содержаніе физико-математической науки сводится къ категоріямъ. Вся она покоится на математическихъ понятіяхъ мѣры и числа; всѣ ея методы утверждаются на инфинитезимальномъ исчисленіи, безъ коего не можетъ быть конструировано самое движеніе. Такъ понимаемая физика превращается для Когена въ свидѣтельство о неограниченной творческой самостоятельности чистой мысли.

Всѣ ошибки „Критики чистаго разума“ для него объясняются тѣмъ, что Кантъ остался на полпути въ своей попыткѣ ориентироваться въ математическомъ естествознаніи.—„Если бы принципъ безконечно малаго нашелъ подобающее себѣ мѣсто въ „Критикѣ“—чувственность не могла бы предшествовать въ ней мысли и чистая мысль не была бы ослаблена въ своей самостоятельности“ [3]). Вообще „весь идеализмъ современной науки коренится въ безконечно малой реальности“ [4]).

Для Когена основное положеніе этого идеализма выражается въ томъ, что *чистая мысль сама производитъ свой предметъ*, т.-е. предметъ познанія. Съ этой точки зрѣнія онъ усвояетъ

[1]) Logik, 424.
[2]) Logik, 425.
[3]) Logik, 30—32.
[4]) Logik, 509.

и оправдываетъ ученіе Пиѳагора о числѣ какъ о первоначалѣ сущаго, съ той, конечно, разницей, что для Пиѳагора число есть реальная творческая причина — сущность, а для Когена — первоначало методическое. — *Въ качествѣ категоріи* число для него „методическое, незамѣнимое средство для произведенія предмета"; „только для ненаучнаго эмпиризма число есть нѣчто субъективное, тогда какъ въ дѣйствительности оно означаетъ тотъ фундаментъ, въ которомъ предметъ получаетъ свою реальность. Поэтому реальность и число состоятъ между собою въ соотношеніи, обусловленномъ предметомъ. Предметъ имѣетъ свою основу въ реальности. И эта реальность—не что иное, какъ число. Если бы она была чѣмъ-либо другимъ, она не была бы реальностью. Реальный предметъ какъ предметъ математической науки имѣетъ свою методическую основу въ математикѣ, стало-быть,—въ числѣ. Всѣ прочія предположенія и прочіе виды реальности происходятъ отъ лукаваго—отъ предразсудка. Всѣхъ ихъ породилъ и ихъ поддерживаетъ предразсудокъ ощущенія какъ собственнаго и даже единственнаго источника познанія. Поэтому число какъ категорія можетъ осуществить свое значеніе лишь въ качествѣ реальности, лишь въ качествѣ безконечно малаго числа" [1]).

Здѣсь положеніе тождества мысли и бытія, какъ понимаетъ его Когенъ, получаетъ высшее свое выраженіе и подтвержденіе — „Только сама мысль можетъ произвести то, что должно почитаться за бытіе". [2]) Въ ея понятіи безконечно малаго заключается та *абсолютность*, которая обосновываетъ происхожденіе существующаго. [3]) Чтобы понять это положеніе, необходимо все время помнить, что мысль, производящее бытіе, о которой здѣсь идетъ рѣчь, не есть мысль *абсолютная* въ метафизическомъ или онтологическомъ значеніи этого термина, а *наша* человѣческая, *научная* мысль. По Когену „всякое чистое познаніе состоитъ изъ категорій, но *всякій предметъ состоитъ единственно въ чистомъ познаніи*" (курсивъ мой). [4]) Иными словами, наше познаніе и предметъ нашего познанія — одно и то же: именно въ этомъ смыслѣ должны быть понимаемы странныя на первый взглядъ положенія

[1]) Logik, 117, стр. 143.
[2]) Logik, 67.
[3]) Logik, 116, 120.
[4]) Logik, 201.

Когена, что Галилей создалъ матерію потому, что онъ ее впервые опредѣлилъ [1]), что воля не могла существовать раньше Платона, потому что Платонъ впервые создалъ этику [2]), что, нравственности какъ таковой не было, пока она не была познана какъ таковая, [3]), что, наконецъ, пророки измыслили человѣчество и Бога [4]). Все это — отдѣльныя развитія знакомой уже намъ мысли Когена, что вся дѣйствительность покоится на *нашемъ* основоположеніи, гипотезѣ [5]), или, что то же, — *на нашемъ методѣ*.

Въ методъ испаряется у Когена самый *предметъ познанія:* предметъ для него есть *методическое понятіе;* это „всеобщее методическое значеніе предмета и есть оружіе противъ предразсудка, будто, какъ говорится, предметъ намъ данъ“ [6]). Наше познаніе вещей, какъ оно дано въ наукѣ, предшествуетъ самимъ вещамъ поэтому изслѣдованіе вещей должно начинаться не съ самыхъ вещей, а съ нашего о нихъ познанія [7]). Если всѣ законы физики сводятся въ концѣ концовъ къ законамъ движенія, то для Когена это значитъ, что движеніе обозначаетъ „единство всѣхъ методовъ“ физико-математической науки [8]). Оно возникаетъ не независимо отъ насъ, а въ самой нашей мысли „какъ родъ сужденія или категоріи“ [9]). Какъ уже было мною показано въ другомъ мѣстѣ [10]) „напрасно было бы съ этой точки зрѣнія искать въ дѣйствительности или надъ дѣйствительностью чего-либо отличнаго отъ мысли и ея методовъ“: для Когена дѣйствительность сводится къ категоріи единичнаго и представляетъ собою продуктъ другой, творческой категоріи *величины* [11]). Самое „Абсолютное“ сводится для него къ гипотезѣ чистой мысли“, т.-е., попросту говоря, — къ методу подкладыванія чего-то необусловленнаго подъ обусловленное

---

[1]) Ethik 125.
[2]) Logik, 20
[3]) Ethik, 112.
[4]) Ethik, 146, 87.
[5]) Ethik, 437.
[6]) Logik, 276.
[7]) Ethik, 93.
[8]) Logik, 196.
[9]) Ethik, 130.
[10]) Панметодизмъ въ Этикѣ, см. Вопросы Психол, кн., стр. 128.
[11]) Logik, 505.

бытіе [1]). Также и идея Бога съ этой точки зрѣнія — не болѣе, какъ методическое понятіе: въ пространномъ разсужденіи Когенъ доказываетъ, что методика исчерпываетъ ея содержаніе. [2])

Обыкновенно подъ „методомъ“ разумѣется нашъ человѣческій *способъ* достиженія чего-либо; въ частности, подъ методомъ научнымъ подразумѣвается способъ изслѣдованія, способъ отысканія истины. Иное дѣло у Когена: у него истина и методъ — одно и тоже: онъ не знаетъ истины, отличной отъ *нашего* способа ея отысканья. Въ концѣ концовъ истина для него отождествляется съ „суммой категорій“ [3]), а категоріи — со „способами дѣйствія сужденія“ [4]), иначе говоря — съ *методами* нашей основополагающей мысли. [5]). Когенъ категорически заявляетъ, что „истина заключается въ единомъ методѣ логики и этики. Она не можетъ быть обнаружена какъ данное. Она не можетъ быть принята какъ фактъ природы или исторіи, который лежитъ передъ нами или можетъ быть раскрытъ. *Она не есть сокровище, но копатель сокровищъ. Она есть методъ* (курсивъ мой), но не изолированный и не поддающійся изолированію методъ, а такой, который приводитъ въ гармонію основное различіе разумныхъ интересовъ“. Съ этой точки зрѣнія истина перестаетъ быть для Когена отличнымъ отъ науки *искомымъ:* онъ отождествляетъ ее съ самымъ процессомъ изслѣдованія, Онъ категорически заявляетъ, что „истина состоитъ единственно въ исканіи истины“ [6]).

Отличіе ученія Когена отъ всякаго *метафизическаго* раціонализма и въ особенности отъ ученія Гегеля выражено здѣсь какъ нельзя болѣе рѣзко. Какъ уже было мною показано въ другомъ мѣстѣ [7]), — „если ученіе Гегеля есть панлогизмъ, то точка зрѣнія Когена можетъ быть охарактеризована какъ *панметодизмъ*. Для Гегеля истина — самъ объективный процессъ раскрытія Сущаго Разума; напротивъ, для Когена она — только правильный способъ мысли человѣческой, научной“...

---

[1]) Ethik, 429.
[2]) Ethik, 446—447.
[3]) Logik, 344.
[4]) Logik, 43.
[5]) Kants Erfahrungstheorie, 585.
[6]) Ethik, 97.
[7]) См. цитиров. выше статью „Панметодизмъ въ этикѣ, 127.“

III. Ложный антропологизмъ ученія о познаніи Когена.

Все вышеизложенное достаточно подготовило насъ для критической оцѣнки основного начала ученія Когена. Достигло ли оно удовлетворительнаго разрѣшенія своей собственной задачи; выяснило ли оно логически необходимыя предположенія человѣческаго познанія, условія и основанія его достовѣрности?

Прежде всего вызываетъ сомнѣнія когеновское преодолѣніе кантова антропологизма въ теоріи познанія. — Онъ отвергаетъ чувственность какъ источникъ познанія и провозглашаетъ единодержавіе „научной“ мысли въ познаніи. Но перестаетъ ли отъ этого наша мысль быть субъективной? Пріобрѣтаетъ ли ея достовѣрность объективныя или, что то же, — *безусловныя* основанія? Въ концѣ концовъ логика Когена вращается въ томъ же заколдованномъ кругу, какъ и „Критика“ Канта. Вся она отъ начала до конца представляетъ собою попытку обосновать достовѣрность научнаго познанія въ антропологическихъ его условіяхъ.

Ложный антропологизмъ лежитъ въ самомъ существѣ точки зрѣнія Когена. Разъ никакой высшей истины *надъ* человѣческой мыслью нѣтъ, разъ истина — не болѣе какъ *нашъ* методъ, — очевидно, что наша мысль сама себѣ служитъ и безусловнымъ критеріемъ. Единственнымъ источникомъ достовѣрности нашего знанія служитъ *гипотеза* нашей мысли [1]), въ силу которой мысль утверждаетъ сама себя какъ первоначало (Ursprung) всего, что есть. Но мы уже видѣли, что это первоначало всего сущаго, утверждаемое мыслью, не есть что-либо независящее отъ насъ: это — *наша*, человѣческая точка зрѣнія, не обладающая никакой онтологической значимостью — *нашъ методъ* и больше ничего. Когенъ настойчиво повторяетъ кантовское изреченіе: „мы можемъ знать a priori относительно вещей только то, что мы сами въ нихъ вкладываемъ“ [2]). Отличіе его отъ Канта въ данномъ случаѣ заключается лишь въ томъ, что для Когена истина вообще есть сумма нашихъ категорій; и съ этой точки зрѣнія не видно, чѣмъ априорное познаніе отличается отъ познанія вообще; послѣдовательно

[1]) Kants Erfahrungstheorie, 15.
[2]) Kants Erfahrungstheorie, 142, 180.

проведенная точка зрѣнія Когена должна была бы привести къ отрицанію самой возможности неапріорнаго познанія. Точный смыслъ его ученія несомнѣнно — тотъ, что мы вообще познаемъ относительно вещей только то, что мы въ нихъ вкладываемъ, — иначе не можетъ быть истолкованъ его принципъ первоначала. А на вопросъ, откуда же мы беремъ то, что мы вкладываемъ въ вещи, онъ отвѣчаетъ: „изъ сознанія", подразумѣвая подъ сознаніемъ „совокупность всѣхъ средствъ и методовъ, коими совершается это вкладываніе" [1]).

Нетрудно убѣдиться, что такой отвѣтъ на вопросъ о возможности познанія игнорируетъ самую сущность основного вопроса гносеологіи. Вопросъ предполагаетъ существованіе независимой отъ познающаго и ищущаго человѣческаго субъекта истины, и соотвѣтственно съ этимъ спрашивается, — какъ возможно познаніе этой истины; иначе говоря, — какъ возможно овладѣніе ею; а между тѣмъ отвѣтъ Когена утверждаетъ, что такого независимаго отъ насъ искомаго нѣтъ вовсе. „Истина состоитъ единственно въ исканіи истины". Не очевидно ли, что этотъ отвѣтъ разомъ дѣлаетъ все наше исканіе безпредметнымъ?

Тѣмъ самымъ основная задача Когена остается безъ разрѣшенія. Задача его, какъ мы видѣли, заключается въ томъ, чтобы вскрыть логически необходимыя предположенія, обусловливающія и обосновывающія возможность „данной науки". Но когеновское рѣшеніе этой задачи находится въ коренномъ противорѣчіи съ необходимыми предположеніями всякой науки, всякаго человѣческаго познаванія. Наука предполагаетъ существованіе независимаго отъ нея *предмета познанія*; напр., физика предполагаетъ существованіе независимой отъ нея природы; соотвѣтственно съ этимъ всѣ научные методы разсматриваются какъ *средства, способы* для познанія этого предмета. Между тѣмъ, съ точки зрѣнія Когена все это предположеніе превращается въ иллюзію. Никакого независимаго отъ науки предмета изученія у насъ нѣтъ: мы познаемъ не объективную, независимую отъ насъ природу, а „природу естествознанія", не просто матерію, а „матерію, созданную Галилеемъ". Наука познаетъ не объективную, независимую отъ нея дѣйствительность, а только свои мысли о дѣйствительности, свои

[1]) Kants Erfahrungstheorie, 142.

методы, свои пріемы и способы познаванія дѣйствительности. Во всемъ, что она познаетъ, она знаетъ только самое себя! Не ясно ли, что такимъ рѣшеніемъ гносеологическаго вопроса возможность объективнаго знанія не только не обосновывается, а, напротивъ, упраздняется, превращается въ ничто! Наука предполагаетъ (постулируетъ) возможность transcensus'а—выхода отъ шаткихъ и колеблющихся человѣческихъ мыслей *къ безусловной* истинѣ; но именно возможность такого выхода Когенъ отрицаетъ: онъ *не признаетъ никакой другой истины кромѣ человѣчески обусловленной:* въ этомъ и есть суть его сведенія истины къ нашему, человѣческому методу. Въ этомъ и заключается антропологизмъ его теоріи познанія!

Несостоятельность этой точки зрѣнія особенно наглядно обнаруживается въ ея неспособности дать сколько-нибудь удовлетворительное объясненіе апріорныхъ элементовъ нашего мышленія и познанія.

Съ одной стороны, какъ мы видѣли, ученіе Когена хочетъ быть чистымъ апріоризмомъ. Все познаніе для него является актомъ мысли *чистой*, т.-е. свободной отъ всякой эмпирической примѣси; и съ этимъ связывается отмѣченная уже выше тенденція Когена—стремленіе свести *все* человѣческое знаніе къ апріорному или *чистому* знанію: едва ли съ его точки зрѣнія возможно говорить о знаніи *нечистомъ*. И тѣмъ не менѣе,—въ силу отмѣченнаго здѣсь *антропологизма* Когена,—его апріоризмъ, незамѣтно для него самого, подчиняется эмпирическому условію: его „*чистая*" мысль есть въ концѣ концовъ мысль *человѣчески обусловленная*, фактъ данной, *нашей* человѣческой природы. То безусловное мысленное *prius* всякаго бытія, въ которомъ онъ полагаетъ *первоначало* всего познаваемаго, обладаетъ для него значимостью единственно въ качествѣ *нашей человѣческой гипотезы*, нашего метода; примѣненіе этого метода оправдывается утилитарнымъ и, стало-быть, чисто эмпирическимъ соображеніемъ: онъ расширяетъ наше знаніе; на немъ покоится чисто эмпирическій фактъ *данной*, человѣческой науки [1]).

Отсюда—безысходное противорѣчіе, которое красною нитью проходитъ черезъ всѣ построенія Когена.—Сводить значимость

---

[1]) Этимъ утилитарнымъ оправданіемъ методовъ познаванія Когенъ, самъ того не замѣчая, подаетъ руку злѣйшему врагу всякаго апріоризма—*прагматизму*.

апріорныхъ элементовъ мысли къ значимости человѣческой „гипотезы“ — значитъ утверждать, что апріорное — эмпирически обусловлено. Тѣмъ самымъ „апріорное“ сводится на нѣтъ. Въ самомъ дѣлѣ, апріорное есть прежде всего безусловное и всеобщее; названія *апріорныхъ* заслуживаютъ лишь такія положенія, значимость коихъ не зависитъ ни отъ какихъ условій вообще и, слѣдовательно,—ни отъ какихъ человѣческихъ условій. Истина, что дважды два равно четыремъ, была бы истиною и въ томъ случаѣ, еслибы человѣческаго рода не существовало; и только потому она можетъ признаваться апріорною. Если мы признаемъ, что это — истина только *для насъ* людей, что это — только человѣчески-необходимая гипотеза, мы тѣмъ самымъ превратимъ ее изъ апріорной въ эмпирически обусловленное положеніе: признать, что она обладаетъ значимостью лишь въ качествѣ *нашей* гипотезы — значитъ предположить, что, еслибы *мы—люди* были устроены иначе, то и положеніе дважды два четыре не обладало бы логической необходимостью, и дважды два могло бы быть пятью. Что изъ того, что дѣйствительность апріорныхъ положеній коренится не въ чувственныхъ данныхъ, а *въ мысли*; всетаки сама эта мысль дѣйствительна единственно въ качествѣ нашей *человѣческой* мысли,—это значитъ, что дѣйствительность ея зависитъ отъ эмпирическаго условія. Въ качествѣ только человѣческой она можетъ сообщить всѣмъ своимъ „точкамъ зрѣнія“, „идеямъ“, „методамъ“ и „гипотезамъ“ лишь условную значимость!

Понятно, что апріоризмъ въ ученіи Когена не выдержанъ по всей линіи. Внутреннее противорѣчіе между требованіемъ „чистоты“ и отмѣченнымъ только что безотчетнымъ эмпиризмомъ проходитъ черезъ всю его логику; этотъ эмпиризмъ въ особенности ясно сказывается въ попыткѣ „ориентировать“ логику въ физико-математической наукѣ. Съ одной стороны вся наука обусловлена a priori системой категорій — понятій чистой мысли; съ другой стороны вся система категорій обусловлена рядомъ эмпирическихъ данныхъ—*фактомъ данной науки*, даннымъ ея состояніемъ, фактомъ существованія рода человѣческаго и даннымъ состояніемъ его культуры. У Канта, какъ извѣстно, въ „Критикѣ чистаго разума“ выведена неподвижная система категорій, которыя носятъ на себѣ печать всеобщности и необходимости. У Канта категоріи—независимы отъ эмпирическихъ фактовъ именно потому, что онѣ

обусловливаютъ собою возможность *познанія вообще*, возможность *опыта вообще*. Совершенно другое мы видимъ у Когена: у него бытіе категорій зависитъ отъ существованія *данной* науки, т.-е. въ концѣ-концовъ отъ частнаго и при томъ измѣнчиваго факта.

Кантъ опредѣляетъ апріорное какъ „безусловно всеобщее“ и строго „необходимое“, и это опредѣленіе приводится Когеномъ [1]). Спрашивается, соотвѣтствуютъ ли ему категоріи въ когеновскомъ ихъ пониманіи? Тутъ намъ бросается въ глаза разница между Кантомъ и Когеномъ: у послѣдняго категоріи подвижны и измѣнчивы, ибо для него онѣ—не болѣе, какъ предположенія, гипотезы измѣнчиваго человѣческаго знанія. „Прогрессирующая наука ищетъ и, сообразно съ своимъ фактическимъ прогрессомъ, находитъ болѣе глубокія и точныя основанія; поэтому она должна вновь формулировать свои начала и, сообразно съ этимъ, *мѣнять свои основныя понятія* (курсивъ мой). Поэтому о неизмѣнныхъ основахъ науки не можетъ быть и рѣчи“ [2]). Подъ „основными понятіями“, которыя мѣняются, могутъ подразумѣваться только категоріи, такъ какъ никакія другія понятія, очевидно, не были бы признаны Когеномъ за основныя для науки. Къ тому же въ другомъ мѣстѣ Когенъ говоритъ прямо объ обновленіи категорій соотвѣтственно возникновенію новыхъ видовъ сужденій: „категоріи не втиснуты насильственно въ способы сужденій: онѣ изъ нихъ выростаютъ и въ нихъ молодѣютъ“ [3]). Поэтому никакая таблица категорій не можетъ претендовать на исчерпывающую полноту. Наоборотъ, изъ самой сущности понятія какъ категоріи вытекаетъ, что „такая полнота для логики была бы не богатствомъ, а открытой раной; новыя проблемы потребуютъ и новыхъ предположеній. Необходимая мысль о прогрессѣ науки не только сопровождается мыслью о прогрессѣ чистыхъ познаній, но необходимо ее предполагаетъ“ [4]).

Тутъ уже мы видимъ отступленіе не отъ буквы, а отъ самого духа кантовскаго ученія, — прямое отреченіе отъ *безусловности* его апріоризма. Когенъ говоритъ прямо: „требованіе полноты категорій коренится въ воззрѣніи, которое должно быть преодолѣно въ

---

[1]) Logik, 432.
[2]) Logik, 499.
[3]) Logik, 134.
[4]) Logik, 342.

логикѣ чистаго познанія, согласно которому a priori есть абсолютное prius въ аристотелевскомъ смыслѣ; какъ мы теперь можемъ сказать, это — абсолютная цѣль, которая въ творческомъ Провидѣніи образуетъ человѣческую мысль“ [1]). Яснѣе нельзя сказать, что a priori есть не безусловное, а только относительное prius по отношенію къ „данной наукѣ“. Но этимъ признаніемъ Когенъ, самъ того не замѣчая, наноситъ сокрушительный ударъ всему *апріоризму*. Ибо *относительное* prius есть a priori, зависящее отъ мѣняющагося факта: это — явно противорѣчивое понятіе, — нѣчто вродѣ „деревяннаго желѣза“ или „трехугольнаго квадрата“. Отказаться отъ признака *безусловности* апріорныхъ понятій — значитъ отречься отъ самой сущности апріоризма.

Подчиненіе всего апріорнаго факту данной науки сообщаетъ ученію Когена явно *релятивистическую* окраску. Этимъ самымъ „чистая мысль“ подчиняется внѣшней ей нормѣ и, стало-быть, перестаетъ быть чистой. Когенъ и когеніанцы, конечно, могутъ сказать въ свое оправданіе, что „данная наука“, въ которой чистая мысль оріентируетъ свои категоріи, — не есть *внѣшнее данное для послѣдней*, — ибо наука въ концѣ концовъ — продуктъ самой чистой мысли. Однако, несостоятельность этого возраженія обнаруживается безъ труда! Что „данная наука“ не есть созданіе одной чистой мысли, видно хотя бы изъ вышеприведеннаго признанія самого Когена. Если, какъ онъ говоритъ, „прогрессирующая наука ищетъ, и сообразно съ своимъ фактическимъ прогрессомъ находитъ болѣе глубокія и точныя основанія“, это значитъ, что въ „данной наукѣ“ въ каждый опредѣленный историческій моментъ можетъ быть и несовершенство и недостаточная глубина и неточность, словомъ, — элементы, изъ „чистой мысли“ не вытекающіе и объясняющіеся дѣйствіемъ чисто психологическаго фактора. „Данная наука“ есть частное проявленіе общей культуры той или другой исторической эпохи. Поэтому подчинять логику „факту данной науки“ — значитъ открывать дверь тому самому ложному психологизму, противъ котораго хочетъ бороться современное кантіанство. Чтобы преодолѣть психологизмъ, — мысль должна возвыситься надъ всякой данностью вообще, въ томъ числѣ и надъ „данною наукою“; но для этого она должна признать *нѣкоторое*

[1]) Ibid.

безусловное prius надо всѣмъ, что дано, надъ всякой эмпирической дѣйствительностью.

Разъ Когенъ этого не дѣлаетъ,—все трансцендентальное изслѣдованіе у него останавливается на полдорогѣ и потому, конечно, не достигаетъ цѣли. Для него „принципъ и норма трансцендентальнаго метода заключается въ слѣдующей простой мысли: элементами познающаго сознанія являются такіе элементы сознанія, которые достаточны и необходимы для того, чтобы обосновать и упрочить фактъ науки. Опредѣленность апріорныхъ элементовъ такимъ образомъ сообразуется съ этимъ ихъ соотношеніемъ и компетенціей, по отношенію къ фактамъ научнаго познанія, которые черезъ нихъ подлежатъ обоснованію“ [1]).

Что значитъ „обосновать и упрочить фактъ науки“? Очевидно, обосновать можно только, связавъ *условную* достовѣрность научнаго знанія съ какою-то безусловной и высшей достовѣрностью, которая возвышается *надъ* мѣняющимися требованіями несовершенной науки. Но именно этой высшей достовѣрности *надъ* наукой у Когена и нѣтъ; апріорные элементы знанія у него не возвышаются надъ наукой, а подчиняются ея измѣнчивымъ требованіямъ: вмѣсто того, чтобы получать обоснованіе въ чемъ-то высшемъ, самый фактъ данной науки превращается въ высшее, не подлежащее обоснованію.

Крушеніе „логики чистой мысли“ сказывается не только въ этой ея зависимости отъ историческаго факта, но и въ неудачѣ ея попытки освободить чистую мысль отъ „тираніи ощущенія“. Несмотря на всѣ старанія Когена ему такъ-таки въ концѣ концовъ и не удается доказать, что чистая мысль является *единственнымъ* источникомъ знанія, и что знаніе наше не получаетъ *никакихъ* данныхъ отъ ощущенія.

Прежде всего всѣ его доказательства независимости знанія отъ ощущенія односторонне „ориентируются“ въ физико-математической наукѣ! Всѣ они исходятъ изъ того совершенно ни на чемъ не основаннаго предположенія, будто логика есть исключительно или преимущественно логика физико-математической науки [2]). Поэтому онъ совершенно произвольно оставляетъ въ сторонѣ всѣ

[1]) Kants Erfahrungstheorie 77.
[2]) Logik, 48, 31.

наши познанія, касающіяся фактовъ психологическихъ, — между тѣмъ какъ логическій анализъ этого рода познаній безусловно необходимъ для того, чтобы наше понятіе *о познаніи вообще* было полнымъ и всестороннимъ.

Если физика въ своихъ изслѣдованіяхъ свойствъ вещества отвлекается отъ нашихъ ощущеній и такъ или иначе сводитъ всѣ свои проблемы къ одной единственной проблемѣ движенія, то вѣдь физическія свойства тѣлъ не исчерпываютъ собою свойствъ сущаго. Допустимъ, даже, что Когенъ совершенно правъ въ своемъ утвержденіи, будто физика не получаетъ отъ ощущенія *никакихъ данныхъ* и что все содержаніе ея создается исключительно чистой мыслью, — ощущеніе и въ этомъ случаѣ остается реальнымъ *психическимъ* фактомъ и, въ качествѣ такового, является чрезвычайно важнымъ источникомъ нашего знанія о насъ самихъ. Изъ нѣкоторыхъ обмолвокъ Когена видно, что для него наше ощущеніе есть иллюзія [1]). Пусть такъ; въ качествѣ *моего* переживанія, ощущеніе во всякомъ случаѣ—не иллюзія, а безусловно достовѣрный фактъ. Допустимъ даже, что подлинная реальность даннаго предмета выражается не въ красномъ его цвѣтѣ, который я вижу а въ волнообразныхъ колебаніяхъ эѳира, обусловливающихъ мое ощущеніе краснаго, всетаки тотъ фактъ, что я ощущаю, я вижу, красное, остается безусловно достовѣрнымъ даже въ томъ случаѣ, если это мое видѣнье краснаго есть галлюцинація. И, разъ *я знаю* объ этомъ моемъ ощущеніи, неужели не очевидно, что ощущеніе доставляетъ мысли такой познавательный матеріалъ, который не можетъ быть созданъ ею самой! Безъ ощущенія краснаго чистая мысль о красномъ ничего бы не знала и знать не могла бы. А между тѣмъ, каково бы ни было отношеніе нашихъ ощущеній къ „вещамъ“, — нѣтъ сомнѣнія, что они уже сами по себѣ въ качествѣ психическаго явленія служатъ *предметомъ познанія:* и этого одного уже достаточно, чтобы опровергнуть положеніе Когена, будто *всякій* предметъ познанія какъ такой *создается* чистой мыслью.

Предвидя это возраженіе, Когенъ отвѣчаетъ, что мы не знаемъ ощущенія какъ единичнаго явленія: „мы знаемъ только логическое выраженіе ощущенія“ [2]); но несостоятельность этого отвѣта

[1]) См. напр., Logik, 379-380.

[2]) Logik, 390.

бросается въ глаза. Если бы Когенъ не зналъ ощущеніе какъ что-то *другое* по отношенію къ чистой мысли, всецѣло отъ нея отличное, то вся его полемика по вопросу объ ощущеніи была бы безпредметной; если бы онъ зналъ только логическое выраженіе ощущенія, — ощущеніе было бы для него одной изъ функцій чистой мысли; но тогда всѣ его попытки *исключить ощущеніе изъ числа источниковъ познанія* были бы безсмысленны.

Разумѣется, всякое познаніе должно быть опосредствовано мыслью: всякій предметъ познанія, въ томъ числѣ и ощущеніе, долженъ получить логическое выраженіе, чтобы быть познанъ; само по себѣ ощущеніе краснаго есть единичное переживаніе; напротивъ, наше познаніе имѣетъ дѣло съ тѣмъ же переживаніемъ какъ съ единичнымъ случаемъ краснаго вообще, и въ этой *формѣ всеобщности* выражается оформливающая дѣятельность мысли. Но, если вѣрно, что безъ этой логической формы познаніе невозможно, то въ такой же степени вѣрно, что въ данномъ познавательномъ актѣ есть содержаніе, которое чистою мыслью создано быть не можетъ: если бы теорія Когена была вѣрна, то слѣпорожденный и зрячій имѣли бы совершенно одинаковое понятіе о краскахъ, а глухой отъ рожденія и человѣкъ съ нормальнымъ слухомъ — совершенно одинаковое понятіе о звукѣ. Такимъ образомъ, малѣйшей попытки „оріентировать“ логику въ психическихъ явленіяхъ достаточно, чтобы убѣдить насъ въ существованіи такого знанія, которое не сводится въ категоріямъ, а получаетъ тотъ или другой матеріалъ отъ ощущенія.

Внимательное изслѣдованіе убѣждаетъ насъ въ томъ, что и физика не получаетъ въ логикѣ Когена удовлетворительнаго объясненія: и въ ней есть элементъ воззрительный, *интуитивный*, который не создается чистой мыслью, а только оформливается ею.

Прежде всего Когенъ едва ли правильно понимаетъ отношеніе физики къ ощущенію: здѣсь его мысли недостаетъ необходимой въ логическихъ изслѣдованіяхъ ясности и точности. О независимости физики отъ ощущенія можно было бы говорить лишь въ томъ случаѣ, если бы физика совершенно отвлекалась отъ ощущенія, совершенно исключала его изъ своихъ познавательныхъ сужденій.—Ничего подобнаго, однако, мы на самомъ дѣлѣ не видимъ. Нельзя не согласиться съ Когеномъ въ томъ, что для всего чувственно воспринимаемаго,—для свѣта, звука и. т. п. физика ищетъ

мысленнаго первоначала; но это доказываетъ отнюдь не то, что хочетъ доказать Когенъ, а какъ разъ противоположное,—что чувственно воспринимаемая дѣйствительность играетъ роль необходимаго термина въ познавательныхъ сужденіяхъ физики.—

Физика отнюдь не говоритъ, что наши ощущенія свѣта, звука и т. п. суть иллюзіи и что *подлинное*, истинное бытіе матеріи суть безконечно малыя величины—атомы, молекулы и т. п., ибо подобныя сужденія, какъ явно онтологическія, по своему содержанію выходятъ изъ предѣла ея компетенціи. Физика отнюдь не пытается свести къ движенію всѣ свойства вещества: она только утверждаетъ, что между движеніемъ волнъ эѳира и свѣтомъ, между движеніемъ молекулъ и тепломъ существуетъ *причинная связь*. Очевидно, что ощущеніе, *въ качествѣ послѣдствія* здѣсь не только не исключается изъ познаванія, а, напротивъ, вводится какъ необходимое звено въ сужденіе о причинной зависимости.

Что это — такъ, — видно изъ собственныхъ признаній Когена, трудно согласимыхъ съ его основною мыслью. Что значитъ, напримѣръ, что чистая мысль признаетъ притязаніе ощущенія и удовлетворяетъ его собственными силами [1]), или что загадки, которыя ставятся ощущеніемъ, всѣ безъ исключенія разрѣшаются категоріями [2])? Какъ понять провозглашаемый Когеномъ лозунгъ „противъ самостоятельности ощущенія, но за притязаніе ощущенія“ [3])? Или ощущеніе является элементомъ, матеріаломъ познанія, или всѣ эти изреченія вовсе лишены смысла! Все, что дѣйствительно удается доказать Когену, сводится къ той давно извѣстной истинѣ, что *нѣтъ познанія безъ мысли* и что, слѣдовательно, ощущеніе само по себѣ, не прошедшее черезъ горнило мысли, не можетъ быть *самостоятельнымъ* источникомъ знанія. По Когену нужно доказать гораздо большее, — что оно *вовсе не является источникомъ знанія*. Этотъ тезисъ не только не можетъ быть доказанъ, но не можетъ быть и выдержанъ безъ противорѣчія: въ самомъ дѣлѣ, если ощущеніе ничего не даетъ знанію, то во имя чего же чистая мысль должна признавать „притязаніе“ ощущенія? Вѣдь все это притязаніе сводится единственно къ тому, что ощущеніе

---

[1]) Logik, 376.
[2]) Logik, 377—378, 379.
[3]) Logik, 406.

нѣчто открываетъ мысли, является для нея нѣкоторымъ показателемъ дѣйствительности. Въ концѣ концовъ жалобы Когена на „недостаточную показательную силу ощущенія“ [1]) только подчеркиваютъ противорѣчіе: ибо ощущеніе можетъ обладать показательной силой, хотя бы и „недостаточной“, единственно въ качествѣ источника познанія. То же самое подтверждается слѣдующими изреченіями: „ощущеніе лепечетъ; впервые мысль создаетъ слово. Ощущеніе обозначаетъ смутное стремленіе: впервые мысль можетъ освѣтить ему то направленіе, куда оно стремится; впервые мысль даетъ этому стремленію направленіе къ цѣли“ [2]). Слова эти могутъ быть поняты только въ томъ смыслѣ, что, при содѣйствіи мысли, познаніе становится цѣлью, которой служитъ и ощущеніе. А въ другомъ мѣстѣ Когенъ дѣлаетъ еще болѣе ясное признаніе: „въ ощущеніи есть моменты, сродные разуму; они подлежатъ изслѣдованію“ [3]). О „сродствѣ“ элементовъ ощущенія съ разумомъ, разумѣется, не могло бы быть и рѣчи, если бы ощущеніе ни въ какой мѣрѣ и ни въ какомъ отношеніи не могло служить элементомъ познанія. Положительная сторона ученія Когена выражается въ указаніи на творчество разума въ познаніи; но это творчество выражается въ переработкѣ данныхъ ощущенія и вообще *воззрительныхъ* данныхъ, а отнюдь не въ созданіи данныхъ познанія *изъ однихъ* категорій чистой мысли. Въ познаніи всѣ данныя ощущенія *оформливаются* категоріями, и только въ этомъ смыслѣ можно согласиться съ мыслью Когена, что загадки, которыя ставятся ощущеніемъ, разрѣшаются категоріями.

Что чистая мысль не есть *единственный* источникъ познанія, доказывается также неудачей попытки Когена понять пространство и время какъ *категоріи*.

Въ спорѣ Когена противъ Канта здѣсь обнаруживается роковая, для кантіанства непреодолимая антиномія: читатель поражается тѣмъ, что обѣ стороны располагаютъ аргументами одинаково сильными. Тезисъ Канта, что пространство и время суть *„чистыя воззрѣнія“* доказывается столь же убѣдительно, какъ и антитезисъ Когена, что пространство и время обладаютъ *природой мысленной*.

---

[1]) Logik, 400.
[2]) Logik, 404.
[3]) Kants Erfahrungstheorie, 45.

Главные аргументы Канта остаются не только не поколебленными, но даже и не затронутыми въ возраженіяхъ Когена. *Пространство и время дѣйствительно являются формами нашего чувственнаго воззрѣнія*, чего не могло бы быть, если бы они были *только* понятіями — категоріями. Въ формѣ времени протекаютъ не однѣ наши мысли, а всѣ вообще наши переживанія; въ формѣ пространства размѣщены не мысли наши о внѣшнемъ мірѣ, а самыя воспринимаемыя нами явленія внѣшняго міра. Съ этимъ связаны и тѣ *наглядныя* доказательства воззрительнаго характера пространства и времени, которыми располагаетъ Кантъ. Еслибы пространство не было воззрѣніемъ, мы совершенно не могли бы имѣть никакого представленія о различіи между правымъ и лѣвымъ: различіе это не поддается какимъ-либо опредѣленіямъ посредствомъ понятій. Такъ же убѣдительно и нижеслѣдующее указаніе Канта: „всѣ геометрическія основоположенія, напр., что въ треугольникѣ сумма двухъ сторонъ, взятыхъ вмѣстѣ, больше третьей стороны, всегда выводятся изъ нагляднаго представленія и при томъ a priori съ аподиктическою достовѣрностью, а вовсе не изъ общихъ понятій линіи и треугольника“ (39). Очевидно, что здѣсь воззрѣніе предшествуетъ понятію. Наконецъ, едва ли можно что-либо возразить и противъ аналогичныхъ указаній Канта относительно времени — „Положеніе, что различныя времена не могутъ существовать вмѣстѣ, не можетъ быть выведено изъ общаго понятія. Это положеніе имѣетъ синтетическій характеръ и не можетъ возникнуть изъ однихъ только понятій. Слѣдовательно, оно непосредственно содержится въ наглядномъ представленіи времени“ (47).

Всѣхъ этихъ доказательствъ воззрительнаго характера пространства и времени Когенъ вовсе не касается. Всѣ вышеприведенныя его возраженія противъ Канта сводятся единственно къ указанію, что „чистой мысли не должно быть дано ничего и ни съ какой стороны“; что даже черезъ чистую данность „ослабляется понятіе чистой мысли“ [1]). Этотъ аргументъ игнорируетъ, а потому, разумѣется, и не устраняетъ ту правду, которая заключается въ только что приведенныхъ соображеніяхъ Канта. Но съ другой стороны и въ немъ есть своя правда, которая не можетъ быть

[1]) Logik, 165.

безъ дальнѣйшихъ околичностей отброшена теоріей познанія. Правда эта заключается въ томъ, что только мысленное можетъ стать мыслью. Дѣйствительность, безусловно внѣшняя и чуждая мысли, не можетъ и войти въ мысль; а потому и *даннымъ мысли* можетъ быть только предметъ мысленный по самой своей природѣ, т.-е. такой, коего самая основа и сущность положена мыслью. Поэтому, если бы, въ частности, пространство и время обладали не мысленной природой, они по тому самому и не могли бы быть даны мысли, т.-е. были бы просто-на-просто немыслимы.

Такимъ образомъ убѣдительно доказанному кантовскому тезису: „пространство и время суть воззрѣнія“ противополагается столь же убѣдительно, повидимому, доказанный когеновскій антитезисъ: пространство и время могутъ быть даны мысли только самою мыслью. Если бы мысль исключала воззрѣніе, т.-е., если бы мысль не могла быть интуитивною, а интуиція—мысленною,—мы имѣли бы здѣсь неразрѣшимую антиномію, которая дѣлала бы всякое ученіе о познаніи внутренно противорѣчивымъ и, стало-быть,—невозможнымъ.

Къ счастью, однако, изъ этой антиноміи есть выходъ, который уже былъ намѣченъ выше, во второй главѣ настоящаго изслѣдованія [1])—въ указаніи на умосозерцательный характеръ воззрѣній пространства и времени. Интуитивный характеръ пространства и времени доказывается тѣмъ, что въ этихъ формахъ мы не только мыслимъ: въ нихъ мы дѣйствительно переживаемъ и видимъ цѣлый міръ безконечно многообразныхъ явленій. Съ другой стороны мысленный характеръ пространства и времени доказывается тѣмъ, что за предѣлами *воспринимаемыхъ* нами реальныхъ явленій въ пространствѣ и времени мы *видимъ умомъ* безконечное продолженіе какъ пространства такъ и времени; мало того, какъ уже было показано выше, безъ этого мысленнаго воззрѣнія единаго безконечнаго времени не было бы возможно никакое сознаніе предметовъ въ пространствѣ и времени: ибо въ нашемъ сознаніи пространство какъ цѣлое и время какъ цѣлое предшествуютъ своимъ частямъ. Если бы мы не *видѣли въ мысли* формъ пространства и времени, мы не сознавали бы ихъ вовсе, не сознавали бы ни протяженія, ни длительности: сознавать что-либо во времени значитъ при-

[1]) См. выше, стр. 49—54.

мысливать къ сознаваемому безконечный рядъ „прежде и послѣ"; также сознавать что-либо въ пространствѣ — значитъ мыслить предметъ охваченнымъ со всѣхъ сторонъ безконечными рядами моментовъ пространства. Однимъ словомъ, въ формахъ пространства и времени мы имѣемъ мысленную интуицію безконечности,— такое созерцаніе, которое возможно лишь какъ функція мысли: ибо только мыслью можно *видѣть безконечное*.

Такимъ образомъ есть правда въ когеновскомъ утвержденіи *мысленной природы* пространства и времени: ошибка его заключается лишь въ противоположеніи мысленнаго воззрительному и въ утвержденіи пространства и времени какъ категорій, — т.-е. какъ нашихъ методическихъ понятій и способовъ нашихъ сужденій.

Категоріи, какъ мы имѣли случай въ томъ убѣдиться, суть способы отнесенія всякаго мысленнаго содержанія къ Безусловному; напротивъ, въ пространствѣ и времени мы имѣемъ не способъ сужденія о какомъ-либо иномъ предметѣ, а нѣкоторое самостоятельное содержаніе мысли, о *которомъ мы* судимъ. Ошибка Когена наглядно обнаружится передъ нами, если мы доведемъ до конца хотя бы его собственную попытку оріентировать логику въ математикѣ. Вся геометрія покоится на томъ предположеніи, что пространство не есть только способъ *нашихъ* сужденій, а нѣкоторый безусловно отъ насъ независимый предметъ нашихъ сужденій. Геометрическія теоремы не могли бы обладать для насъ безусловною необходимостью, если бы не эта безусловная независимость пространства отъ *нашихъ* сужденій и отъ *нашей* мысли. Достовѣрность въ данномъ случаѣ не могла бы быть безусловною, если бы она была обусловлена антропологически. Или этой достовѣрности нѣтъ вовсе, и геометрическія теоремы — не болѣе какъ шаткія человѣческія гипотезы, или же ихъ значимость утверждается на незыблемомъ основаніи мысли безусловной; именно такое основаніе предполагается геометріей и составляетъ искомое условіе ея возможности.

IV. Истинный смыслъ гипотезы первоначала.

Для полнаго преодолѣнія той или другой философской точки зрѣнія недостаточно изобличить ея односторонность и ложь; нужно сверхъ того еще признать и усвоить ту относительную истину,

которая составляетъ источникъ ея силы: иначе въ спорѣ съ ея сторонниками мы всегда рискуемъ оказаться въ чемъ-нибудь неправыми и тѣмъ самымъ дадимъ имъ возможность успѣшно продолжать споръ.

На той точкѣ, на которой мы стоимъ, — нетрудно выполнить это требованіе по отношенію къ Когену.

Мы уже отмѣтили его заслугу въ болѣе правильной по сравненію съ Кантомъ формулировкѣ задачи трансцендентальнаго изслѣдованія. Когенъ безусловно правъ въ томъ, что задача эта заключается не въ выясненіи психологическихъ условій знанія, а во вскрытіи его необходимыхъ логическихъ предположеній или предпосылокъ. Такъ понимаемый транспендентальный методъ есть истинный методъ теоріи познанія; и ошибка Когена заключается единственно *въ недоведеніи его до конца*. Ибо доведенное до конца изслѣдованіе условій возможности знанія неизбѣжно обнаруживаетъ ту по существу *метафизическую* предпосылку, на которой оно покоится.

Недоведеніе до конца правильной мысли сказывается въ самомъ существѣ отвѣта Когена на трансцендентальный вопросъ. Основное положеніе его логики можетъ быть признано въ извѣстномъ смыслѣ вѣрнымъ.—Когенъ безусловно правъ въ томъ, что все человѣческое знаніе покоится на предположеніи *мысленнаго первоначала всего познаваемаго*. Мы ничего не могли бы познавать безъ этой увѣренности въ томъ, что *въ мысли* мы найдемъ искомое *почему* для познаваемаго и его истинное опредѣленіе; мы не могли бы въ частности познавать какое-либо бытіе, т.-е. выражать истину бытія въ терминахъ мысли, еслибы мы не предполагали, что мысль есть *первоначало бытія*, что мысленныя опредѣленія лежатъ въ самой основѣ сущаго.

Въ этомъ—правда основоположенія, или, если угодно,—„гипотезы“ первоначала. Но, если мы присмотримся внимательно къ существу этого необходимаго предположенія знанія, мы убѣдимся, что Когенъ не только не раскрылъ всей его глубины, но едва коснулся его поверхности.

Мысль есть воистину *первоначало* всего дѣйствительнаго и возможнаго: иначе задача познанія и не ставилась бы и была бы просто невозможною: познавать можно только то, что можно выразить въ терминахъ мысли, только то, что въ самомъ существѣ

своемъ опредѣлено и положено мыслью. Но спрашивается, *о какой мысли* здѣсь идетъ рѣчь? Когенъ, очевидно, не замѣтилъ, что *первоначаломъ* всего дѣйствительнаго и возможнаго можетъ быть только *мыслъ безусловная*, только такая мысль, которая *сама въ себѣ имѣетъ свое безусловное начало и ни въ чемъ другомъ не зачинается, ни отъ какого другого начала не зависитъ*.—Вмѣсто того у Когена въ роли „первоначала“ оказалась мысль антропологически обусловленная, *наше* методическое понятіе, *наша* категорія, *наши* измѣнчивые пріемы изслѣдованія, — стало-быть, мысль, зависящая отъ множества другихъ началъ, и прежде всего — отъ измѣнчивой человѣческой стихіи. — Бьющія въ глаза противорѣчія „Логики первоначала“ объясняются именно этимъ поразительнымъ смѣшеніемъ предикатовъ безусловнаго и обусловленнаго въ опредѣленіяхъ человѣческой мысли. Распутать ихъ — значитъ выяснить истинный смыслъ „гипотезы первоначала.

Первоначаломъ всего дѣйствительнаго и возможнаго можетъ быть только мысль *актуально всеединая*, т.-е. такая мысль, которая все въ себя объемлетъ не въ возможности только, а въ дѣйствительности; и именно такая мысль предполагается всѣмъ нашимъ познаваніемъ и исканіемъ. Тѣмъ самымъ, что мы ищемъ мысленнаго первоначала познаваемаго, мы предполагаемъ, что наша ищущая мысль имъ не обладаетъ: оно содержится въ иной мысли, которая *не ищетъ, но обладаетъ*,—въ той мысли, которая сама есть полнота истины и вѣдѣнія. Всякое познаваніе есть не что иное, какъ исканіе той *безусловной* мысли, которая выражаетъ собою сущность познаваемаго. Или такая мысль *есть* въ дѣйствительности, и безусловная мысль въ самомъ дѣлѣ отъ вѣка предшествуетъ нашей *ищущей* мысли,— или же все наше исканіе безсмысленно и все наше познаваніе — пустая претензія. Когенъ совершенно правъ въ томъ, что всякое познаніе бытія есть отысканіе какого-либо мысленнаго „предбытія“. Но онъ забылъ, что это мысленное prius всякаго бытія не можетъ содержаться въ той мысли, которая его ищетъ. Дѣйствительное prius всякаго бытія можетъ заключаться только въ той мысли, въ которой отъ вѣка все осмыслено и осознано, — въ той мысли, которая составляетъ не гипотетическое только, а *реальное метафизическое начало всего, что есть*. Когенъ правъ и въ томъ, что, въ качествѣ необ-

ходимаго prius всякой мысли,—первоначало, котораго она ищетъ, есть нѣчто большее, чѣмъ категорія: это въ самомъ дѣлѣ—законъ мысли, болѣе того — *законъ законовъ мысли*; жаль только, что въ этомъ различеніи „первоначала“ отъ категорій Когенъ опять-таки остается на полдорогѣ. Отличіе заключается на самомъ дѣлѣ въ томъ, что первоначало всего дѣйствительнаго и возможнаго не есть методъ нашего ищущаго сознанія, а то реальное его метафизическое *предположеніе*, которое опредѣляетъ собою задачу и цѣль всякаго метода. „Первоначало“ не есть какой-либо пріемъ или способъ исканія, а та самая идея или истина всего, которую требуется отыскать. „Гипотеза первоначала,“ изъ которой исходитъ всякое познаваніе, сводится къ предположенію, что *прежде* всякаго другого конкретнаго предмета познанія *есть безусловная мысль*, въ которой все, что есть, находитъ свое истинное опредѣленіе и обоснованіе. Наоборотъ, категоріи суть методическія понятія, способы отнесенія всякаго мыслимаго содержанія къ мысли безусловной; стало-быть, въ качествѣ методовъ исканія онѣ дѣйствительны лишь въ предположеніи дѣйствительнаго существованія искомаго; категоріи могутъ быть дѣйствительными средствами познанія лишь въ томъ случаѣ, если на самомъ дѣлѣ *есть* та безусловная мысль—первоначало, къ которой онѣ относятъ всякій предметъ познанія.

Къ сожалѣнію, Когенъ самъ стираетъ имъ же намѣченную грань между первоначаломъ и категоріями: мы видѣли, что „гипотеза первоначала“ у него сама въ свою очередь превращается въ „методъ“, — въ регулятивный принципъ научнаго исканія. Отвергая всякое метафизическое ея истолкованіе, онъ сводитъ ее къ требованію, чтобы мы мыслили такъ, *какъ будто* въ мысли заключается дѣйствительное начало всего познаваемаго.

Тѣмъ самымъ все знаніе превращается въ фикцію и становится мнимымъ: мысленное „почему“ вещей перестаетъ быть ихъ *дѣйствительнымъ почему*; и наше понятіе, вмѣсто того, чтобы быть способомъ познанія о предметѣ, становится единственно доступнымъ намъ предметомъ познанія: во всемъ, что мы познаемъ, мы знаемъ не самые предметы, а только наши о нихъ понятія, наши о нихъ мысли — и, стало-быть, если идетъ рѣчь о реальныхъ предметахъ,—не подлинную дѣйствительность, а дѣйствительность, созданную человѣческой мыслью. Все познаваемое такимъ

образомъ превращается у Когена въ міръ призраковъ,—потому что онъ отвергаетъ самую основу объективной реальности—ту абсолютную мысль, которая есть дѣйствительное, метафизическое первоначало сущаго.

Только съ точки зрѣнія даннаго здѣсь метафизическаго истолкованія мысленнаго первоначала всего познаваемаго можно говорить объ объективномъ, реальномъ знаніи; только благодаря ему разрѣшаются тѣ иначе неразрѣшимыя трудности гносеологіи, которыя тщетно пытается разрѣшить Когенъ въ своей „Логикѣ“. Прежде всего это истолкованіе даетъ намъ въ руки единственно возможное рѣшеніе вопроса *о содержаніи познанія*, который всегда служилъ, да и доселѣ служитъ камнемъ преткновенія для изслѣдователей. Трудность этого вопроса заключается въ той самой антиноміи, которую мы уже отмѣтили, говоря о пространствѣ и времени. Тезисъ, защищаемый Кантомъ, заключается въ томъ, что содержаніе познанія *извнѣ дано* нашей мысли—чувствами и интуиціями; напротивъ антитезисъ Когена утверждаетъ, что мысли ничего не можетъ быть дано извнѣ, что она можетъ познавать только то содержаніе, которое дается или, точнѣе говоря, создается *ею самою*. Примемъ ли мы тезисъ или антитезисъ,—во всякомъ случаѣ насъ ждутъ затрудненія, на первый взглядъ неразрѣшимыя.—Всѣ усилія Когена—доказать, что наши чувства и интуиціи не даютъ нашему познанію *никакого* содержанія,—разбиваются, какъ мы видѣли, о то простое возраженіе, что вѣдь и ощущенія наши могутъ быть предметомъ познанія, притомъ такого познанія, которое совершенно недоступно существамъ, лишеннымъ этихъ ощущеній (напр. слѣпымъ и глухимъ). Стало-быть, въ чувствахъ мы имѣемъ содержаніе, *данное* познающей мысли.

Однако, принявъ этотъ тезисъ, мы рискуемъ остаться безъ отвѣта на возраженіе Когена: вѣдь познать—значитъ найти мысленное первоначало и мысленную сущность познаваемаго! Какъ же возможно найти мысленную сущность ощущенія, какъ можно выразить содержаніе его въ мысляхъ, когда это содержаніе завѣдомо *чуждо* мысли и представляетъ собою для нея безсмысленное *внѣшнее данное*?

Пока теорія познанія остается на антропологической точкѣ зрѣнія, т.-е. пока она видитъ въ познаніи только комбинацію человѣческихъ мыслей о познаваемомъ, антиномія эта остается

безусловно неразрѣшимой, и попытка рѣшенія ея должна привести къ признанію невозможности познанія. Развѣ не безумна мечта— *найти мысль* въ нашихъ ощущеніяхъ, когда заранѣе извѣстно, что они — безмысленны и что наша отвлеченная мысль безусловно отъ нихъ отрѣшена? Пока мы знаемъ только отвлеченную мысль и безмысленную чувственность, — пропасть между этими двумя элементами никогда и ни чѣмъ не можетъ быть заполнена: соединеніе чувственности и мысли въ познаніи должно представляться невозможнымъ и даже немыслимымъ. А тотъ фактъ, что мы на самомъ дѣлѣ *знаемъ* о нашихъ ощущеніяхъ,—долженъ представляться необъяснимымъ и неразрѣшимымъ парадоксомъ.

Парадоксъ разрѣшается лишь съ того момента, когда мы поймемъ, что наше познаніе предполагаетъ *всеединую мысль* и пытается воспроизвести это всеединство въ нашихъ человѣческихъ мысляхъ. Моя попытка выразить данныя ощущенія въ мысляхъ предполагаетъ, что *безмысліе ощущенія есть только кажущееся*: гдѣ-то,—*въ истинѣ, которой я покуда не знаю*,—эти данныя ощущенія насквозь пронизаны мыслью; только этимъ оправдывается то дерзновеніе, съ которымъ я ищу эту мысль объ ощущеніи, это знаніе о немъ.

Познавать — значитъ предполагать всеединую мысль, — мысль, охватывающую и проникающую собою до дна все познаваемое, — мысль, для которой нѣтъ ничего скрытаго,—мысль, въ которой и чрезъ которую — *все явно*. Это — мысль всецѣло отличная отъ моей. — Моя человѣческая мысль — по существу отвлеченна и постольку не полна, *не всеедина*: чтобы мыслить *общее*, я долженъ отвлекаться отъ индивидуальныхъ свойствъ предметовъ, отъ индивидуальнаго ихъ многообразія: я долженъ это дѣлать — не въ силу логическаго закона, а просто въ силу психологической невозможности разомъ вмѣстить въ моемъ сознаніи конкретное „*все*“ со всею полнотою его содержанія. Чтобы мыслить „все“, я—въ силу моего человѣческаго несовершенства — долженъ отвлекаться отъ его полноты. Представленіе „всего“ для меня остается поневолѣ отвлеченнымъ. Но отвлеченность эта есть свойство *моей* мысли, а не самаго Всеединаго. *Всеединая мысль по самому существу своему конкретна, а не отвлеченна. Мои* мысли выражаются въ бескрасочныхъ, безцвѣтныхъ и беззвучныхъ понятіяхъ. Напротивъ,

мысль всеединая — есть мысль присущая всему, лежащая въ основѣ всего, что есть, а потому самому — мысль безконечно образная и красочная, объемлющая всю полноту безпредѣльнаго многообразія вселенной. Это — мысль, въ которой самая противоположность мысленнаго и чувственнаго упразднена или снята, — такая мысль, которая есть вмѣстѣ съ тѣмъ и *видѣнье*, ибо передъ ней одновременно раскрыто до дна, до мельчайшихъ подробностей и каждое конкретное явленіе и общій его смыслъ.

Только въ этой идеѣ всеединой мысли мы имѣемъ разрѣшеніе отмѣченной выше антиноміи познанія. Ибо въ ней съ одной стороны оправдывается стремленіе нашего познанія *найти мысль* въ многообразіи чувственныхъ, для поверхностнаго взгляда безмысленныхъ данныхъ; а съ другой стороны, разъ *въ истинѣ* эти данныя не безмысленны, а, наоборотъ, до дна озарены и освѣщены всеединою мыслью, они *въ ней* перестаютъ быть *внѣшними* данными: они составляютъ *мысленное содержаніе всеединой мысли*. Требованіе Когена, чтобы содержаніе познающей мысли давалось только мыслью, — такимъ образомъ исполняется въ мысли всеединой и чрезъ нее: ошибка Когена заключается лишь въ томъ, что онъ предъявляетъ къ *нашей* человѣческой мысли то требованіе, которое можетъ предъявляться только къ мысли всеединой. Поскольку *наша* мысль, какъ отвлеченная и неполная, не охватываетъ въ своемъ пониманіи всей полноты чувственнаго матеріала,—онъ остается для нея матеріаломъ *внѣшнимъ*: онъ перестаетъ быть таковымъ, лишь поскольку наша мысль въ познаніи пріобщается къ мысли абсолютной и въ мѣру этого пріобщенія сама становится всеединой, конкретной. Тогда внѣшнія данныя чувственности становятся для нея *данными мысленными*; тогда „тираннія ощущенія“ преодолѣвается ея творческимъ актомъ, который преображаетъ ощущеніе въ мысль и воплощаетъ мысль въ ощущеніи.

Предположеніе всеединой мысли составляетъ необходимую опору всего нашего познаванія. Мы не имѣли бы никакого права связывать нашими категоріями многообразіе опытныхъ данныхъ, находить общее въ индивидуальномъ и инвидуальное въ общемъ, если бы мы не были увѣрены, что связь эта *есть* въ истинѣ, — что истина есть нѣкоторое ἕν καὶ πᾶν, въ которомъ все дѣйствительное

и возможное образуетъ реальное и вмѣстѣ мысленное цѣлое. Всеединство есть подлинное первоначало всякаго познанія. И та логика, которая отвергаетъ это свое метафизическое предположеніе и опору, — тѣмъ самымъ перестаетъ быть логикой первоначала... и становится логикой *безопорной* мысли.

ГЛАВА VIII.

Борьба противъ психологизма въ ученіи Риккерта.

I. Первый путь теоріи познанія.

Попытка Когена—преодолѣть психологизмъ въ теоріи познанія безъ выхода въ метафизику—въ наши дни вовсе не есть изолированное явленіе. Наоборотъ, въ этой борьбѣ на два фронта—противъ психологизма съ одной стороны и противъ метафизики съ другой стороны—выражается основная тенденція современнаго кантіанства—*весь его пафосъ*. Поэтому для разрѣшенія поставленной здѣсь задачи—разсчитаться съ Кантомъ и кантіанствомъ—невозможно ограничиться однимъ критическимъ разборомъ ученія Когена.

Послѣднее представляетъ собою одностороннюю попытку „оріентировать" логику въ математикѣ и естествознаніи; односторонность эта прекрасно сознается многими изъ современныхъ продолжателей Канта, и уже по этому одному преодолѣніе Когена еще не есть преодолѣніе современнаго кантіанства. Можетъ возникнуть сомнѣніе, не есть ли неудача Когена послѣдствіе именно этой односторонности? Не могутъ ли недостатки его ученія быть устранены на почвѣ самого ученія Канта—путемъ „оріентировки" теоріи познанія въ другихъ областяхъ научнаго знанія, не принятыхъ во вниманіе Когеномъ? Для разрѣшенія этого вопроса представляется совершенно необходимымъ посчитаться съ ученіемъ другого корифея современнаго кантіанства—*Риккерта*. Отъ Когена онъ выгодно отличается тѣмъ, что отдаетъ себѣ ясный отчетъ въ границахъ

„естественно-научнаго образованія понятій“ [1]), и пытается оріентировать свою идеалистическую философію въ исторіи [2]).

Отличіе это касается не задачи, которую ставятъ себѣ оба писатели, а лишь способа ея разрѣшенія, такъ какъ задача у обоихъ—одна и та же. Такъ же, какъ и Когенъ, Риккертъ видитъ ее прежде всего въ борьбѣ противъ чуждыхъ духу Канта психологическихъ и метафизическихъ теченій современной философіи вообще и теоріи познанія въ особенности. Въ предисловіи къ основному своему гносеологическому труду — „Предметъ познанія“ онъ рѣшительно заявляетъ: — „Моя работа хочетъ дать только теорію познанія, а не психологію или метафизику; иначе говоря, она хочетъ развить то, что является предположеніемъ также и для психологіи и для метафизики, а потому не можетъ быть подходящимъ предметомъ для психологическихъ или метафизическихъ изслѣдованій“ [3]). Поэтому для Риккерта въ особенности важно выяснить, почему логическій смыслъ акта познанія можетъ и долженъ быть понятъ независимо отъ отвѣта на вопросъ о его психическомъ бытіи“ [4]). Не менѣе необходимо для него—отгородить себя отъ всякой метафизики. И это онъ дѣлаетъ вездѣ, гдѣ только можетъ, во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ, посвященныхъ теоріи познанія и логикѣ; при этомъ подъ „метафизикой“ онъ разумѣетъ всякое воззрѣніе, которое расщепляетъ дѣйствительность на „міръ явленій“ и на лежащую „за нимъ“ абсолютную реальность, а затѣмъ, если эта реальность должна быть познаваемой, — вынуждено допускать для этого нѣкоторыя „раціоналистическія“ способности [5]). Риккертъ подчеркиваетъ,что такъ понимаемая метафизика, какъ наука, уже не можетъ существовать рядомъ съ трансцендентальной философіей [6]). Иначе говоря, Риккертъ—типическій представитель того чистаго гносеологизма современной философіи, ко-

---

[1]) Выясненію этихъ границъ, какъ извѣстно, посвящено наиболѣе объемистое его произведеніе — Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (Tübingen u. Leipzig, 1902).

[2]) Цит. соч., IV.

[3]) Der Gegenstand d. Erkenntniss, VI.

[4]) Ibid., IV — V.

[5]) Zwei Wege d. Erkenntnisstheorie, 171. (Kantstudien, B. XIV, Heft 2 u. 3), ср. Die Grenzen, 648 — 650, 667.

[6]) Der Gegenstand, 244.

торый надѣется спасти ученіе Канта, очистивъ его отъ всякаго психологизма и отъ всякой метафизики. Какъ мы уже знаемъ, въ этомъ стремленіи онъ сходится съ Когеномъ; поэтому здѣсь прежде всего необходимо подробно выяснить его отличіе отъ автора „Логики чистаго познанія".

Преимущество Риккерта, которое должно быть здѣсь прежде всего отмѣчено, заключается въ томъ, что онъ яснѣе Когена сознаетъ основную трудность вопроса о познаніи, притомъ именно ту трудность, которая для всего современнаго кантіанства представляетъ собою камень преткновенія. Какъ пройти между Сциллой и Харибдой психологизма и метафизики? Съ одной стороны приходится подчеркивать *сверхпсихическій характеръ* истинной мысли т.-е. ея независимость отъ психологическаго субъекта познанія; и точно, по Риккерту, „мышленіе, чтобы быть истиннымъ, должно представлять собою нѣчто большее, чѣмъ психическій процессъ, стало-быть,—содержать въ себѣ что-то, что не есть опять-таки только мышленіе" [1]). Это приводитъ къ выводу, что предметъ познанія независимъ отъ мысли, болѣе того, *трансцендентенъ* ей какъ психологическому процессу; а потому не предметъ познанія долженъ сообразоваться съ нашей мыслью, а, наоборотъ, наша мысль должна сообразоваться съ этимъ трансцендентнымъ ей предметомъ [2]). На этомъ основаніи Риккертъ категорически заявляетъ, что „основная проблема теоріи познанія есть проблема трансцендентности" [3]). Но съ другой стороны, признавъ неизбѣжный выходъ мысли къ чему-то ей безусловно потустороннему или запредѣльному, Риккертъ пытается истолковать этотъ transcensus такъ, чтобы отнять у него какое-либо онтологическое значеніе. Для этого ему нужно уничтожить всякое онтологическое истолкованіе самого предмета познанія. Основное положеніе его ученія заключается въ томъ, что *предметъ познанія вовсе не есть бытіе, а цѣнность*; поэтому и выходъ познающаго субъекта къ этому предмету вовсе не есть transcensus *въ онтологическомъ смыслѣ*: это—не выходъ нашего человѣческаго сознанія къ реальному бытію *внѣ сознанія*, а только осуществленіе въ нашемъ человѣческомъ,

---

[1]) Zwei Wege, 170.
[2]) Zwei Wege, 170—171.
[3]) Der Gegenstand, 16.

т.-е. въ *психологическомъ* процессѣ сознанія нѣкотораго сверхпсихическаго содержанія, — *цѣнности*.

Чтобы выяснить, какъ именно Раккертъ приходитъ къ этому выводу, — удобнѣе всего послѣдовать ходу мысли наиболѣе зрѣлаго и вмѣстѣ съ тѣмъ — наиболѣе краткаго его гносеологическаго произведенія — „Два пути теоріи познанія“. Первый изъ тѣхъ „двухъ путей“, которые здѣсь указываются есть путь „трансцендентально-психологическій“ [1]). Онъ „исходитъ изъ дѣйствительнаго познанія и старается постепенно дойти до трансцендентальнаго его предмета“ [2]). Напротивъ, второй путь — отвлекается ото всякихъ психическихъ актовъ мышленія и пониманія: онъ исходитъ изъ *истиннаго предложенія* (Satz) [3]), а затѣмъ пытается вскрыть природу того предмета познанія, который имъ предполагается. Нетрудно убѣдиться, что оба эти намѣченные Риккертомъ пути представляютъ собою логическія продолженія единаго кантовскаго пути теоріи познанія [4]); ибо въ концѣ концовъ оба изслѣдуютъ логическія предпосылки познанія, какъ психическаго процесса и какъ сужденія: оба отправляются или отъ факта нашего процесса познаванія или отъ факта даннаго познанія и пытаются выяснить логическія условія возможности этого факта.

Приступая къ этой задачѣ, Риккертъ начинаетъ съ выясненія самаго понятія познанія. Онъ прежде всего устанавливаетъ, что познаніе есть *родъ мышленія*,—именно тотъ родъ, который содержитъ въ себѣ истину. Соотвѣтственно съ этимъ и теорія познанія опредѣляется у него какъ „наука о мышленіи, поскольку оно истинно“ [5]). Изъ этого опредѣленія исходятъ оба пути Риккертова гносеологическаго изслѣдованія.

Уже на первомъ пути, который ставитъ себѣ задачей подробное изслѣдованіе психическаго акта познаванія, необходимо разсмотрѣніе „двухъ факторовъ,—акта познанія, черезъ который пости-

---

[1]) Zwei Wege 190.

[2]) Ibid., 181.

[3]) Ibid., 197—198.

[4]) Риккертъ полагаетъ, что методъ Канта—въ общемъ трансцендентально-психологическій (Ibid, 226), но было бы правильнѣе сказать, что у Канта оба метода не различены и въ примѣненіи безпрестанно переплетаются одинъ съ другимъ.

[5]) Zwei Wege, 169.

гается предметъ и той составной части мышленія, которая гарантируетъ (verbürgt) истину“ [1]). Такъ какъ актъ познанія совершается въ формѣ сужденій, то, по Риккерту, теорія познанія должна прежде всего заняться сужденіемъ и „разсмотрѣть его въ отношеніи къ тому его элементу, ради котораго его можно называть истиннымъ или ложнымъ“ [2]).

Отвѣчая на этотъ вопросъ, Риккертъ прежде всего указываетъ, что всѣ тѣ элементы сужденія, которые обыкновенно называются „представленіями“, сами по себѣ ни истинны, ни ложны: истина или ложь начинается лишь съ того момента, когда мы говоримъ *да* или *нѣтъ* нашимъ представленіямъ, т.-е. когда мы что-либо утверждаемъ или отрицаемъ. Красное или зеленое, напримѣръ, само по себѣ не истинно и не ложно; но утвержденіе „здѣсь есть красное“ — или утвержденіе — „здѣсь нѣтъ зеленаго“ уже могутъ быть истинными или ложными. Стало-быть, актъ утвержденія или отрицанія съ одной стороны противоположенъ представленіямъ, а съ другой стороны представляетъ собою именно тотъ элементъ сужденія, посредствомъ котораго мы можемъ овладѣть истиною или, что то же, — предметомъ познанія: „познавать съ точки зрѣнія истины значитъ утверждать или отрицать“ [3]). Это доказываетъ, что основной вопросъ теоріи познанія касается не содержанія а *формы* познанія: содержаніе сводится къ представленіямъ и, слѣдовательно, само по себѣ не составляетъ познанія: значеніе познанія можетъ быть ему сообщено только утвержденіемъ или отрицаніемъ, слѣдовательно—нѣкоторою *формою* сужденія.

Отсюда Риккертъ дѣлаетъ существенный для его ученія выводъ относительно *предмета познанія*. — Если формой познанія является утвержденіе, то предметомъ его должно быть то, что утверждается. Если такъ, то предметъ познанія „долженъ противостоять познающему субъекту какъ требованіе, т.-е. какъ нѣчто, требующее согласія. Только съ требованіемъ мы можемъ сообразоваться, утверждая, и только съ требованіемъ мы можемъ соглашаться. А это приводитъ насъ къ болѣе широкому понятію для предмета познанія. То, что познается, т.-е. то, что утверждается

---

[1]) Ibid., 181.
[2]) Ibid., 181.
[3]) Ibid.,—181—182; ср. Der Gegenstand, 48—103.

или отрицается въ сужденіи, должно лежать въ сферѣ долженствованія“ [1]). Въ познаніи истина связываетъ познающаго какъ императивъ: онъ непосредственно чувствуетъ, что онъ *долженъ* судить именно такъ а не иначе. По Риккерту именно „признаніе долженствованія сообщаетъ сужденіямъ то, что мы называемъ ихъ истиною“ [2]). Этотъ элементъ долженствованія есть во всякомъ сужденіи, претендующемъ на истинность, въ томъ числѣ и въ чисто фактическихъ сужденіяхъ. Признаемъ ли мы за истину, что 2×2 равно четыремъ, что Кантъ жилъ въ Кёнигсбергѣ, или что данный предметъ — красенъ, — мы неизбѣжно предполагаемъ, что сужденія эти *должны* признаваться всякимъ познающимъ субъектомъ, что всякій судящій долженъ говорить имъ „да“.

Именно въ этомъ долженствованіи судить такъ или иначе, а не въ какомъ-либо „бытіи“, отличномъ отъ познающаго, Риккертъ видитъ подлинный предметъ познанія. — Есть ходячее воззрѣніе, которое полагаетъ, что подлинный предметъ познанія есть какое-либо бытіе, не зависящее отъ познающаго, при чемъ самый актъ познанія представляетъ собою воспроизведеніе или копію съ этого бытія. — Риккертъ опровергаетъ этотъ взглядъ уничтожающими доводами. Основное его возраженіе сводится къ тому, что мы вообще не знаемъ какого-либо бытія за предѣлами сознанія а потому и не можемъ его копировать. Теорія познанія какъ копіи предполагаетъ, что мы познаемъ и затѣмъ воспроизводимъ въ нашемъ сознаніи какой либо независимый отъ сознанія и запредѣльный ему предметъ; но въ этомъ утвержденіи заключается внутреннее противорѣчіе: абсолютно внѣсознательное не можетъ быть познано или сознано: мы ничего не можемъ сознавать кромѣ содержаній сознанія; поэтому и бытіе доступно познанію лишь въ качествѣ содержанія сознанія. Мы не можемъ копировать того, чего мы не только не сознаемъ, но и не можемъ сознавать ни при какихъ условіяхъ. Такъ же невѣренъ и тотъ варіантъ теоріи воспроизведенія, который утверждаетъ, что наше познаніе „воспроизводитъ“ данныя опыта. Риккертъ указываетъ что, какъ разъ наоборотъ, „всякое познаніе скорѣе выбираетъ незначительную часть даннаго, что̀, конечно, не есть воспроизведеніе (Nachbilden) и распредѣ-

[1]) Ibid., 184.
[2]) Der Gegenstand, 115—116.

ляетъ его такимъ способомъ, который не всегда согласуется съ даннымъ въ воспріятіи порядкомъ, если о таковомъ мы вообще считаемъ нужнымъ говорить“ [1]).

Познаніе наше не можетъ сообразоваться ни съ „бытіемъ въ себѣ“, потому что такого бытія мы не знаемъ, ни съ воспринимаемымъ нами бытіемъ, потому что мысленный логическій порядокъ, установляемый въ познаніи, не имѣетъ ничего общаго съ чувственно воспринимаемымъ; познаніе не можетъ быть воспроизведеніемъ бытія также и потому, что наиболѣе существенные его элементы—*утвержденіе* или *отрицаніе*, не имѣютъ ничего общаго съ какимъ-либо бытіемъ, о которомъ мы судимъ, и не представляютъ съ нимъ ни малѣйшаго сходства. „Напротивъ, долженствованіе, которое сознается нами какъ безусловная цѣнность, прекрасно можетъ служить руководящею нитью нашимъ актамъ сужденія, утверждающимъ или отрицающимъ“ [2]).

Это утвержденіе Риккерта не должно быть понимаемо въ томъ смыслѣ, что „долженствованіе“ признавать ту или другую истину обусловливается для насъ какимъ-либо реальнымъ предметомъ познанія, *бытіемъ*, и изъ него вытекаетъ. Для нашего автора—самое долженствованіе какъ такое, а вовсе не какое-либо отличное отъ него „бытіе“ есть *единственный* предметъ познанія. Онъ поясняетъ это въ полемикѣ противъ Липпса.—По Липпсу „фактъ есть то, что *я* долженъ мыслить, или то, что отъ меня требуется, чтобы *я* мыслилъ“. Съ перваго взгляда можетъ показаться, что это утвержденіе совершенно тожественно съ основнымъ воззрѣніемъ Риккерта, и, однако, между обоими писателями есть не совпаденіе въ воззрѣніяхъ, а, напротивъ,—полная противоположность.—Липпсъ полагаетъ, что указанное долженствованіе или требованіе исходитъ отъ предмета, который существуетъ: данный предметъ—красенъ, и именно потому *я должена* утверждать, что онъ красенъ. Для Липпса предметъ познанія не есть долженствованіе, а бытіе; и требованіе, относящееся къ познающему субъекту, состоитъ именно въ томъ, что мысли должны согласоваться съ бытіемъ —.

Риккертъ держится діаметрально противоположнаго воззрѣнія. Онъ указываетъ, что въ ученіи Липпса есть petitio principii. Раз-

[1]) Der Gegenstand, 1—3, 18—20; Zwei Wege, 175; Die Grenzen, 681—682.
[2]) Die Grenzen, 682.

сужденіе Липпса заранѣе предполагаетъ намъ извѣстнымъ нѣкоторый реальный предметъ, который отъ насъ требуетъ опредѣленныхъ о себѣ сужденій; но именно этого-то знанія намъ и недостаетъ: до сужденія мы имъ не обладаемъ. По Риккерту „для насъ важенъ также предметъ того познанія, что нѣчто есть, а при этомъ уже не можетъ итти рѣчь о требованіи, которое ставить намъ бытіе. Такимъ образомъ подъ предметомъ познанія мы разумѣемъ такое долженствованіе, которое есть долженствованіе и ничего больше". — При этомъ подъ долженствованіемъ Риккертъ понимаетъ „нѣчто такое, что не есть или не существуетъ" [1]). Въ примѣненіи къ приведенному только что примѣру это значитъ, что въ сужденіи „этотъ предметъ красенъ" предметомъ познанія служитъ не то или другое бытіе (красный шкафъ или стулъ), а *требованіе*, чтобы этотъ шкафъ или стулъ признавали краснымъ.—

Тутъ Риккертъ предвидитъ возраженіе, которое напрашивается само собою. Вѣдь актъ познанія, какъ мы видѣли уже, предполагаетъ нѣкоторый предметъ познанія, *безусловно независимый* отъ познающаго психологическаго субъекта и постольку ему потусторонній, трансцендентный. Соотвѣтствуетъ ли такому опредѣленію только что указанный предметъ познанія? Развѣ *долженствованіе, требованіе* не есть извѣстное психическое переживанье и, стало-быть, психическое бытіе познающаго? *Я долженъ* признавать, что это дерево зелено! Не есть ли это „я долженъ", это требованіе, ко мнѣ обращенное, мое психическое состояніе? Но если такъ, то гдѣ же *сверхпсихическій* элементъ истины, гдѣ „трансцендентный" предметъ познанія; и можетъ ли долженствованіе почитаться за таковой? Не окажется ли въ этомъ случаѣ самый предметъ познанія лишь субъективнымъ чувствомъ долженствованія или требованія?

Риккертъ отвѣчаетъ на это указаніемъ, что долженствованіе и психическое переживаніе долженствованія вовсе не совпадаютъ между собою. Если я чувствую долженствованіе, оно, конечно, постольку становится моимъ психическимъ процессомъ, но совпаденія между долженствованіемъ и субъективнымъ чувствомъ долженствованія всетаки нѣтъ даже и въ этомъ случаѣ. *Я долженъ признавать*, что это дерево зелено: это долженствованіе будетъ имѣть

[1]) Zwei Wege, 184—185

мѣсто совершенно независимо отъ того, чувствую я это или не чувствую.

Въ вопросѣ о предметѣ познанія идетъ рѣчь только объ этомъ *объективномъ долженствованіи*, а не о субъективномъ чувствѣ долга: предметомъ познанія является лишь первое, а не второе. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь субъективное чувство можетъ обманывать; оно можетъ быть въ свою очередь истиннымъ или ложнымъ: дальтонистъ можетъ искренно чувствовать себя обязаннымъ признавать, что это дерево—красно, между тѣмъ, какъ на самомъ дѣлѣ оно *должно* признаваться зеленымъ. Всякое познаніе должно быть признаніемъ долженствованія, но не всякое чувство долженствованія должно быть непремѣнно познаніемъ, чтобы годиться въ качествѣ познанія, долженствованіе должно обладать необходимостью или, что то же,—безусловной значимостью. Подъ предметомъ познанія Риккертъ разумѣетъ не такое случайное требованіе, которое зависитъ отъ существованія одного или нѣсколькихъ индивидовъ, а такое требованіе, для дѣйствительности котораго совершенно безразлично, выставляется ли оно кѣмъ-нибудь. Предметомъ познанія можетъ быть лишь „чистое долженствованіе, т.-е. долженствованіе, не исходящее отъ какого-либо бытія и безусловное по формѣ: такъ какъ оно безусловно не зависитъ отъ какого-либо индивидуальнаго, психологическаго субъекта, оно можетъ называться „трансцендентнымъ долженствованіемъ“. Только при условіи допущенія такого „трансцендентнаго долженствованія“ Риккертъ считаетъ возможнымъ провести различіе между *истинными* мыслями и мыслями вообще, которыя суть простые психическіе акты, не имѣющіе сверхпсихическаго значенія [1]).

Съ этимъ связывается дальнѣйшій вопросъ: какъ трансцендентное долженствованіе становится имманентнымъ? Какъ можетъ оно связываться съ *дѣйствительными* переживаніями и мыслями психологическаго субъекта? По какимъ признакамъ я могу узнать, что тѣ или другія изъ этихъ переживаній и мыслей имѣютъ сверхпсихическое значеніе истины? Что гарантируетъ имъ эту истину? Это различіе сверхпсихическаго и просто психическаго, истиннаго и неистиннаго указуется намъ нѣкоторымъ чувствомъ очевидности: будучи *имманентнымъ*, оно указываетъ намъ на

[1]) Zwei Wege, 185—187.

трансцендентное долженствованіе: „трансцендентный предметъ познанія дѣлается такимъ образомъ имманентнымъ черезъ признаніе требованія, связаннаго съ чувствомъ очевидности". Конечно, *чувство* очевидности можетъ обманывать и не исключаетъ заблужденія. Но вообще говоря, познаніе овладѣваетъ своимъ предметомъ всегда черезъ это чувство.

Въ итогѣ „перваго пути" для Риккерта становится достовѣрнымъ, что трансцендентное долженствованіе составляетъ предпосылку истиннаго сужденія; сужденія ложныя суть тѣ, которымъ недостаетъ этого трансцендентнаго предмета [1]).

II. Второй путь теоріи познанія.

Раккертъ отдаетъ себѣ отчетъ въ томъ, что этотъ переходъ отъ „чувства очевидности", т.-е. отъ психологическаго факта къ трансцендентному предмету познанія представляетъ собою „скачокъ черезъ пропасть". И въ этомъ скачкѣ, — въ этомъ необоснованномъ переходѣ—обнажаются существенные недостатки перваго пути познанія.

Риккертъ указываетъ ихъ самъ. Онъ отмѣчаетъ нѣкоторое petitio principii, заключающееся въ первомъ пути. Очевидно, что чувство очевидности можетъ указывать на трансцендентное только потому, что мы заранѣе влагаемъ его въ это чувство: „если бы трансцендентный предметъ не былъ для насъ несомнѣннымъ уже до анализа чувства, то мы никогда бы не могли прійти къ тому, чтобы видѣть въ чувствѣ нѣчто большее, нежели чувство. Путемъ одного анализа чувства „трансцендентный предметъ" не могъ быть добытъ; и въ данномъ случаѣ онъ получился только потому, что анализъ чувства былъ замѣненъ конструкціей его смысла. Годный для теоріи познанія результатъ такимъ образомъ былъ полученъ лишь благодаря petitio principii. По собственному признанію Риккерта, „мы должны были предположить трансцендентное, чтобы имѣть возможность вообще говорить о познаніи". Въ концѣ концовъ первый путь теоріи познанія не можетъ сдѣлать ни шага, не предполагая объективной истины *надъ* нашими психическими переживаніями; а это предположеніе чего-то лежащаго *надъ* пси-

[1]) Zwei Wege, 187—189.

хическимъ бытіемъ, очевидно, не можетъ быть добыто путемъ анализа психическаго бытія,—это логическая предпосылка познанія. Въ итогѣ Риккертъ такъ „характеризуетъ пройденный имъ „первый путь“: „когда дѣло касалось психическихъ процессовъ, рѣчь всегда шла собственно не о нихъ самихъ, а о присущемъ имъ смыслѣ; и мы могли истолковывать этотъ имманентный имъ смыслъ только на основаніи понятій, происходящихъ не изъ самаго изслѣдованія, а привнесенныхъ нами съ самого начала въ работу“. Такимъ образомъ съ точки зрѣнія самого Риккерта „трансцендентально-психологическій методъ“ его перваго пути „представляется весьма сомнительнымъ. Этотъ методъ не выдвигаетъ съ должною ясностью тѣ основанія, которыя имѣютъ рѣшающее значеніе для его вывода, если только этотъ выводъ вѣренъ“. Поэтому „первый путь“ еще не представляетъ собою необходимаго для теоріи познанія шага отъ акта познанія къ его предмету. Отсюда — „потребность другого пути, на которомъ можно было бы дѣйствительно продвинуться къ трансцендентному предмету“ [1]).

Второй путь, предлагаемый Риккертомъ, стремится исправить всѣ указанные только что недостатки перваго. Онъ исходитъ не изъ истиннаго сужденія, какъ первый путь, *а изъ истиннаго предложенія*: ибо онъ отвлекается отъ всякихъ актовъ мысли, которая судитъ: „если при этомъ и всплываютъ психическіе акты думанья и пониманія, она (мысль) можетъ оставить ихъ въ сторонѣ какъ несущественные“ и тотчасъ обратиться къ тому элементу предложенія, который всецѣло отличенъ отъ всякаго пониманія: къ этому элементу гносеологъ относится совершенно такъ же, какъ физикъ къ цвѣтамъ. „Тотъ и другой игнорируютъ психическіе процессы, которые не имѣютъ значенія, хотя никогда не могутъ отсутствовать, и считаются только съ предметомъ (die „Sache“), который они понимаютъ и воспринимаютъ, но который самъ не есть нѣчто психическое“ [2]).

Есть ли такой элементъ въ предложеніи? По Риккерту таковымъ является его „истинная мысль“ или, что то же, его „истинное значеніе“, „истинный смыслъ“. Самое слово „мысль“ можетъ имѣть двоякое значеніе — психическое и не психическое: подъ

---

[1]) Zwei Wege, 189—193.

[2]) Zwei Wege, 197.

мыслью можно разумѣть и психическій актъ мышленія и сверхпсихическое содержаніе этого акта. Законъ тяготѣнья, напримѣръ, есть „истинная мысль“ вовсе не въ качествѣ акта мышленія Ньютона, хотя онъ впервые былъ продуманъ Ньютономъ, а въ качествѣ неизмѣннаго, всегда тождественнаго значенія нѣкотораго истиннаго предложенія.

Риккертъ тутъ же указываетъ дальнѣйшія различія между „мыслью“ въ томъ и въ другомъ значеніи. *Актъ* мышленія всегда начинается и прекращается во времени; напротивъ, *„истинная мысль“* отличается отъ всякихъ психическихъ актовъ именно тѣмъ, что она *сверхвременна:* законъ тяготѣнія всегда, неизмѣнно— *истинная мысль*, и никакіе психическіе акты мышленія во времени не могутъ ничего прибавить къ его истинности [1]).

Этотъ непреходящій, непсихическій элементъ мысли есть ея *логическій составъ*. Риккертъ указываетъ, что именно этотъ логическій составъ представляетъ наибольшій интересъ для теоріи познанія. Второй путь сосредоточивается на немъ одномъ: отъ психическаго акта онъ совершенно отвлекается. Риккертъ называетъ такую постановку вопроса *„трансцендентально-логическою“* въ противоположность трансцендентально психологической [2]).

Основнымъ здѣсь является вопросъ *о смыслѣ* истиннаго предложенія. Мы уже видѣли, что этотъ „смыслъ“ не есть эмпирическое бытіе, что онъ сверхвременъ. Можетъ ли онъ быть причисленъ вообще къ бытію? Риккертъ даетъ на это безусловно отрицательный отвѣтъ. Онъ утверждаетъ, что „смыслъ лежитъ „надъ“ или „до“ всякаго бытія. Это слѣдуетъ уже изъ того, что познаніе, что нѣчто есть, всегда предполагаетъ смыслъ, связанный съ предложеніемъ, что нѣчто есть, все равно, идетъ ли рѣчь о реальномъ или идеальномъ, чувственномъ или сверхчувственномъ, о данномъ или умопостигаемомъ бытіи. Если этотъ смыслъ не истиненъ, тогда вообще ничто не „есть“. Слѣдовательно, смыслъ не можетъ быть причисленъ къ бытію, но долженъ ему логически предшествовать“ [3]).

Несмотря на свою кажущуюся трудность, построеніе Риккерта

---

[1]) Ibid., 195—197.
[2]) Zwei Wege, 201.
[3]) Zwei Wege, 201.

здѣсь въ сущности довольно просто и ясно. Оно сводится къ утвержденію, что истинная мысль о какомъ-либо бытіи не совпадаетъ съ самимъ бытіемъ: мысль, что есть солнце, очевидно,— не то же самое, что бытіе солнца: говоря языкомъ Когена можно было бы выразить то же самое въ утвержденіи, что всякое экзистенціальное предложеніе относитъ то или другое бытіе къ его мысленному первоначалу — *предбытію*. „Смыслъ“ у Риккерта въ данномъ случаѣ есть также мысленное „пребытіе“. Мы сейчасъ увидимъ, чѣмъ онъ отличается отъ „первоначала“ Когена.—

Риккертъ тутъ же поясняетъ, въ чемъ заключается отличіе „смысла“ отъ „бытія“.—Смыслъ, лежащій надъ всякимъ бытіемъ, относится.... къ сферѣ цѣнности и можетъ быть понятъ только какъ цѣнность[1]). Это доказывается слѣдующимъ образомъ.—

Понятія бытія отличаются отъ понятій цѣнности тѣмъ, что отрицаніе бытія всегда имѣетъ одно значеніе, тогда какъ отрицаніе цѣнности можетъ имѣть два значенія. Отрицаніе бытія всегда означаетъ только небытіе, *отсутствіе бытія*, тогда какъ отрицаніе цѣнности можетъ означать *и отсутствіе цѣнности и отрицательную цѣнность*. Примѣняя этотъ критерій къ понятію „смысла, выраженнаго въ предложеніи“, Риккертъ находитъ, что и здѣсь отрицаніе даетъ „не только его уничтоженіе, т.-е. отсутствіе смысла или безразличное къ смыслу, но также и понятіе отрицательнаго смысла, безсмыслицы или нелѣпости, которому въ такомъ случаѣ противополагается понятіе положительнаго смысла“ [2]).

Подъ „истиннымъ смысломъ“ предложенія можетъ подразумѣваться только смыслъ положительный и, слѣдовательно, положительная цѣнность въ противоположность безсмыслицѣ какъ цѣнности отрицательной. Мы видѣли, что истинный смыслъ—независимъ отъ акта мышленія: соотвѣтственно съ этимъ Риккертъ опредѣляетъ его какъ *трансцендентную цѣнность*; а, такъ какъ проблема смысла составляетъ основное содержаніе теоріи познанія, то послѣдняя въ свою очередь опредѣляется какъ наука о теоретическихъ цѣнностяхъ и этимъ рѣзко отдѣляется отъ всѣхъ наукъ, трактующихъ о бытіи. Эта наука касается того, что по

---

[1]) Ibid., 203.

[2]) Ibid., 204—205.

своему понятію предшествуетъ всѣмъ наукамъ, ихъ матеріалу, признаваемому истиннымъ или дѣйствительнымъ. Ея проблема— это единственно тѣ цѣнности, которыя должны обладать значимостью, если отвѣты на вопросы о томъ, что есть вообще, должны имѣть смыслъ, если имѣетъ смыслъ то, что говорятъ о бытіи математика и различныя эмпирическія науки. Словомъ, цѣнности, изучаемыя теоріей познанія, представляютъ собою *a priori науки*. Такимъ образомъ, *a priori* по Риккерту „не есть ни психическое бытіе, ни „достовѣрность", ни „способность", ни „сила", ни вообще что-либо подобное, чѣмъ вызывается познаніе; оно вообще — не реальное, а также и не идеальное бытіе, а только форма смысла, теоретическая цѣнность, имѣющая трансцендентную значимость, безъ которой смыслъ всякаго положенія о бытіи переставъ бы быть смысломъ, безъ которой не было бы вообще истины, не было бы не только опыта, но даже и воспріятія или какого бы то ни было познанія a posteriori [1]).

Все предшествующее, по Риккерту, даетъ отвѣтъ на вопросъ о предметѣ познанія. Разъ можетъ считаться доказаннымъ, что формы дѣйствительнаго знанія должны соотвѣтствовать „трансцендентному смыслу" или, что то же,—„трансцендентнымъ цѣнностямъ", очевидно, что эти „трансцендентныя цѣнности" и составляютъ подлинный трансцендентный предметъ познанія. Сравнивая результатъ перваго пути теоріи познанія съ добытымъ только что результатомъ второго пути, Риккертъ указываетъ важныя преимущества послѣдняго.—„Трансцендентная цѣнность" выражаетъ собою понятіе предмета познанія гораздо точнѣе, нежели понятіе „трансцендентнаго долженствованія" [2]). — Въ качествѣ ведѣнія долженствованіе всегда предполагаетъ психологическаго субъекта, къ которому оно обращается. Этимъ затушевывается подлинный, *непсихическій* характеръ предмета познанія. Послѣдній несравненно точнѣе выражается понятіемъ цѣнности самодовлѣющей, совершенно независимой отъ какого-либо отношенія къ какому-нибудь бытію или субъекту: „сущность трансцендентнаго вполнѣ исчерпывается его безусловной значимостью: оно не спрашиваетъ, для кого оно значитъ. Трансцендентность цѣнности состоитъ именно въ томъ, что

---

[1]) Zwei Wege, 206—208.

[2]) Ibid., 209.

она сама въ себѣ утверждается“: поэтому понимать эту цѣнность какъ долженствованіе для признающихъ ее субъектовъ — значитъ затемнять ея понятіе [1]). Ибо истинный предметъ познанія — „смыслъ“ лежитъ высоко надъ всѣмъ человѣческимъ, стало быть, также и надо всѣми сужденіями и актами признанія [2]).

III Предметъ познанія и теоретико-познавательный субъектъ.

Всѣ изложенныя здѣсь воззрѣнія Риккерта о предметѣ и о путяхъ познанія тѣсно связаны съ его же ученіемъ о теоретико-познавательномъ субъектѣ.

Единственный *трансценденттный* предметъ познанія, съ его точки зрѣнія, есть, какъ мы уже видѣли, долженствованіе или цѣнность. Трансцендентнаго или запредѣльнаго „бытія“ Риккертъ не признаетъ вовсе, потому что „бытіе“ для него сводится всецѣло къ содержаніямъ сознанія; такъ понимаемое „бытіе“ отъ начала до конца *имманентно* сознанію.

Это положеніе можетъ быть правильно понято только въ связи съ ученіемъ Риккерта о сверхъиндивидуальномъ сознаніи.

Онъ указываетъ, что противоположность субъекта и объекта можетъ быть понимаема въ троякомъ смыслѣ, — 1) въ смыслѣ противоположности между психофизическимъ субъектомъ, („моимъ я“), состоящимъ изъ души и тѣла, съ одной стороны и внѣшнимъ пространственнымъ міромъ, 2) съ другой стороны въ смыслѣ противоположности между сознаніемъ психологическаго субъекта (моего я) и міромъ предметовъ, существующимъ „въ себѣ“, 3) въ смыслѣ противоположности между сознаніемъ субъекта (я) и всею совокупностью содержаній этого сознанія [3]).

Бытіе предметовъ въ первомъ и третьемъ смыслѣ, какъ пространственнаго міра внѣ меня и какъ совокупности содержаній моего сознанія — не вызываетъ сомнѣній. Пока я не затрогиваю вопроса о независимомъ отъ меня „бытіи въ себѣ“ пространственнаго міра, для сомнѣній въ его существованіи нѣтъ мѣста. Равнымъ образомъ непосредственно очевидно и существованіе содержаній сознанія какъ такихъ. Можно сомнѣваться въ томъ, напри-

[1]) Ibid., 209—210.
[2]) Ibid., 211.
[3]) Der Gegenstand, 13.

мѣръ, соотвѣтствуетъ ли данному моему зрительному впечатлѣнію объективное дерево или трава; но въ томъ, что въ данный моментъ *я вижу зеленое*,— сомнѣваться невозможно.

Такимъ образомъ единственнымъ возможнымъ предметомъ теоретико-познавательнаго сомнѣнія является бытіе трансцендентное, независимое отъ сознанія. Но и это сомнѣніе у Риккерта разрѣшается, хотя и въ безусловно отрицательномъ смыслѣ: такого бытія (въ себѣ) онъ не признаетъ вовсе: онъ не допускаетъ никакой запредѣльной сознанію реальности, никакого другого бытія, кромѣ имманентнаго. Это „положеніе имманентности“ для нашего автора является истиной непосредственно очевидной, при чемъ очевидность ея для него больше той, какою располагаетъ любая естественно-научная теорія [1]). Всякую попытку — отрицать эту очевидность онъ объясняетъ лишь недоразумѣніемъ или недомысліемъ: сторонники „трансцендентнаго бытія“ просто на-просто принимаютъ за таковое какое-либо изъ имманентныхъ содержаній сознанія. Яркимъ и наглядньмъ примѣромъ этого заблужденія по Риккерту представляетъ собою Локково ученіе о „первичныхъ и вторичныхъ качествахъ“. Теперь мнѣніе Локка, будто первичныя качества, въ отличіе отъ вторичныхъ, суть свойства вещей въ себѣ,— представляетъ лишь историческій интересъ: „надѣленная одними первичными качествами вещь, еслибы она существовала, была бы во всякомъ случаѣ вещью въ имманентномъ пространствѣ, а поэтому была бы и сама имманентна“ [2]).

Ученіе о трансцендентномъ бытіи какъ о *причинѣ* нашихъ воспріятій незаконнымъ образомъ пользуется понятіемъ причинности: ибо причинность никоимъ образомъ не можетъ вывести насъ изъ области имманентной. Понятіе „дѣйствія“ возникаетъ изъ измѣненій, наблюдаемыхъ нами въ чувственномъ мірѣ: причина и дѣйствіе выражаютъ собою связь предшествующаго и послѣдующаго въ *имманентномъ времени*. Причинность выражаетъ собою или ничего, или связь двухъ имманентныхъ содержаній сознанія. Для того, чтобы связать имманентное происшествіе въ сознаніи съ какимъ-либо другимъ запредѣльнымъ сознанію бытіемъ, причинность совершенно негодна.

---

[1]) Ibid., 40.
[2]) Ibid., 40.

Добытое такимъ образомъ положеніе „нѣтъ бытія внѣ сознанія“ у Риккерта поясняется въ связи съ установленной имъ троякой противоположностью сознающаго субъекта и сознаваемаго объекта: внѣ моего тѣла есть множество другихъ предметовъ въ пространствѣ; главнымъ образомъ, внѣ моего индивидуальнаго, психологическаго я есть множество другихъ объектовъ сознанія (не я); стало быть, положеніе „нѣтъ бытія внѣ сознанія“ должно быть понимаемо не въ томъ смыслѣ, что нѣтъ бытія внѣ переживаній индивидуальнаго психофизическаго или просто психологическаго субъекта-сознанія. Смыслъ его заключается единственно въ томъ, что *нѣтъ бытія внѣ сознанія вообще.*

Изложенная точка зрѣнія не хочетъ имѣть ничего общаго съ солипсизмомъ и рѣшительно отъ него отмежевывается.—По Риккерту, „міръ отнюдь не есть состояніе *моего* сознанія. Сознаніе вообще въ противоположность со своимъ содержаніемъ, субъектъ въ противоположность всѣмъ объектамъ не есть индивидуальное я“. Это объемлющее все бытіе сознаніе не есть ограниченная самость, вслѣдствіе чего самое выраженіе солипсизмъ (отъ solus ipse) къ нему неприложимо. Это сознаніе есть для всѣхъ индивидуальныхъ *я* „одинъ и тотъ же сверхъиндивидуальный субъектъ, та же теоретико-познавательная форма имманентнаго бытія“ [1]). По Риккерту, смѣшеніе точки зрѣнія трансцендентальнаго идеализма съ солипсизмомъ возможно единственно благодаря неразличенію вышеуказанныхъ различныхъ смысловъ субъекта сознанія; субъектъ теоретико-познавательный вульгарной мыслью принимается за субъекта индивидуальнаго, психологическаго; только благодаря этому возникаетъ противъ трансцендентальнаго идеализма странное обвиненіе, будто онъ сводитъ весь міръ къ „состояніямъ сознанія“ человѣческаго индивида.

Чтобы положить конецъ подобнымъ обвиненіямъ, Риккертъ пытается провести строжайшую разграничительную линію между областью психическою и областью теоретико-познавательною. Разъ сознаніе теоретико-познавательнаго субъекта,—то „сознаніе вообще“, которое объемлетъ въ себѣ все бытіе,—не заключаетъ въ себѣ ничего индивидуальнаго,—ясно, что оно не содержитъ въ себѣ и ничего психическаго. Этотъ субъектъ не есть ни индивидуальная

[1]) Der Gegenstand, 57—58.

душа, ни общій міровой духъ въ смыслѣ метафизической сущности: это — не болѣе, какъ „теоретико-познавательное понятіе—субъектъ въ противоположность всѣмъ вообще объектамъ“.

Соотвѣтственно съ этимъ Риккертъ настаиваетъ на необходимости строжайшаго различенія между психическимъ бытіемъ и содержаніемъ сознанія, т.-е. имманентнымъ бытіемъ вообще: „міръ не есть психическій процессъ, хотя онъ и представляетъ собою содержаніе сознанія“. Спиритуализмъ, все превращающій въ психическое, для Риккерта — столь же непріемлемая метафизическая гипотеза, какъ и матеріализмъ, все сводящій къ физическому [1]). Онъ протестуетъ противъ всякаго метафизическаго истолкованія теоретико-познавательнаго субъекта и „сознанія вообще“, въ частности, стало-быть, и противъ всякаго воззрѣнія, которое противополагаетъ явленіе и сущность и разсматриваетъ чувственно воспринимаемый міръ какъ явленіе иного, неизвѣстнаго намъ „умопостигаемаго міра“.

Рѣшительно возставая противъ такого раздвоенія феноменальнаго и ноуменальнаго, Риккертъ категорически заявляетъ, что воспринимаемая нами въ пространствѣ и времени дѣйствительность — единственная, о которой мы имѣемъ право говорить. Въ этомъ заключается точка соприкосновенія между идеализмомъ и наивнымъ реализмомъ: оба считаютъ воспринимаемую нами дѣйствительность за безусловно истинную и подлинную: все различіе между обоими воззрѣніями заключается единственно въ слѣдующей прибавкѣ, вносимой идеализмомъ къ тезису наивнаго реализма: „бытіе этой дѣйствительности должно разсматриваться какъ бытіе въ сознаніи“ [2]).

Будучи такимъ образомъ необходимымъ условіемъ возможности бытія, теоретико-познавательный субъектъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ для Риккерта условіе возможности познанія.

Это прямо вытекаетъ изъ всего вышеизложеннаго его ученія о познаніи. Въ самомъ дѣлѣ, мы уже видѣли, что для Риккерта познаваніе есть прежде всего актъ сверхпсихическій и сверхъиндивидуальный. Истина для него сводится къ цѣнности сверхвременной и потому самому—„независимой отъ всякаго индивидуаль-

[1]) Der Gegenstand, 63—71.
[2]) Der Gegenstand, 73—74.

наго содержанія сознанія". Въ познавательномъ сужденіи познающій чувствуетъ себя связаннымъ нѣкоторой *сверхъиндивидуальной* силой, которой онъ вынужденъ подчиняться [1]). Познаніе теряетъ всякій смыслъ, если надъ познающимъ нѣтъ такого отъ него независимаго и его связывающаго порядка представленій [2]). Совершенно очевидно, что этотъ независящій отъ познающаго субъекта и вмѣстѣ для него обязательный порядокъ представленій можетъ проникнуть въ нашу мысль лишь чрезъ сверхъиндивидуальное сознаніе.

Истинное сужденіе есть несомнѣнно сверхъиндивидуальный актъ, потому что въ немъ отметаются всѣ заблужденія и иллюзіи индивида; по существу сверхъиндивидуальна та *необходимость*, которая присуща истинному сужденію. Если мы откинемъ все индивидуальное, психологическое, то эта необходимость сужденія у насъ все таки останется, а потому останется и сверхъиндивидуальный судящій субъектъ,—субъектъ, который все можетъ сдѣлать объектомъ своего разсмотрѣнія или сужденія, но самъ никогда не можетъ стать объектомъ. Собственно, это „судящее сознаніе вообще" и есть теоретико-познавательный субъектъ въ подлинномъ значеніи этого слова. Чистый представляющій субъектъ самъ въ свою очередь предполагаетъ судящаго субъекта, ибо онъ есть понятіе, образуемое этимъ послѣднимъ: поэтому послѣднимъ звеномъ въ ряду субъектовъ, а, стало-быть, и настоящимъ теоретико-познавательнымъ субъектомъ можетъ быть лишь судящее сознаніе вообще. Нетрудно убѣдиться въ томъ, что этотъ судящій субъектъ вообще есть необходимое логическое предположеніе всякаго бытія, т.-е. всякаго имманентнаго объекта. Въ самомъ дѣлѣ, „бытіе" чего бы то ни было имѣетъ смыслъ только въ контекстѣ экзистенціальнаго сужденія „нѣчто есть"; поэтому самое понятіе „содержанія сознанія" совпадаетъ съ понятіемъ присужденнаго или утверждаемаго бытія; имманентное бытіе есть не что иное какъ бытіе, утверждаемое какъ существующее [3]).

Бытіе чего-нибудь можетъ быть истиннымъ лишь поскольку сужденіе „нѣчто есть" обладаетъ трансцендентною значимостью.

---

[1]) Der Gegenstand, 113.
[2]) Ibid., 124.
[3]) Ibid., 142—148.

На этомъ основаніи Риккертъ утверждаетъ, что „вершина пирамиды понятій, подчиняющихъ себѣ міръ, не есть понятіе бытія въ смыслѣ неопредѣленнаго представленія о чемъ-то существующемъ: она заключается въ истинномъ сужденіи: нѣчто есть. Это сужденіе, разумѣется, не индивидуально, но оно все же — сужденіе, и оно признаетъ какъ таковое нѣкоторое долженствованіе, такое долженствованіе, которое должно быть признано, чтобы нѣчто вообще существовало и которое поэтому должно быть совершенно независимымъ отъ сознанія и, стало-быть, трансцендентнымъ". Долженствованіе такимъ образомъ превращается у Риккерта въ нѣкотораго рода предбытіе, въ логическое условіе всякаго бытія, всякой дѣйствительности. Сужденіе „это дерево есть" имѣетъ смыслъ лишь въ томъ предположеніи, что это дерево *должно признаваться существующимъ*. Въ этомъ именно смыслѣ Риккертъ утверждаетъ, что „трансцендентное долженствованіе и его признаніе по своему понятію предшествуетъ имманентному бытію" [1]). Для него „бытіе" имѣетъ смыслъ лишь какъ „составная часть сужденія" [2]). Поэтому, наперекоръ общераспространенному мнѣнію, онъ учитъ, что не сужденія наши *должны* сообразоваться съ дѣйствительностью, а, наоборотъ, дѣйствительнымъ является только то, о чемъ должно судить какъ о существующемъ: логически первоначальное есть долженствованіе, и не бытіе [3]). Съ точки зрѣнія теоріи познанія, такъ понимаемой, „форма дѣйствительности получаетъ свое обоснованіе въ формѣ сужденія: логически она представляетъ собою продуктъ сужденія" [4]).

IV. Ученіе Риккерта о сверхъиндивидуальномъ сознаніи и метафизическій вопросъ теоріи познанія.

На пути къ освобожденію отъ психологизма въ теоріи познанія изложенное только что ученіе о сверхъиндивидуальномъ сознаніи представляется важнымъ шагомъ впередъ. Изо всей философіи Риккерта относящіяся сюда страницы представляются наиболѣе

---

[1]) Ibid., 150—152.
[2]) Ibid., 156.
[3]) Ibid., 157.
[4]) Ibid., 170.

интересными и поучительными. Поэтому съ нихъ именно и должна начинаться критика.

Послѣдняя должна прежде всего отмѣтить ту важную *положительную истину*, которая заключается въ разбираемомъ ученіи.— Риккертъ совершенно правъ въ томъ, что всякое познаніе необходимо предполагаетъ *сознаніе сверхъиндивидуальное, сверхпсихическое*, т.-е. такое сознаніе, въ которомъ нѣтъ ничего „моего“ или „твоего“, которое совершенно не зависитъ отъ чьихъ-либо психическихъ переживаній и состояній. — Или такое сознаніе въ самомъ дѣлѣ есть, или же никакое познаніе невозможно за отсутствіемъ *истины*, которая могла бы послужить для него содержаніемъ и предметомъ.

Поэтому изложенное ученіе могло бы быть признано важнымъ открытіемъ въ теоріи познанія, если бы оно было доведено Риккертомъ до конца, если бы въ немъ самомъ не было элементовъ, сводящихъ на нѣтъ его результаты.

Прежде всего Риккертъ, какъ мы видѣли, стремится освободить свое ученіе ото всякой метафизической примѣси, оградить его противъ всякаго возможнаго вторженія какой-либо онтологіи. Но осуществленіе этой попытки дается ему цѣною внутреннихъ противорѣчій. Противорѣчія эти неустранимы, такъ какъ вся цѣнность понятія „сверхъиндивидуальнаго сознанія“ для гносеологіи заключается единственно въ томъ, что оно выражаетъ собою необходимое *онтологическое* предположеніе познанія. Вопреки намѣреніямъ Риккерта это обнаруживается въ его собственныхъ разсужденіяхъ. Съ одной стороны эти разсужденія имѣютъ смыслъ лишь въ томъ предположеніи, что сверхъиндивидуальное сознаніе *реально* за предѣломъ всякаго возможнаго индивидуальнаго, психологическаго сознанія; съ другой стороны во многихъ мѣстахъ своихъ произведеній нашъ авторъ рѣшительно заявляетъ, что сверхъиндивидуальное сознаніе никакой реальностью не обладаетъ и представляетъ собою лишь методически необходимое *понятіе* теоріи познанія. Внимательное изученіе сочиненій Риккерта не оставляетъ сомнѣній въ томъ, что одно изъ этихъ двухъ несовмѣстимыхъ между собою пониманій сверхъиндивидуальнаго сознанія, необходимо *предполагается* его разсужденіями, а другое прямо имъ высказывается.

Реалистическое пониманіе сверхъиндивидуальнаго сознанія

выдвигается Риккертомъ всякій разъ, когда ему приходится защищаться противъ упрековъ въ „иллюзіонизмѣ“ и отмежевываться отъ солипсизма. Оно и понятно: по Риккерту „солипсизмъ можетъ быть опровергнутъ только съ помощью понятія безличнаго сознанія и теоретико-познавательнаго субъекта. Кто хочетъ признавать только индивидуальное сознаніе и при этомъ не желаетъ допускать никакого независимаго отъ этого сознанія бытія, тотъ этимъ просто на просто утверждаетъ солипсизмъ и теряетъ возможность когда-либо изъ него выйти“ [1]). Антитезисъ Риккерта противъ солипсизма здѣсь заключается, очевидно, въ томъ, что „реальность“ не исчерпывается „моимъ“ индивидуальнымъ сознаніемъ; она есть и за его предѣлами, какъ *содержаніе сознанія вообще*. Такимъ образомъ, самъ того не замѣчая, Риккертъ предполагаетъ здѣсь сверхъиндивидуальное сознаніе какъ *реальность* за предѣлами моего сознанія.

Предложеніе это выступаетъ какъ нельзя болѣе ясно въ его отвѣтѣ на цѣлый рядъ банальныхъ упрековъ съ точки зрѣнія „здраваго смысла“, которые обычно дѣлаются трансцендентальному идеализму. Ходячее обывательское возраженіе пытается сразить идеалиста вопросомъ, „признаетъ ли онъ существованіе міра до его рожденія и послѣ его смерти“? Отвѣтъ Риккерта на этотъ вопросъ сводится къ слѣдующему. — „Пространственно-временный міръ былъ до моего рожденія такимъ же, каковъ онъ есть теперь и какимъ онъ по всей вѣроятности будетъ послѣ моей смерти. Мое рожденіе и предвидимая моя смерть суть событія въ пространственно-временномъ мірѣ и такъ же, какъ этотъ міръ, представляютъ собою не что иное, какъ факты сознанія. Но, если бы мы захотѣли спросить идеалиста, признаетъ ли онъ существованіе міра также и до или послѣ сознанія, то онъ можетъ на это сказать, что онъ такъ же мало понимаетъ этотъ вопросъ, какъ вопросъ о томъ, существуетъ ли міръ также и до и послѣ времени: ибо его утвержденіе именно въ томъ и заключается, что нѣтъ никакого времени внѣ факта сознанія. Въ каждое отдѣльное мгновеніе сознаніе объемлетъ міръ въ пространствѣ, какъ бы великъ онъ ни былъ, и точно такъ же—міръ во времени: прошедшее, настоящее и будущее. Но сознаніе не есть какая-либо временная вещь,

[1]) Der Gegenstand, 57.

до или послѣ которой что-либо могло бы существовать или относительно которой можно было бы утверждать, что она подвергается перерывамъ“ [1]).

Очевидно, что все это разсужденіе имѣетъ смыслъ лишь до тѣхъ поръ, пока въ немъ предполагается нѣкоторое *реальное всеединое сознаніе*, объемлющее весь міръ въ пространствѣ и времени. Въ самомъ дѣлѣ, безконечное пространство и безконечное время *до* возникновенія сознающихъ индивидовъ или же *послѣ* ихъ уничтоженія могутъ быть *реальными фактами* сознанія лишь постольку, поскольку реально само сверхъиндивидуальное сознаніе. Точно такъ же только въ предположеніи *реальности* универсальнаго сознанія можно говорить, что въ немъ „нѣтъ перерывовъ“, и что въ каждый данный мигъ оно охватываетъ собою весь необозримый пространственный міръ: все это не имѣло бы никакого смысла, если бы сверхъиндивидуальное сознаніе было только понятіемъ. Вообще, если оно представляетъ собою только „понятіе“, а не реальность, то тѣмъ самымъ испаряется въ „понятіе“ и все его содержаніе во всемъ его объемѣ. Тогда и всѣ событія до возникновенія и послѣ исчезновенія сознающихъ индивидовъ перестаютъ быть реальными происшествіями и превращаются въ „понятія“. Но при этомъ условіи, что же остается отъ различія между трансцендентальнымъ идеализмомъ и иллюзіонизмомъ? Не ясно ли, что оно можетъ быть сохранено лишь постольку, поскольку „сверхъиндивидуальное сознаніе“ мыслится какъ *реальный носитель реальныхъ происшествій и реальныхъ фактовъ сознанія!*

Когда Риккертъ утверждаетъ, что „сознаніе вообще вовсе не есть реальность, ни трансцендентная, ни имманентная, а только понятіе“ [2]), онъ этимъ самымъ окончательно сводитъ на нѣтъ только что проведенную имъ же грань между его ученіемъ и *презящимъ* идеализмомъ: ибо въ такомъ случаѣ реальными „фактами сознанія“ остаются только психическія переживанія сознающихъ индивидовъ: Разъ сверхъиндивидуальное сознаніе есть *только понятіе*, то какъ же возможно говорить о „содержаніи“ этого сознанія какъ о реальности? Не то ли же это самое, что признать

---

[1]) Der Gegenstand, 56.

[2]) Der Gegenstand, 29, 49, 143, 146, 149, 202.

данный домъ существующимъ только въ понятіи и вмѣстѣ съ тѣмъ продолжать говорить о его комнатахъ какъ о реальныхъ помѣщеніяхъ, заключающихъ въ себѣ множество реальныхъ предметовъ!

Риккертъ именно такъ и поступаетъ: въ поясненіе къ утвержденію, что сознаніе вообще есть „только понятіе“, онъ заявляетъ: „это понятіе построяется нами не иначе, какъ съ привлеченіемъ относящагося сюда содержанія сознанія, и дѣйствительность присуща только этому содержанію, именно — дѣйствительность имманентнаго бытія“ [1]).

Едва ли внутреннее противорѣчіе всего ученія можетъ выразиться нагляднѣе чѣмъ здѣсь: вѣдь наименованіе „имманентнаго бытія“ приложимо къ вещамъ и къ прочимъ „содержаніямъ сознанія“ единственно потому, что они реальны въ сознаніи и *только въ сознаніи.* Едва ли кто-нибудь до сихъ поръ понималъ „имманентное бытіе“ въ смыслѣ имманентнаго *понятію сознанія!* Но вдругъ Риккертъ договаривается до утвержденія, что „содержанія сознанія обладаютъ реальностью, независимою отъ самаго сознанія. Не очевидно ли, что при этомъ условіи они перестаютъ быть „имманентнымъ бытіемъ“? *Реальность міра не зависитъ отъ реальности сознанія!* Не тому ли же самому учатъ догматики? Не имѣемъ ли мы въ вышеприведенныхъ словахъ Риккерта замаскированнаго возвращенія къ ихъ ученію о „вещи въ себѣ“? Избѣжать этого печальнаго конца можно только однимъ способомъ: для этого нужно признать, что нѣтъ бытія внѣ абсолютнаго сознанія и мыслить послѣднее не какъ фикцію, а какъ *реальность.*

Этого именно недостаетъ ученію Риккерта. Отвергая реальность теоретико-познавательнаго субъекта и сверхъиндивидуальнаго сознанія, онъ пытается истолковать послѣднее, какъ *идеалъ* чистаго разума, какъ регулятившую норму теоріи познанія; соотвѣтственно съ этимъ для него „съ теретико-познавательной точки зрѣнія категоріально оформленное содержаніе сознанія, мыслимое какъ цѣлое, не есть міровое цѣлое какъ готовая дѣйствительность, но только идея цѣлаго, мысль о задачѣ—составить изъ совокупности даннаго единую, замкнутую въ себѣ дѣйствительность“ [2]).

---

[1]) Der Gegenstand, 29.
[2]) Der Gegenstand, 202.

На это можно сказать то же самое, что уже было высказано выше, по поводу ученія Канта о регулятивномъ примѣненіи идей. Сверхъиндивидуальное сознаніе о мірѣ какъ цѣломъ можетъ послужить для насъ *регулятивнымъ* принципомъ лишь при томъ условіи, если оно является вмѣстѣ съ тѣмъ для насъ конститутивнымъ принципомъ. Задача—составить мыслью изъ совокупности даннаго единую, замкнутую въ себѣ дѣйствительность—есть для насъ въ самомъ дѣлѣ задача лишь при томъ условіи, если *міръ дѣйствительно есть цѣлое*, связанное независимо отъ насъ людей—всеединой мыслью: задача — воспроизводить всеединство въ нашемъ человѣческомъ познаніи ставится передъ нами лишь въ томъ предположеніи, что всеединство воистину есть! Или въ самомъ дѣлѣ *есть* всеединое сознаніе, обусловливающее возможность всякаго познанія, или же ученіе Риккерта о сверхъиндивидуальномъ сознаніи и о теоретико-познавательномъ субъектѣ лишено всякаго значенія а, стало-быть, и значенія регулятивнаго!

Такое рѣшеніе основного вопроса теоріи познанія непріемлемо для Риккерта въ качествѣ ученія *метафизическаго*. Но всѣ его возраженія противъ возможности какого бы то ни было метафизическаго ученія о познаніи основаны на явномъ недоразумѣніи. Изъ нихъ обнаруживается только, что онъ не подозрѣваетъ о возможности того рѣшенія, которое въ данномъ случаѣ представляется единственно возможнымъ.

Главное изъ этихъ возраженій сводится къ тому, что всякое метафизическое рѣшеніе въ дѣйствительности не разрѣшаетъ задачу познанія, а ненужнымъ образомъ удвояетъ ее, осложняетъ единственную задачу познанія другой неразрѣшимой задачей. Всякое метафизическое рѣшеніе, притязающее на значеніе метафизическаго познанія, по Риккерту, тотчасъ выдвигаетъ вопросъ, чѣмъ можетъ быть оправдано такое метафизическое знаніе [1]). Теорія познанія задается вопросомъ о логическихъ предположеніяхъ познанія дѣйствительности, поэтому ея понятія, которыя выражаютъ собою эти предположенія. не могутъ быть понятіями о дѣйствительности; ибо въ этомъ послѣднемъ случаѣ слѣдовало бы вновь поставить вопросъ о логическихъ предположеніяхъ этихъ понятій, и мы тѣмъ самымъ попали бы въ безконечный

[1]) Der Gegenstand, 152.

рядъ. Риккертъ считаетъ возможнымъ избѣжать этого затрудненія лишь путемъ совершеннаго отрѣшенія гносеологическихъ понятій отъ всякой примѣси чего-либо реальнаго, дѣйствительнаго [1]).

Главный недостатокъ всѣхъ этихъ разсужденій заключается въ непониманіи основного вопроса теоріи познанія. Вопросъ объ оправданіи и возможности знанія есть на самомъ дѣлѣ вопросъ *о безусловномъ основаніи и началѣ знанія*. Оправдать знаніе — значитъ связать его съ *безусловнымъ началомъ всякой достовѣрности*. Поскольку же мы спрашиваемъ о возможности *реальнаго* познанія, т.-е. о возможности *познанія бытія*, мы предполагаемъ, что безусловное начало и основаніе достовѣрнаго знанія, котораго мы ищемъ, есть и безусловное начало всякаго бытія. Иначе говоря, онтологическая предпосылка, — предположеніе реальнаго Безусловнаго заключается не въ томъ или другомъ рѣшеніи основного вопроса теоріи познанія, а *въ самомъ вопросѣ*. Самый этотъ вопросъ или вовсе лишенъ содержанія и смысла, или представляется вопросомъ *о реальномъ Безусловномъ*. Спрашивать—*какъ возможно познаніе*—значитъ стремиться выяснить,—какъ именно утверждается познаніе въ Безусловномъ, какъ оно связывается съ безусловнымъ началомъ всякой мысли и бытія.

Кто отдаетъ себѣ отчетъ въ томъ, что основной вопросъ теоріи познанія ставится именно такъ, а не иначе, тотъ, разумѣется, отрѣшится отъ суетнаго страха, будто метафизическое рѣшеніе задачи влечетъ за собою ея удвоеніе. Разъ самая задача *по существу* метафизична, — понятно, что и рѣшеніе ея не можетъ не быть метафизическимъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ падаютъ опасенія, будто метафизическое рѣшеніе теоретико-познавательнаго вопроса можетъ поставить насъ передъ „дурною безконечностью“, т.-е. превратиться въ безконечный рядъ вопросовъ и отвѣтовъ, не дающихъ окончательнаго рѣшенія.—Надо отдать себѣ ясный отчетъ въ томъ, что вопросъ о возможности познанія есть въ концѣ концовъ вопросъ о связи познанія съ такимъ *безусловнымъ и безосновнымъ началомъ знанія*, которое ничѣмъ другимъ обосновано и обусловлено быть не можетъ. Это значитъ, что вопросы въ теоріи познанія именно при указанномъ выше рѣшеніи не могутъ составлять безконечной серіи. Эта серія вопросовъ кончается тотчасъ, какъ

[1]) Ibid., 154—155.

только мы связываемъ познаніе съ безусловнымъ началомъ мысли и бытія.

Это Безусловное предполагается всѣмъ процессомъ нашего познаванія какъ нѣчто непосредственно достовѣрное, что всему служитъ основаніемъ и оправданіемъ, но что само не можетъ быть въ свою очередь обосновано. Здѣсь, слѣдовательно, всѣ вопросы нашего знанія а, стало-быть, и вопросы теоріи познанія находятъ свой естественный конецъ и предѣлъ. Выяснивъ, что все наше познаніе покоится на предположеніи *реальнаго Безусловнаго*, уже нельзя дальше спрашивать. Задаваться вопросомъ о логическихъ предположеніяхъ безусловнаго начала знанія—значитъ просто напросто впадать въ очевидное противорѣчіе.

Изо всего вышеизложеннаго ясно, въ какой мѣрѣ и въ какомъ смыслѣ ученіе Риккерта о сверхъиндивидуальномъ сознаніи можетъ разсматриваться какъ шагъ къ преодолѣнію психологизма. Очевидно, что о преодолѣніи психологизма можно говорить лишь въ томъ предположеніи, что надъ нашимъ человѣческимъ *психологическимъ* сознаніемъ есть иное сверхпсихологическое, безусловное и тѣмъ самымъ истинное сознаніе. Психологизмъ можетъ быть побѣжденъ только при томъ условіи, если это сознаніе *реально*. Напротивъ, если оно — не болѣе какъ методологическое понятіе, оно не можетъ оказать намъ никакой существенной помощи въ теоріи познанія: на почвѣ *фикціи*, преодолѣніе психологизма можетъ быть не дѣйствительнымъ, а только *фиктивнымъ*.

V. „Два пути“ и метафизическія предположенія познанія.

Аналогичное впечатлѣніе производятъ разсужденія Риккерта о предметѣ познанія и о двухъ путяхъ теоріи познанія. Здѣсь точно такъ же мы имѣемъ довольно проблематическій шагъ къ преодолѣнію психологизма въ теоріи познанія. Онъ является дѣйствительнымъ шагомъ впередъ... лишь поскольку Риккертъ, самъ того не замѣчая, вдается въ ту метафизическую область, которой онъ во что бы то ни стало хочетъ избѣжать.

Заслуга разбираемаго ученія, которая должна быть здѣсь прежде всего отмѣчена, заключается въ ясномъ сознаніи той истины, что всякое человѣческое познаніе, какъ такое, есть выходъ познающей мысли къ запредѣльному, трансцендентному, и что, слѣдовательно,

основной вопросъ теоріи познанія есть вопросъ о трансцендентномъ. Нельзя не согласиться съ Риккертомъ и въ томъ, что именно то трансцендентное, къ чему выходитъ мысль, познавая, и составляетъ сверхпсихическій элементъ познанія, что именно въ ясномъ сознаніи этого выхода къ трансцендентному и заключается преодолѣніе психологизма. Весь вопросъ заключается единственно въ томъ, что̀ такое это трансцендентное: точно ли оно не содержитъ въ себѣ ничего онтологическаго? Дѣйствительно ли за предѣлами познающей мысли нѣтъ сущаго, а есть только долженствованіе и цѣнность?

Мы оставимъ пока въ сторонѣ вопросъ, вѣрно ли ученіе Риккерта, будто къ долженствованію или цѣнности сводится вся сущность предмета познанія. Намъ нужно сначала сосредоточить наше вниманіе на важномъ предварительномъ вопросѣ, соотвѣтствуетъ ли это ученіе своему основному притязанію, дѣйствительно ли оно не содержитъ въ себѣ *никакой* онтологической примѣси?

Ученіе это заключаетъ въ себѣ два тезиса,—отрицательный и положительный: съ одной стороны *нѣтъ* трансцендентнаго бытія, т.-е. бытія запредѣльнаго сознанію; а съ другой стороны *есть* подлинно запредѣльное сверхсущее—долженствованіе или цѣнность, которое составляетъ единственный истинный предметъ познанія.

Не трудно доказать, что, вопреки стараніямъ Риккерта, онтологія врывается въ его ученіе съ обоихъ этихъ концовъ; она содержится въ обоихъ только что упомянутыхъ его тезисахъ — отрицательномъ и положительномъ.

Въ самомъ дѣлѣ, что значитъ, что нѣтъ бытія запредѣльнаго сознанію? По Риккерту это значитъ, что нѣтъ въ мірѣ того раздвоенія между сущимъ въ себѣ и явленіемъ, о которомъ учила старая метафизика. Выводъ отсюда—тотъ, что наша дѣйствительность въ пространствѣ и времени, въ которой старый идеализмъ видѣлъ „только явленіе“, должна быть разсматриваема какъ *подлинно сущее.* Риккертъ отказывается видѣть въ ней „бытіе второго разряда“: онъ утверждаетъ, что переживаемое нами содержаніе сознанія есть *вообще единственная дѣйствительность и кромѣ ея нѣтъ никакой другой* [1]). Эта дѣйствительность можетъ разсматриваться какъ „явленіе“ лишь постольку, поскольку она

[1]) Der Gegenstand, 45—46.

воспринимается психологическимъ субъектомъ; но въ качествѣ содержанія сознанія вообще она должна разсматриваться какъ „абсолютное бытіе“ [1]).

Риккертъ часто жалуется на несовершенство философскаго языка, вынуждающее пользоваться въ теоріи познанія метафизическими терминами; поэтому мы могли бы и въ данномъ случаѣ не останавливать нашего вниманія на терминѣ „абсолютное бытіе“, еслибы въ немъ можно было видѣть только неадекватное выраженіе, неточно передающее мысль нашего автора. Къ сожалѣнію, однако, такое истолкованіе представляется невозможнымъ. Если въ самомъ дѣлѣ нѣтъ иной дѣйствительности, кромѣ дѣйствительности въ пространствѣ и времени, составляющей содержаніе „сознанія вообще“, терминъ „абсолютное бытіе“ въ примѣненіи къ ней представляется вполнѣ точнымъ. — Нужно ли доказывать, что это — терминъ — по существу онтологическій и что мысль, имъ выражаемая, представляетъ собою яркій образецъ чистѣйшей онтологіи?

Логическою противоположностью онтологіи и онтологизма является, очевидно, не какое-либо ученіе объ „абсолютномъ бытіи“ или объ „истинно сущемъ“, а тотъ позитивистическій агностицизмъ, который утверждаетъ, что о подлинно сущемъ мы ничего не знаемъ и знать не можемъ, вслѣдствіе чего мы должны воздержаться отъ всякихъ о немъ сужденій.

Именно такого воздержанія отъ сужденій мы у Риккерта не находимъ. Какъ разъ наоборотъ, онъ утверждаетъ, что *истинно сущее ему доподлинно извѣстно*, и что, кромѣ извѣстнаго ему, *имманентнаго сознанію бытія*, никакого другого нѣтъ. Если это — не онтологія, то трудно себѣ представить, какое другое ученіе заслуживаетъ названіе онтологическаго. Онтологическимъ, впрочемъ, въ данномъ случаѣ должно быть признано не что-либо специфическое въ ученіи Риккерта, а тезисъ, общій ему со всѣми ученіями, носящими названіе „имманентизма“: тезисъ этотъ заключается въ томъ, что *нѣтъ бытія внѣ сознанія*. [2]) Споръ этого имманентизма противъ старой метафизики, утверждавшей противоположность явленія и сущаго, — не есть отрицаніе онтологіи, а просто на просто — противопоставленіе одной онтологіи другой.

---

[1]) Ueber die Grenzen, 667.

[2]) Разъ въ этомъ заключается основная черта всякой „имманентистской“ те-

Къ столь же интереснымъ выводамъ приводитъ насъ разборъ положительнаго тезиса Риккерта—его ученія о долженствованіи и цѣнности какъ о предметѣ познанія и единственномъ трансцентномъ элементѣ познанія. Казалось бы, именно этотъ тезисъ долженъ нанести онтологіи окончательный, смертельный ударъ. „Трансцендентное“ есть именно та дверь, черезъ которую въ познаніе всегда вторгалась и вторгается метафизика; и Риккертъ понялъ, что этой опасности нельзя избѣжать, закрывая на нее глаза. Въ отличіе отъ многихъ другихъ изслѣдователей, онъ смѣло взялъ быка за рога и попытался доказать, что то трансцендентное, которое предполагается познаніемъ, вовсе не есть бытіе: понятіе „трансцендентнаго долженствованія“ и „трансцендентной цѣнности“ именно для того и предназначается, чтобы отнять у трансцендентнаго всякій онтологическій смыслъ и такимъ образомъ преодолѣть онтологію въ самомъ ея источникѣ. Намъ предстоитъ здѣсь выяснить, удалось ли это Риккерту.

Для разрѣшенія этого вопроса слѣдуетъ принять во вниманіе, что оба тезиса Риккерта — отрицательный и положительный — составляютъ одно цѣлое и органически дополняютъ другъ друга. Утвержденіе нашего автора, что „трансцендентный предметъ“ познанія не есть бытіе, а „цѣнность“ или „долженствованіе“, можетъ быть понято только въ связи съ его имманентизмомъ, т.-е. съ его же утвержденіемъ, что переживаемая нами дѣйствительность (содержаніе познанія) есть единственная дѣйствительность или „абсолютное бытіе“.

Въ этомъ контекстѣ самое ученіе о „предметѣ познанія“ неизбѣжно получаетъ онтологическій характеръ вопреки намѣреніямъ нашего автора — освободиться отъ онтологіи. —

Въ самомъ дѣлѣ, хотя „трансцендентное долженствованіе“ или „трансцендентная цѣнность“ у Риккерта не есть бытіе, она вмѣстѣ съ тѣмъ не есть просто небытіе. Мы имѣемъ въ ней *положительное начало*, *положительный смыслъ* всякаго бытія. Этотъ положительный смыслъ возвышается надъ всякимъ бытіемъ и ему предшествуетъ, какъ его логическій prius [1]). Что бы мы ни позна-

---

оріи познанія, подробный разборъ ученіе *Шуппе* и другихъ представителей этого направленія тѣмъ самымъ становится излишнимъ.

[1]) Zwei Wege, 203.

вали о бытіи, что бы ни высказывали о немъ, — содержаніемъ нашего познанія, его подлиннымъ предметомъ является „трансцендентная цѣнность".

Не ясно ли, что тѣмъ самымъ эта послѣдняя пріобрѣтаетъ онтологическое значеніе? Тотъ міръ въ пространствѣ и времени, который мы знаемъ, есть „абсолютное бытіе". Но вотъ, оказывается, что даже и „абсолютное бытіе" не есть высшее въ мірѣ! Надъ нимъ есть другое, высшее начало, которому все дѣйствительное подчинено, всякое бытіе какъ такое — подзаконно. Это начало у Риккерта получаетъ названіе „долженствованія", „цѣнности", оно же — *трансцендентный смыслъ* всего, что существуетъ.

Какъ же должно быть понимаемо подчиненіе бытія долженствованію? Риккертъ, разумѣется, подчеркиваетъ мысль, что это — первенство *логическое*; цѣнность или долженствованіе есть логически первоначальное [1]) по отношенію къ бытію. Но какъ въ данномъ случаѣ отдѣлить логическое отъ реальнаго, когда внѣ логическаго реальное не существуетъ, и всякое бытіе какъ такое существуетъ лишь черезъ цѣнность, лишь поскольку оно въ цѣнности находитъ свое утвержденіе и смыслъ! Развѣ мы не знаемъ, что для Риккерта „бытіе" — не болѣе и не менѣе какъ „предикатъ сужденія" [2]), ибо бытія неимманентнаго Риккертъ не знаетъ! Значитъ, для нашего автора, всякое бытіе какъ такое существуетъ не иначе какъ черезъ отнесеніе его къ долженствованію или цѣнности. По Риккерту черезъ признаніе трансцендентныхъ нормъ возникаютъ нормы данности и формы дѣйствительности [3]).

Логическое въ данномъ отношеніи неотдѣлимо отъ реальнаго: необходимо помнить, что съ точки зрѣнія Риккертова имманентизма внѣ „судящаго сознанія вообще" никакого бытія и никакой реальности не существуетъ. Но при этомъ условіи „трансцендентная цѣнность" представляетъ собою уже нѣчто бо́льшее, чѣмъ простое „логическое условіе" бытія: вопреки намѣреніямъ Риккерта она получаетъ значеніе *метафизическаго начала*. И такимъ образомъ, согласно пословицѣ—„гони природу въ дверь, она влетитъ въ окно", онтологія врывается въ ту область, куда Риккертъ всего менѣе склоненъ ее допустить.

---

[1]) Der Gegenstand, 157.
[2]) Der Gegenstand, 158.
[3]) Ibid., 201.

Нужно отдать себѣ отчетъ въ томъ, какъ произошелъ этотъ невольный уклонъ въ метафизику въ ученіи одного изъ самыхъ рѣшительныхъ противниковъ всякой метафизики. Уклонъ этотъ является результатомъ необходимости, лежащей въ самомъ существѣ теоріи познанія. Хочетъ или не хочетъ того Риккертъ, — основной вопросъ всякой теоріи познанія есть вопросъ о Безусловномъ, какъ о началѣ всякаго знанія и всякаго бытія. Стало-быть, поскольку Риккертъ спрашиваетъ *какъ возможно познаніе*, — онъ тѣмъ самымъ ставитъ вопросъ о Безусловномъ.

Неудивительно поэтому, что „трансцендентная цѣнность", утверждаемая Риккертомъ какъ верховное начало всякаго познанія, надѣляется у него предикатами Безусловнаго, при томъ Безусловнаго не только въ смыслѣ логически необусловленнаго, абсолютно достовѣрнаго, но и въ смыслѣ реальномъ, метафизическомъ. Вѣдь знать что-либо о бытіи возможно лишь черезъ отнесеніе познаваемаго бытія къ его безусловному началу. Стало-быть, вопросъ, — какъ возможно познаніе, — есть всегда вопросъ о Безусловномъ не только въ логическомъ, но и въ реальномъ значеніи этого слова. И теорія познанія, отрицающая этотъ метафизическій смыслъ своего основного вопроса, — тѣмъ самымъ обречена на безысходное внутреннее противорѣчіе.

Противорѣчіе это какъ нельзя болѣе наглядно изобличается тѣмъ знаменитымъ текстомъ „республики" Платона о сверхсущемъ благѣ, который служитъ эпиграфомъ для главнѣйшаго гносеологическаго сочиненія Риккерта — „Не только познаваемость доставляется познаваемымъ предметамъ благомъ, но также и бытіе и сущность сообщается имъ отъ него; самое же благо не есть сущность, но пребываетъ по ту сторону сущности, превосходя ее значеніемъ и силой".

На внутреннее противорѣчіе въ разбираемомъ ученіи указываетъ тотъ поистинѣ изумительный фактъ, что, въ поясненіе къ своему „антиметафизическому" ученію о цѣнности, Риккертъ избираетъ именно этотъ — самый метафизическій изъ метафизическихъ текстовъ Платона. О какой-либо аналогіи тутъ можетъ итти рѣчь лишь постольку, поскольку ученіе Риккерта содержитъ въ себѣ онтологическіе элементы. Въ самомъ дѣлѣ, въ чемъ заключается сходство въ данномъ случаѣ? *Во-первыхъ*, въ томъ, что, подобно идеѣ блага Платона, „трансцендентная цѣнность" Риккерта есть

сверхсущее: она лежитъ *по ту сторону бытія*; во-вторыхъ — въ томъ, что это сверхсущее у Риккерта, какъ и у Платона, не есть только верховное начало познанія, но и начало всякаго бытія: „не только познаваемость“ доставляется имъ предметамъ, „но также бытіе и сущность сообщается имъ отъ него“. Такимъ образомъ то, что Риккертъ считаетъ высшимъ выраженіемъ гносеологіи, оказывается на самомъ дѣлѣ классическимъ произведеніемъ метафизики.—И вся правда ученія Риккерта заключается единственно въ этомъ сближеніи его съ ученіемъ Платона. Если мы скажемъ, что познаніе всего, что есть, возможно лишь черезъ отнесеніе познаваемаго къ нѣкоторой сверхсущей цѣнности, то такой отвѣтъ можетъ быть правиленъ лишь при одномъ условіи: если всякое бытіе какъ такое доподлинно и дѣйствительно подчинено этой сверхсущей цѣнности, если эта цѣнность не есть только „понятіе“ а *реальное метафизическое начало*, господствующее надо всей областью бытія. Одно изъ двухъ: или ученіе Риккерта должно рѣшительно заявить себя новой *онтологіей долженствованія и цѣнности*, понять „трансцендентную цѣнность“ какъ нѣкоторый *всеединый порядокъ*, объемлющій въ себѣ весь міръ дѣйствительнаго и возможнаго, или же, оно должно признать, что „трансцендентная цѣнность“ не имѣетъ къ бытію совершенно никакого отношенія и, стало-быть, не выражаетъ его смысла, ничего не можетъ дать для познанія о немъ. Или рѣшительный выходъ въ метафизику, или отказъ отъ собственнаго рѣшенія гносеологической задачи, болѣе того,—*отъ всякаго ея рѣшенія*,—такова та дилемма, которая ставится передъ Риккертомъ.

Вслѣдствіе упорнаго отрицанія единственнаго выхода, который могъ бы быть для него спасительнымъ, ученіе Риккерта остается созданіемъ половинчатымъ и двусмысленнымъ, какой-то странной, не сознавшей себя метафизикой. Поэтому важнѣйшее изъ тѣхъ затрудненій, съ которыми сталкивается теорія познанія, оказывается для нашего автора—непреодолимымъ.

Затрудненіе это въ общемъ сводится къ слѣдующему: съ одной стороны всякое познаніе есть *выходъ къ трансцендентному;* съ другой стороны тотъ *матеріалъ*, надъ которымъ оно оперируетъ, сводится къ многообразнымъ содержаніямъ сознанія и, слѣдовательно,—*отъ начала до конца имманентенъ*: наше знаніе хочетъ быть прежде всего *знаніемъ о бытіи*, т.-е. объ имманентномъ.

Спрашивается, какъ же связываются между собою эти двѣ чуждыя другъ другу сферы, чѣмъ заполняется пропасть, лежащая между ними? Теорія познанія должна показать единство имманентнаго бытія и его трансцендентнаго смысла: иначе она не выполняетъ своей задачи. Какъ же разрѣшается эта задача у Риккерта?

Самая ея постановка приводитъ нашего автора въ полное замѣшательство. Одинъ за другимъ оба его „пути“ теоріи познанія оказываются недостаточными для ея рѣшенія, вслѣдствіе чего онъ вынужденъ испробовать еще третій способъ—взаимнаго восполненія двухъ методовъ, завѣдомо неудовлетворительныхъ. Въ результатѣ этихъ попытокъ — всѣ соединительные мосты между трансцендентнымъ и имманентнымъ оказываются построеніями чисто бумажными и рушатся. Этотъ конецъ приводитъ Риккерта къ заключенію, что самое единство трансцендентнаго и имманентнаго въ познаніи есть не болѣе и не менѣе какъ чудо, которое можно только констатировать, но не объяснить. И такимъ образомъ вся попытка построить теорію познанія оканчивается простымъ отказомъ — отвѣтить на основной теоретико-познавательный вопросъ.

Чтобы убѣдиться въ томъ, что я въ данномъ случаѣ не преувеличиваю, достаточно прослѣдить внимательно послѣднюю главу трактата Риккерта—„Два пути теоріи познанія“.

Читатель помнитъ, что „первый путь“ представляется Риккерту неудовлетворительнымъ, потому что на самомъ дѣлѣ онъ не выводитъ насъ отъ психологическаго факта къ трансцендентному предмету познанія. Вмѣсто логическаго перехода отъ одного къ другому мы имѣемъ здѣсь на самомъ дѣлѣ „скачокъ черезъ пропасть“. И это—по той простой причинѣ, что никакой психологическій анализъ не въ состояніи вскрыть сверхпсихическаго смысла познанія [1]).

Но далѣе оказывается, что и второй трансцендентально-логическій путь страдаетъ недостаткомъ не менѣе важнымъ. Онъ утверждаетъ ту же пропасть между трансцендентнымъ и имманентнымъ, но только съ другой стороны. Онъ обнаруживаетъ, что актъ познанія предполагаетъ нѣкоторый трансцендентный предметъ. Но спрашивается, какъ же это трансцендентное можетъ войти въ имманентную область сознанія? Какъ безусловно непсихическое можетъ

[1]) См. выше, стр. 256—257.

стать психологическимъ фактомъ? „У насъ имѣется предметъ, но мы не знаемъ, какъ этотъ предметъ познается. Какъ чистая цѣнность трансцендентное отдѣлено отъ всякаго познанія непроходимой пропастью. Истина возсѣдаетъ тогда на потусторонней высотѣ. Смыслъ истинныхъ предложеній обладаетъ внѣвременною значимостью, но онъ ни для кого не значитъ". Второй путь указываетъ намъ, въ чемъ заключается предметъ познанія, но онъ не въ состояніи отвѣтить на вопросъ, въ чемъ заключается *познаніе предмета*; постольку, однако, его отвѣтъ на основной вопросъ теоріи познанія вовсе не есть отвѣтъ: вѣдь на самомъ дѣлѣ мы не можемъ знать, что такое предметъ познанія, если мы не знаемъ, какъ этотъ предметъ познается: „безъ понятія познанія понятіе предмета познанія утрачиваетъ свой смыслъ" [1]). Все значеніе „второго пути" заключается именно въ отдѣленіи психическаго бытія отъ его смысла, въ разграниченіи между дѣйствительностью и цѣнностью. Но разграничивъ, отдѣливъ эти два міра, „трансцендентально-логическій" методъ не въ состояніи найти обратнаго пути отъ трансцендентнаго предмета къ имманентной области познанія. Онъ утрачиваетъ самую связь между предметомъ и его познаніемъ [2]).

Тутъ Риккертъ попадаетъ въ совершенно безвыходное положеніе.—Оба „пути" его теоріи познанія оказываются неудовлетворительными по одной и той же причинѣ: оба оказываются безсильны совершить „скачокъ черезъ пропасть" — первый отъ психическаго акта познаванія—къ предмету познанія, второй же—въ обратномъ направленіи — отъ предмета къ познанію. Стало-быть, оба метода оказываются несостоятельными именно въ разрѣшеніи *основной задачи* теоріи познанія: разъ переходъ отъ психическаго къ сверхпсихическому и обратно — отъ сверхпсихическаго къ психическому—не найденъ, — психологизмъ въ теоріи познанія остается непобѣжденнымъ, процессъ усвоенія нами сверхпсихической истины остается непонятымъ: но при этихъ условіяхъ вся попытка Риккерта дать новую теорію познанія рискуетъ остаться безплоднымъ топтаніемъ на мѣстѣ!

Тотъ выходъ изъ затрудненія, который находитъ здѣсь нашъ авторъ, только доказываетъ, что никакого дѣйствительнаго выхода

---

[1]) Zwei Wege, 217.

[2]) Ibid., 218.

въ его распоряженіи не имѣется. — Онъ предлагаетъ восполнить второй путь первымъ и это — на томъ основаніи, что „мы не можемъ все время игнорировать акта познанія“ [1]). Что же получится въ результатѣ такого „восполненія“? Первый путь утверждаетъ актъ познанія, второй — предметъ познанія, но *связать* познанія съ его предметомъ всетаки ни тотъ ни другой не могутъ: въ концѣ концовъ пропасть такъ и остается пропастью и перескочить черезъ нее риккертовымъ методамъ не удается ни порознь, ни вмѣстѣ. „Трансцендентная цѣнность“ соединяется съ актомъ познанія лишь поскольку она „претворяется для мышленія въ долженствованіе, признаваемое черезъ утвержденіе“ [2]). Но тогда она перестаетъ быть „трансцендентною“ и становится „имманентнымъ смысломъ“ акта познанія [3]). Въ концѣ концовъ мостъ между двумя мірами перекидываетъ у Риккерта „трансцендентальная психологія“ [4]) — та самая наука, которая по его же собственному признанію можетъ перейти къ трансцендентному лишь посредствомъ скачка!

Чувствуя неудовлетворительность такого рѣшенія, Риккертъ завершаетъ свое изслѣдованіе признаніемъ невозможности для мысли—„соединить оба міра—бытія и смысла“. Онъ признаетъ, что наша неспособность понять единство „двухъ царствъ“ — бытія и цѣнности—можетъ навести на мысль, что это единство есть „чудо, не допускающее никакого объясненія“ [5]). Но остановиться на признаніи познанія „чудомъ“ Риккертъ не можетъ, потому что это было бы равнозначительно простому отказу отъ теоріи познанія. Поэтому онъ изобрѣтаетъ здѣсь другой выходъ. — Дуализмъ бытія и смысла, познанія и цѣнности въ дѣйствительности не существуетъ: онъ — не болѣе, какъ продуктъ нашей человѣческой рефлексіи, которая можетъ понимать только разъединяя то, что первоначально связано. На самомъ дѣлѣ познаніе и цѣнность непосредственно между собою связаны и, познавая, мы „переживаемъ“ эту связь. Однако, по Риккерту, рефлексія этой связи понять не можетъ: она неизбѣжно раскалываетъ на-двое непосред-

[1]) Zwei Wege, 218.
[2]) Zwei Wege, 221.
[3]) Ibid., 220.
[4]) Ibid., 221.
[5]) Ibid., 222.

ственное единство познанія и его предмета и не въ состояніи вновь связать расколотое воедино. „Познавать—значитъ различать, и постольку мышленію, значитъ, дѣйствительно невозможно снова соединить оба міра бытія и смысла“ [1]).

Окончательный выводъ Риккерта сводится къ тому, что „единство есть первоначальное, мы могли бы сказать, что оно — наиболѣе знакомое намъ, если бы слово „знать“ не дѣлало уже изъ единства раздвоенія и если бы мы не должны были поэтому избѣгать говорить о немъ. Достаточно сказать, что оно, конечно, непонятно, но не въ качествѣ превышающаго пониманіе, а въ качествѣ предшествующаго понятіямъ“ [2]).

Въ этомъ заключительномъ выводѣ Риккертъ даетъ замѣчательно правдивую оцѣнку собственной теоріи познанія. Съ одной стороны онъ непосредственно чувствуетъ единство трансцендентнаго и имманентнаго въ познаніи; мало того, онъ видитъ, что въ этомъ чувствѣ выражается важнѣйшая истина и смыслъ всякаго акта познанія. Но съ другой стороны онъ вынужденъ признать, что его теорія познанія не въ состояніи найти адекватнаго выраженія для этой истины; иными словами, оказывается, что эта теорія познанія безсильна осознать основной принципъ и основное предположеніе всякаго познанія. Намъ остается здѣсь признать справедливость этого приговора и попытаться понять источникъ этого безсилія.

VI. Положительное и отрицательное въ ученіи о познаніи Риккерта.

Приступая къ выполненію этой важнѣйшей задачи настоящей главы, мы должны еще разъ вспомнить, что для насъ дѣло идетъ не объ одномъ только изобличеніи недостатковъ ученія Риккерта. Самая ложь этого ученія можетъ быть правильно понята и освѣщена только черезъ сопоставленіе съ его истиною, и только путемъ усвоенія послѣдней можно окончательно преодолѣть первую.

Я уже говорилъ, что истина ученія Риккерта заключается прежде всего въ правильной постановкѣ основного вопроса теоріи

---

[1]) Ibid., 223—224.
[2]) Ibid., 224.

познанія. Риккертъ совершенно правъ въ томъ, что это — *вопросъ о трансцендентномъ* началѣ имманентнаго процесса познаванія, иначе говоря, — *вопросъ о единствѣ* трансцендентнаго и имманентнаго въ актѣ познанія. Заслуга Риккерта не ограничивается одною правильною постановкою задачи: онъ сдѣлалъ первый и чрезвычайно важный шагъ для ея разрѣшенія. Ему удалось доказать, что въ каждомъ нашемъ познавательномъ сужденіи, какъ бы элементарно и просто оно ни было, неизбѣжно присутствуетъ нѣкоторый элементъ трансцендентнаго, безъ котораго не можетъ быть познанія. Когда мы говоримъ „да“ любому содержанію нашего сознанія,—мы тѣмъ самымъ *утверждаемъ его въ истинѣ*; а истина и есть трансцендентное по отношенію ко всѣмъ нашимъ психическимъ состояніямъ, ибо *истинное есть сверхпсихическое*. Мало того, всякое мое психическое состояніе тотчасъ пріобрѣтаетъ сверхпсихическое значеніе и смыслъ, какъ только я отношу его къ истинѣ чрезъ познавательное сужденіе. Даже въ такъ называемыхъ „сужденіяхъ воспріятія“ мы можемъ наблюдать это единство имманентнаго и трансцендентнаго, психическаго и сверхпсихическаго.—Мое воспріятіе краснаго цвѣта представляетъ собою психическое мое состояніе и ничего болѣе; но, какъ только я произношу сужденіе — „я вижу красное“, — это имманентное мое переживаніе тотчасъ пріобрѣтаетъ трансцендентный смыслъ, ибо оно *утверждается въ истинѣ*; я могу тотчасъ послѣ произнесенія этого сужденія умереть, прекратить навѣки мое психическое существованіе, — сужденіе мое остается всетаки *навѣки истиннымъ*, истиннымъ за предѣлами моей исчезающей психики. Я исчезну, и всетаки утвержденіе, что въ данный моментъ я вижу или видѣлъ красное,—никогда не утратитъ своей истинности.

Необъяснимое для Риккерта „чудо познанія“ заключается именно въ этомъ непосредственномъ тожествѣ трансцендентнаго и имманентнаго, именно въ томъ, что *любое* содержаніе сознанія, не исключая и самого субъективнаго изъ субъективныхъ ощущеній, черезъ отнесеніе къ истинѣ становится трансцендентнымъ, сверхпсихическимъ. Спрашивается, почему же Риккертъ не понялъ тайны этого превращенія? Очевидно, что для этого ему недостаетъ какого-нибудь необходимаго, болѣе того,—важнѣйшаго для теоріи познанія понятія. Посмотримъ, что же это за понятіе.—

Очевидно, что, если противоположность трансцендентнаго и

имманентнаго имѣетъ *абсолютное значеніе*, т.-е. значеніе одинаково необходимое для всѣхъ ступеней мысли и сознанія,—основной вопросъ теоріи познанія долженъ быть признанъ просто-напросто неразрѣшимымъ, и намъ слѣдуетъ окончательно отказаться отъ его постановки. Мы можемъ надѣяться на его разрѣшеніе лишь при одномъ условіи, *если противоположность трансцендентнаго и имманентнаго* есть противоположность какого-либо или какихъ-либо *плановъ сознанія*, которая разрѣшается или, говоря точнѣе, *снимается* въ иномъ, высшемъ планѣ сознанія. Только при этомъ условіи мы можемъ выполнить основное требованіе теоріи познанія: *найти такую точку зрѣнія, гдѣ тожество нашего субъективнаго сознанія и трансцендентной истины становится достовѣрнымъ и вразумительнымъ.*

Эта точка зрѣнія уже указана въ предшествующемъ изложеніи. Намъ остается только ее подтвердить и напомнить, что противоположность трансцендентнаго и имманентнаго можетъ быть снята *только въ понятіи абсолютнаго сознанія*. Необходимо здѣсь нѣсколько остановиться на этой мысли.

Противоположность трансцендентнаго и имманентнаго сохраняетъ свою силу для нашего, какъ и для всякаго другого сознанія лишь постольку, поскольку нѣкоторое возможное содержаніе сознанія остается ему запредѣльнымъ, т.-е. поскольку оно не охватываетъ собою полноту всего мыслимаго. Иначе говоря, противоположность трансцендентнаго и имманентнаго сохраняетъ свою силу *только для сознанія невсеединаго и неабсолютнаго*. Напротивъ, въ сознаніи абсолютномъ или всеединомъ эта противоположность снимается: ибо это сознаніе охватываетъ собою *все дѣйствительное и возможное;* для него нѣтъ ничего запредѣльнаго, ничего имъ не осознаннаго; слѣдовательно, для него — *все имманентно*. Поскольку *мое* сознаніе не охватываетъ въ себѣ абсолютнаго сознанія во всей полнотѣ его содержанія, поскольку мои собственныя переживанія и состоянія сознаются мною внѣ контекста сознанія абсолютнаго или всеединаго, постольку послѣднее для меня трансцендентно. Напротивъ, въ моемъ сознаніи нѣтъ ничего трансцендентнаго для абсолютнаго сознанія, ибо послѣднее есть сознаніе всеединое: поэтому передъ нимъ обнажено все содержаніе моего сознанія, не исключая и самыхъ субъективныхъ моихъ переживаній. Поскольку я пребываю во лжи,—абсолютное

сознаніе *мнѣ трансцендентно*; но для *него* даже моя ложь не превращаетъ моего сознанія въ трансцендентную ему сферу. Ибо самая моя ложь имъ осознана въ абсолютномъ ея контекстѣ и постольку снята въ немъ, какъ ложь. Въ истинѣ его абсолютнаго синтеза все явно, все осознано и постольку—имманентно.

Въ этомъ и заключается ключъ къ разрѣшенію той основной трудности теоріи познанія — которая представляетъ собою камень претыновенія для Риккерта. Изложенное здѣсь пониманіе абсолютнаго сознанія даетъ отвѣтъ и на основной вопросъ гносеологіи,— какъ возможно *наше, человѣческое* познаніе: какъ можетъ оно, оставаясь человѣчески-психическимъ, въ то же время вмѣщать въ себѣ *сверхпсихическое* содержаніе и смыслъ,—какъ можетъ самое *наше* сознаніе стать сверхпсихическимъ по своему значенію.

Отвѣтъ на этотъ вопросъ заключается въ томъ, что и для насъ — людей противоположность трансцендентнаго и имманентнаго снимается, поскольку мы утверждаемъ наши психическіе переживанія въ контекстѣ абсолютнаго сознанія или, что то же,— въ контекстѣ всеединаго сознанія. Вернемся къ предыдущему примѣру: когда я выражаю мои подлинныя переживанія словами „я вижу красное“ или „я вижу зеленое,“—въ этихъ сужденіяхъ, если они правдивы,—противоположность трансцендентнаго и имманентнаго—снята. Если я въ данномъ случаѣ говорю правду, это значитъ, что не только „я вижу зеленое“, но и абсолютное сознаніе видитъ меня видящимъ зеленое. Стало-быть, оно въ данномъ отношеніи *имманентно* моему сознанію. Но допустимъ, что я ошибочно истолковалъ мое воспріятіе: я вижу облако и принимаю его за отдаленную горную вершину: въ этомъ случаѣ абсолютное сознаніе не имманентно моему: ибо оно сознаетъ меня видящимъ облако, тогда какъ я (ошибочно) сознаю себя видящимъ гору. Всякое устраненіе лжи, заблужденія и невѣдѣнія въ актѣ познанія есть тѣмъ самымъ снятіе противоположности трансцендентнаго и имманентнаго. Ибо истинное сужденіе утверждаетъ то содержаніе *нашего* сознанія, о которомъ оно судитъ, именно такъ, какъ оно осознано въ сознаніи абсолютномъ. Тутъ, въ мѣру нашего познанія, между нашимъ и абсолютнымъ сознаніемъ достигается *тождество въ содержаніи*. Разумѣется, въ виду ограниченности нашего познанія, это тождество простирается на весьма незначительную область; но, какъ бы она ни была незначительна, *о на-*

шемъ познаніи можно говорить лишь постольку, поскольку наше сознаніе совпадаетъ съ сознаніемъ абсолютнымъ. Черезъ абсолютное сознаніе мы знаемъ все, что мы знаемъ; и внѣ его мы не можемъ знать ничего, даже того, что мы существуемъ, чувствуемъ, сознаемъ. Ибо всѣ эти факты и переживанія получаютъ значеніе знанія лишь въ томъ предположеніи, что *мое* сознаніе о нихъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ абсолютное сознаніе.

Теперь намъ ясно, почему основная трудность теоріи познанія остается для Риккерта неразрѣшимой: все его разсужденіе пребываетъ всецѣло и исключительно въ той плоскости сознанія, гдѣ грань между трансцендентнымъ и имманентнымъ сохраняетъ значеніе непреодолимой преграды, исключающей возможность какого-либо перехода отъ одного къ другому: эта грань снимается лишь въ той области, которая остается у Риккерта несознанной — въ плоскости сознанія абсолютнаго.

Этимъ дается намъ критерій для оцѣнки ученія нашего автора о „трансцендентномъ долженствованіи“ и о „трансцендентной цѣнности“ какъ о подлинномъ предметѣ познанія. На той точкѣ, на которой мы стоимъ, мы безъ труда можемъ отдѣлить въ этомъ ученіи зерно отъ мякины.

Правда этого ученія заключается въ томъ, что всякое познавательное сужденіе дѣйствительно утверждаетъ нѣкоторое долженствованіе и цѣнность, которая служитъ для познанія руководящей нормой; напротивъ, его неправда заключается въ томъ, что это долженствованіе и цѣнность получаютъ въ немъ значеніе *безусловнаго начала* познанія. Нетрудно убѣдиться въ томъ, что всякое познавательное сужденіе заключаетъ въ себѣ нѣкоторую *положительную оцѣнку* того содержанія сознанія, которое утверждается въ данномъ сужденіи. Мы несомнѣнно цѣнимъ сужденія „прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками“ или „русско-турецкая война началась въ 1877 году“; мы находимъ, что всѣ такъ *должны* судить. Но Риккертъ глубоко ошибается, когда онъ принимаетъ это долженствованіе и эту цѣнность за то безусловное въ познаніи, что составляетъ его предметъ и гарантируетъ его истинность.

Не истина въ данномъ случаѣ сводится къ долженствованію или цѣнности, а какъ разъ наоборотъ: только въ качествѣ *истинныхъ* познавательныя сужденія для насъ цѣнны и утверждаются

нами какъ должное. Сужденіе „Наполеонъ былъ въ Москвѣ въ 1812 году“ выражаетъ для насъ истину не потому, что „такъ судить должно“; какъ разъ наоборотъ, мы считаемъ, что „такъ должно судить“ только потому, что считаемъ данное положеніе истиннымъ.

Такимъ образомъ, вопреки Риккерту, въ актѣ познанія не сознаніе истинности слѣдуетъ долженствованію или цѣнности, а наоборотъ, долженствованіе и цѣнность слѣдуетъ за сознаніемъ истинности. Но что такое это *сознаніе истинности* какого-либо сужденія? Мы видѣли, что оно сводится *къ признанію безусловности* того или другого содержанія сознанія. Положенія: „сумма угловъ треугольника равна двумъ прямымъ, или „всѣ люди смертны“ — истинны, потому что они выражаютъ не мое или чье-либо индивидуальное сознаніе, а безусловную мысль и безусловное сознаніе. И только потому они цѣнны. — Въ итогѣ Риккертъ правъ, что истина есть цѣнность и долженствованіе; но это не есть „цѣнность потусторонняя сознанію“, а какъ разъ наоборотъ — *цѣнность абсолютнаго сознанія*.

Абсолютное сознаніе и есть то подлинно трансцендентное, съ чѣмъ долженъ сообразоваться процессъ нашего познаванія, но, поскольку наше познаніе сообразуется съ абсолютнымъ сознаніемъ и ему слѣдуетъ, послѣднее тѣмъ самымъ изъ трансцендентнаго становится намъ имманентнымъ; постольку сверхпсихическое становится смысломъ психическаго, а психическое пріобрѣтаетъ значеніе безусловнаго. Въ этомъ и заключается разрѣшеніе основного вопроса теоріи познанія. Наше человѣческое сознаніе можетъ получить свое руководство и норму не отъ чего-либо потусторонняго сознанію, а только отъ безусловнаго или всеединаго сознанія.

ГЛАВА IX.

Кризисъ кантіанства въ ученіи Ласка.

1. Борьба съ психологизмомъ и новое истолкованіе „коперникова дѣянія“ у Ласка.

Попытка кантіанства провести теорію познанія между Сциллой и Харибдой психологизма и метафизики есть предпріятіе по самому существу своему безнадежное и противорѣчивое. И это — по той простой причинѣ, что самое отрицаніе метафизики у Канта — всецѣло покоится на его психологизмѣ или, что то же, — на его антропологизмѣ.

„Психологистично“ по существу прежде всего противоположеніе „феномена и ноумена“ въ кантовскомъ значеніи этихъ терминовъ; поэтому психологизмъ составляетъ неизбѣжную предпосылку всего построеннаго на этомъ противоположеніи ученія о границахъ познанія. Границы эти у Канта отождествляются съ *психологическими* границами воспринимающаго, *психофизическаго субъекта*. „*Мы*“ люди можемъ познавать вещи лишь какъ онѣ *намъ* являются, т.-е. лишь поскольку онѣ съ *нами* соприкасаются, воздѣйствуютъ на *наши* органы чувствъ. „Феноменъ“ или „явленіе“, т.-е. именно та область, за предѣлами которой мы ничего знать не можемъ, по Канту, есть синонимъ бытія *психологически доступнаго*; наоборотъ, ноуменъ для него — синонимъ *психологически недоступнаго*: это—то, что мы можемъ только мыслить, но не воспринимать, и о чемъ только въ силу этой невозможности воспринимать намъ недозволительны никакія сужденія. Именно въ качествѣ *психологическаго* субъекта человѣкъ не можетъ ничего знать о „вещахъ въ себѣ“. Кантъ прекрасно представляетъ себѣ возможность иного, Божественнаго ума, познающаго вещи въ себѣ

путемъ непосредственной „интеллектуальной интуиціи“. Но таковой *мы люди* не обладаемъ: вещь въ себѣ остается недоступной нашему познанію единственно вслѣдствіе нашей *психологической* ограниченности.

Къ тому, что было выше сказано о противорѣчивости такой точки зрѣнія, здѣсь остается прибавить лишь весьма немногое.

Противорѣчиво уже самое отождествленіе трансцендентнаго съ „ноуменальнымъ“, т.-е. мысленнымъ; въ этомъ отождествленіи проглядываетъ сознаніе того, что для мысли, какъ такой, нѣтъ ничего трансцендентнаго. Пусть вещь въ себѣ утверждается какъ „непознаваемое“,—мысль всетаки *о ней знаетъ*: она не можетъ не перейти этой искуственно ей положенной границы, потому что для нея нѣтъ ничего *безусловно трансцендентнаго:* всякій актъ мысли по самой природѣ своей есть transcensus. И, такъ какъ мышленіе какъ такое есть выходъ къ Безусловному или Всеединому, то въ концѣ концовъ истиннымъ предметомъ мысли является „*все*“ и, слѣдовательно, для нея нѣтъ ничего *безусловно* (навѣки) трансцендентнаго.

Ученіе, отрицающее возможность знать что-либо за предѣлами явленій, не можетъ быть выдержано, потому что всякое познаніе по самой природѣ своей сверхфеноменально: самое *познаніе явленія есть отнесеніе его къ сверхфеноменальной и сверхпсихологической истинѣ*. Этимъ и обусловливается безвыходное положеніе современнаго кантіанства. Когда оно отрицаетъ возможность *какого-либо* метафизическаго знанія, оно тѣмъ самымъ неизбѣжно впадаетъ въ психологизмъ Канта. И наоборотъ, чѣмъ больше оно отрѣшается отъ психологизма,—тѣмъ болѣе оно становится метафизическимъ или онтологическимъ.

Усиленная борьба современнаго кантіанства противъ психологизма по этому самому дѣлаетъ для него неизбѣжнымъ — внутренній кризисъ: въ результатѣ этой борьбы, съ кантіанствомъ должно повториться то же, что нѣкогда случилось съ самимъ Кантомъ, который противъ воли сталъ отцомъ новой метафизики.

Этотъ кризисъ ясно намѣчается въ интересномъ сочиненіи *Ласка*—„Логика философіи“; здѣсь именно новый шагъ на пути къ отрѣшенію отъ психологизма приводитъ автора къ отступленію отъ стараго, правовѣрно-кантіанскаго взгляда на метафизику. —

Такъ какъ Ласкъ не даетъ какой-либо новой теоріи познанія,

а только обогащаетъ современную кантіанскую литературу изслѣдованіемъ *частнаго* вопроса,—намъ незачѣмъ вдаваться здѣсь въ подробное изложеніе его точки зрѣнія: вмѣсто того мы можемъ удовольствоваться краткой характеристикой тѣхъ результатовъ, къ которымъ онъ пришелъ. —

Основная тенденція разбираемой книги заключается во-первыхъ въ указаніи на неполноту „коперникова дѣянія“ Канта, а во-вторыхъ—въ попыткѣ его завершенія. Сущность „коперникова дѣянія“ по Ласку заключается въ устраненіи металогическаго, т.-е. трансцендентнаго мысли и ея категоріальнымъ формамъ [1]), въ утвержденіи той истины, что нѣтъ вообще независимой отъ логической формы предметности, что категорія или логическая форма есть именно то, что содѣлываетъ предметъ предметомъ. Предметность предметовъ есть именно ихъ логическая значимость [2]). Отсюда слѣдуетъ, что *логическая форма универсальна*, ибо нѣтъ предмета дѣйствительнаго или возможнаго, который бы не подчинялся ей, который бы не опредѣлялся ею. Съ этой точки зрѣнія Ласкъ характеризуетъ основное начало правильно понятаго кантова ученія какъ *панархію логоса въ отличіе отъ панлогизма мысли* [3]). Это значитъ, что, съ точки зрѣнія Ласка, логосъ или мысль не есть все (въ гегелевскомъ метафизическомъ смыслѣ), но она *все оформливаетъ*, содѣлываетъ предметность всего, что является предметомъ познанія. Трансцендентально-логическій формализмъ Канта долженъ прійти къ сознанію своего универсальнаго значенія. Но именно при свѣтѣ этого логическаго универсализма неизбѣжно должна обнаружиться неполнота, несовершенство коперникова дѣянія у Канта и произвольность границъ, поставленныхъ категоріальному знанію Кантомъ и его продолжателями [4]).

По Канту область законнаго примѣненія категорій разсудка и, слѣдовательно,—область теоретическаго познанія въ собственномъ смыслѣ слова совпадаетъ съ областью чувственно-воспринимаемаго. По Ласку въ этомъ именно и заключается „односторонность“ Канта и правовѣрнаго кантіанства [5]). Ласкъ возстаетъ противъ

---

[1]) Die Logik der Philosophie, 27.
[2]) Ibid., 28—29.
[3]) Ibid., 134.
[4]) Ibid.
[5]) Ibid, 23.

того „теоретико-познавательнаго реализма“ Канта, который сводитъ всѣ категоріи разсудка къ категоріямъ бытія и притомъ — бытія чувственнаго. Онъ настаиваетъ на томъ, что категоріи приложимы точно такъ же и къ нечувственному, къ должному, ко всему вообще значимому, хотя бы и не-сущему; есть даже „категоріи категорій“, потому что въ категоріальную форму облекается самое наше познаніе о категоріяхъ. Именно въ этомъ смыслѣ долженъ быть расширенъ объемъ „коперникова открытія“ Канта. Сущность этого открытія заключается именно въ томъ, что формамъ мысли, категоріямъ, подчинено все вообще, что можетъ быть предметомъ познанія, т.-е. все нетолько сущее, но и мыслимое [1]). Вытекающее отсюда „расширеніе проблемы категорій за предѣлы чувственнаго покоится въ концѣ концовъ на основной мысли о неограниченности истины, о всеобъемлющей широтѣ области логики, на убѣжденіи, что рѣшительно все, поскольку оно есть нѣчто, а не ничто, соприкасается съ категоріей, пребываетъ въ логической формѣ“ [2]). Иначе говоря, по Ласку, категоріи, въ своей совокупности, образуютъ нѣкотораго рода логическое всеединство, внѣ котораго не можетъ быть *вообще ничего* — ни бытія, ни долженствованія, ни значимости.

Ласкъ указываетъ, что, въ своемъ ученіи о примѣненіи категорій *только* къ чувственному, Кантъ игнорируетъ свою собственную „Критику чистаго разума“; послѣдняя, безъ сомнѣнія, есть нѣкоторое познаніе о нечувственномъ и, слѣдовательно, представляетъ собою примѣненіе категорій къ области нечувственнаго. — Въ самомъ дѣлѣ, „Критика чистаго разума“, какъ и вообще всякая теорія познанія, есть *знаніе не о бытіи, а о значимости*. Если бы Кантъ принялъ это во вниманіе, онъ понялъ бы, что ему не подобаетъ отрицать познаніе нечувственнаго [3]).

Всевластіе логоса выражается, между прочимъ, въ томъ, что логикѣ, наравнѣ со всѣми прочими отраслями знанія, подчинена и философія: она, одинаково съ ними, вынуждена мыслить и познавать въ формѣ категорій. Ласкъ предвидитъ и формулируетъ напрашивающееся противъ этой точки зрѣнія возраженіе.—Теорія

---

[1]) Ibid., 109, 111—113, 121.
[2]) Ibid., 126.
[3]) Ibid., 132.

познанія, какъ ученіе о категоріяхъ, изслѣдуетъ *формы* мысли. Поскольку она размышляетъ о нихъ, она тѣмъ самымъ примѣняетъ категоріи къ категоріямъ, облекаетъ формы мысли въ новыя формы; въ ней, слѣдовательно, мы имѣемъ форму формы; въ размышленіяхъ о теоріи познанія, мы уже имѣемъ „форму формы формы“ и т. д. до безконечности. Стало-быть, разсужденіе Ласка ставитъ насъ передъ перспективой безконечнаго помноженія формъ или *регресса въ безконечность*. Вполнѣ признавая правильность этого указанія, Ласкъ доказываетъ, что оно не можетъ служить возраженіемъ противъ его ученія. Онъ не оспариваетъ, что здѣсь открывается возможность безконечнаго регресса для мысли, рефлектирующей объ условіяхъ возможности мышленія, но онъ доказываетъ, что для мысли вовсе нѣтъ необходимости *въ дѣйствительности* пройти весь этотъ безконечный рядъ. Конечно, категорія можетъ *до безконечности* становиться матеріаломъ для категорій; но въ безконечномъ продолженіи такой рефлексіи нѣтъ ни интереса, ни надобности, такъ какъ ничего, кромѣ безконечнаго повторенія одного и того же (категоріи значимости въ примѣненіи къ категоріи значимости и т. д.), такое изслѣдованіе намъ дать не можетъ. Возможность безконечнаго регресса, такимъ образомъ, по Ласку, нисколько не служитъ возраженіемъ противъ его ученія, а только даетъ ему правильное освѣщеніе, ибо оно подчеркиваетъ безграничность возможной сферы примѣненія логики, а, стало-быть, и категоріи [1]).

Словомъ, какъ видно отсюда, въ книгѣ Ласка мы имѣемъ попытку „еще разъ примѣнить кантіанство къ самому себѣ“ [2]). Попытка эта, какъ сказано, представляетъ собою несомнѣнный шагъ по пути къ отрѣшенію отъ психологизма: ибо она доказываетъ, что чувственное воспріятіе психофизическаго, человѣческаго субъекта, вовсе не есть непремѣнное условіе *всякаго* знанія. Есть знаніе, этимъ воспріятіемъ не обусловленное, — знаніе *о нечувственномъ*, мысленномъ. Замѣчательно, что этотъ новый успѣхъ въ борьбѣ съ психологизмомъ влечетъ за собою у Ласка пересмотръ и измѣненіе старо-кантіанскаго воззрѣнія на метафизику.

Между Ласкомъ и охарактеризованными въ предшествовавшемъ

---

[1]) Ibid., 90, 112—113, 212.

[2]) Ibid.

изложеніи кантіанцами—Когеномъ и Риккертомъ—есть въ этомъ отношеніи весьма существенная разница. Въ отличіе отъ двухъ названныхъ мыслителей, Ласкъ не только не считаетъ метафизику поконченною,—онъ прямо отрицаетъ возможность покончить съ нею путемъ какого-либо теоретико-познавательнаго изслѣдованія. Теорія познанія, конечно, должна убѣдить насъ въ несостоятельности той метафизики, которая *гипостазируетъ* категоріи, превращая ихъ въ метафизическія сущности и смѣшивая сущее со значущимъ. Но, по Ласку, это смѣшеніе вовсе не есть черта всякой метафизики какъ такой; у метафизики есть свои самостоятельныя проблемы, которыя не могутъ быть сведены къ проблемамъ значимости или теоріи познанія; поэтому мечта о замѣнѣ метафизики гносеологіей должна быть оставлена [1]). „Пусть даже всякая метафизика будетъ обманомъ и иллюзіей, никакое теоретико-познавательное или логическое осознаніе не можетъ насъ въ этомъ убѣдить. Теорія познанія, логика, ученіе о категоріяхъ — вовсе не та инстанція, которая могла бы рѣшить этотъ вопросъ. Только тамъ, гдѣ метафизика пытается присвоить себѣ задачу ученія о категоріяхъ, и, стало-быть, узурпируетъ проблемы значимости, — ученіе о категоріяхъ можетъ возражать, возставать противъ такого въ самомъ дѣлѣ недозволительнаго гипостазированія“ [2]).

Такое новое для кантіанства отношеніе къ метафизикѣ у Ласка неразрывно связано съ его болѣе широкимъ, по сравненію съ его предшественниками, истолкованіемъ „коперникова дѣянія“. Разъ онъ допускаетъ возможность „познанія нечувственнаго“, онъ не можетъ считать убѣдительными тѣ доводы Канта, которые предполагаютъ, что *только чувственное познаваемо*. По Ласку, Кантъ положилъ конецъ не всякой метафизикѣ, а только *натурфилософіи*, поскольку она хочетъ быть чѣмъ-то отличнымъ отъ ученія о категоріяхъ: ибо въ природѣ нѣтъ ничего кромѣ чувственно-воспринимаемаго матеріала, который самъ по себѣ чуждъ значимости, и категоріальной формы, которая сообщаетъ этому матеріалу значимость [3]). Считая аргументы Канта дѣйствительными противъ метафизики, созданной изъ антропологическаго матеріала

---

[1]) Ibid., 6, 126—127.
[2]) Ibid., 129.
[3]) Ibid., 127—128.

нашей чувственности, Ласкъ отказывается признавать ихъ силу противъ *метафизики нечувственнаго*. У такой метафизики есть свой сверхчувственный матеріалъ, который не уничтожается „Критикой чистаго разума“, а потому представляетъ собою вполнѣ законную область для примѣненія категорій [1]). Но при этомъ, конечно, метафизика должна помнить, что и въ ней логическая форма, а, стало-быть, и *самая „предметность“ дается категоріями*, при чемъ ученіе о формахъ или категоріяхъ для нечувственнаго можетъ быть дано не метафизикой, а только логикой [2]).

Съ этой точки зрѣнія метафизика, утверждающая существованіе „двухъ міровъ“, вполнѣ совмѣстима съ „коперниковымъ“ открытіемъ Канта. — Логическая форма совершенно одинаково обусловливаетъ предметность чувственнаго и нечувственнаго; поэтому, если вообще существуютъ вещи въ себѣ, ихъ предметность съ „коперниковской“ точки зрѣнія совпадаетъ съ логической формой, объемлющей сверхчувственный матеріалъ. Самая „вещность“ вещей въ себѣ не есть что-либо металогическое, т.-е. трансцендентное логическому. Ласкъ рѣшительно заявляетъ, что у Канта не можетъ быть рѣчи о трансцендентности сверхчувственнаго по отношенію къ Логосу [3]). Пропасть, отдѣляющая вещь въ себѣ отъ явленія, даже вовсе не затрогиваетъ вопроса о соотношеніи между логическимъ и предметнымъ: всеобъемлющее значеніе логическаго сохраняется и по ту сторону этой пропасти: даже предметность вещи въ себѣ есть нѣчто имманентное логическимъ формамъ въ коперниковско-кантовомъ смыслѣ. Кантъ защищалъ не алогизмъ, а агностицизмъ по отношенію къ вещамъ въ себѣ. Смыслъ его ученія заключается въ томъ, что вещь въ себѣ для насъ *непознаваема*, а не въ томъ, будто она не подчинена логическимъ формамъ. Она трансцендентна *нашему* познанію, а не всякому познанію, какъ носителю логическаго вообще: Кантъ „не хочетъ допустить смѣшенія доступныхъ намъ логическихъ формъ съ трансцендентной логичностью“ [4]).

Здѣсь уже мы имѣемъ нѣчто большее, чѣмъ простое допущеніе „возможности“ метафизики. Разъ Ласкъ настаиваетъ на томъ,

---

[1]) Ibid., 129.
[2]) Ibid., 126—127.
[3]) Ibid., 247.
[4]) Ibid., 247—249.

что логическимъ формамъ подчинено все дѣйствительное и все возможное *даже за предѣлами доступнаго человѣку знанія*, онъ тѣмъ самымъ, очевидно, вступаетъ въ область метафизики. Вся его теорія познанія явно утверждается *на метафизическомъ постулатѣ универсальности логическаго*. „Панархія“ логоса, утверждаемая Ласкомъ, во всякомъ случаѣ не менѣе метафизична, чѣмъ тотъ гегелевскій „панлогизмъ“, противъ котораго онъ возстаетъ. Въ предѣлахъ кантіанства это, разумѣется, чрезвычайно важный шагъ впередъ.

Мы видѣли, что уже ученія Когена и Риккерта насыщены метафизикою, при чемъ метафизическія начала навязываются имъ самымъ фактомъ ихъ борьбы противъ психологизма. Чѣмъ опредѣленнѣе утверждается „сверхпсихологическій“ характеръ „истины“ и „истинной мысли“, тѣмъ яснѣе раскрываются необходимыя *метафизическія* предположенія теоріи познанія. Однако, у Когена и у Риккерта эта метафизика еще не осознана: она вторгается въ ихъ произведенія вопреки ихъ сознанію и волѣ. Ласкъ выгодно отличается отъ нихъ тѣмъ, что онъ уже *сознательно* отказывается отъ принциніальной борьбы противъ метафизики какъ такой. Неосознаннымъ у него остается только метафизическій характеръ необходимыхъ предпосылокъ самой теоріи познанія. По пути отъ чистаго гносеологизма кантовской школы къ ясно осознанному *метафизическому* оправданію познанія ученіе Ласка, такимъ образомъ, представляетъ собою посредствующую, переходную ступень. Допуская возможность метафизики, онъ всетаки еще считаетъ возможнымъ обойтись безъ всякихъ метафизическихъ предположеній въ гносеологіи. Поэтому рѣшеніе основного гносеологическаго вопроса остается у него глубоко неудовлетворительнымъ. —

II. Противорѣчія Ласка въ ученіи о формѣ и матеріи.

Вопросъ этотъ есть именно вопросъ о *правѣ* познавательныхъ сужденій. Какое право я имѣю утверждать что-либо въ истинѣ? По какому праву я приписываю моимъ сужденіямъ *безусловную значимость*? Очевидно, что все это — вопросы о трансцендентномъ и безусловномъ, которые предполагаютъ *реальность Абсолютнаго*. Предположеніе трансцендентной истины, объемлющей все дѣйствительное и возможное *за предѣлами моего сознанія*, какъ основа-

ніе значимости всѣхъ моихъ сужденій,—по существу метафизично. Отсюда вытекаетъ слѣдующая альтернатива. — Или мое притязаніе—*судить объ истинѣ* не имѣетъ рѣшительно никакого оправданія, или же оно имѣетъ оправданіе метафизическое.

Поэтому всякая попытка — рѣшить теоретико-познавательный вопросъ помимо метафизики — сталкивается съ неразрѣшимыми затрудненіями. Въ этомъ отношеніи ученіе Ласка не составляетъ исключенія. —

Для него „значимое“ (geltendes) и категоріальное—одно и то же какъ предметность, такъ и значимость истины сообщается всему познаваемому категоріями; въ немъ „значимое“ есть форма и только форма [1]). Рядомъ съ этимъ, однако, Ласкъ признаетъ, что смыслъ логической формы—не въ ней самой: она не есть что-то въ себѣ самой утверждающееся, не есть міръ въ себѣ и для себя: форма всегда есть форма чего-нибудь другого,—значущее о чемъ-то другомъ, что не есть она сама. Нѣтъ самодовлѣющей значимости: поэтому значимость всегда есть форма чего-либо, чему значимость сообщается. Самостоятельнаго значенія форма какъ таковая имѣть не можетъ. Только въ примѣненіи къ какому-либо матеріалу она вообще можетъ что-либо значить. Категорія тожества непремѣнно предполагаетъ нѣчто тожественное. „Различіе“ опять-таки предполагаетъ нѣчто, что отличается отъ другого, „причинность“—тоже „нѣчто“, что отличается отъ причиняемаго или послѣдствія. „Царство истины“ или, что то же, „царство смысла“,— не есть ни только матерія (содержаніе), ни только форма, а сложное цѣлое составленное изъ матеріи и формы. Однако же все значеніе или значимость, которое принадлежитъ этому цѣлому и его составнымъ элементамъ, обусловливается исключительно формою; алогическій матеріалъ привлекается въ царство смысла лишь въ качествѣ *оформленнаго* категоріей.

Ученіе объ истинѣ, которое вытекаетъ отсюда, сводится къ слѣдующему. — Всякая истина какъ такая — сверхвременна, ибо истинное какъ такое значимо безотносительно къ времени. Но вмѣстѣ съ тѣмъ сверхвременна или безвременна въ истинѣ только ея форма, а не содержаніе; поэтому истинное не есть просто сверхвременное, а сверхвременное относительно нѣкотораго временнаго

[1]) Ibid., 31.

содержанія, котораго это сверхвременное касается. Когда мы утверждаемъ, что „красное отлично отъ зеленаго“ сверхвременень не измѣнчивый чувственный матеріалъ самъ по себѣ: ореолъ сверхвременной истины привносится здѣсь въ матеріалъ *логической формой*. Истина относительно голубого, краснаго или зеленаго не есть голубая, красная или зеленая истина; поэтому голубое, красное или зеленое сами по себѣ ничего не значатъ. Значимость сообщается этому алогическому матеріалу въ истинѣ сверхвременной формой: благодаря ей онъ какъ бы *окружается значимостью* [1]). Ласкъ настаиваетъ на томъ, что алогическій матеріалъ можетъ только подпадать подъ логическую форму, но никогда не превращается въ логическое; всегдашняя ошибка раціонализма по его мнѣнію заключается именно въ забвеніи этой истины.

Какъ мы уже знаемъ, по Ласку логическая форма не есть только форма истины: она есть вмѣстѣ съ тѣмъ и необходимое условіе всякой предметности: лишь черезъ логическую форму или категорію алогическій матеріалъ превращается въ предметъ. — Исходя изъ этого положенія, Ласкъ утверждаетъ, что истина о предметѣ не есть нѣчто отличное отъ самаго предмета. Раздвоеніе предмета и истины о немъ недопустимо потому, что и предметность и истинность сообщается алогическому матеріалу одними и тѣмѣ же категоріями, одними и тѣми же формами мысли.

Словомъ, то пониманіе „коперникова дѣянія“, которое проводится у Ласка, не допускаетъ возможности существованія какого-либо неоформленнаго мыслью предмета и, слѣдовательно, окончательно упраздняетъ дуализмъ формъ мысли и „вещей“. Вмѣсто того оно утверждаетъ противоположность категоріальной формы и категоріальнаго матеріала *внутри* самого царства истины или, что то же, внутри области предметовъ [2]).

Роковое логическое затрудненіе, о которое разбиваются всѣ эти разсужденія Ласка объ истинѣ, бросается въ глаза. —

Прежде всего вопросъ о *правомѣрности* примѣненія категорій къ алогическому матеріалу остается у него безо всякаго отвѣта, или, точнѣе говоря, получаетъ отвѣтъ противорѣчивый. Съ одной стороны логическая форма у него — единственный источникъ вся-

---

[1]) Ibid., 30—35.
[2]) Ibid., 40—41.

кой значимости; съ другой стороны *сама по себѣ, безотносительно*, категорія ничего не значитъ: она можетъ „значить“ что-либо лишь въ примѣненіи къ „алогическому матеріалу“. Спрашивается, какъ же можетъ категорія сообщить матеріалу ту значимость, которой она сама не имѣетъ? Вообще предлагаемое Ласкомъ рѣшеніе теоретико-познавательнаго вопроса заключаетъ въ себѣ величайшій курьезъ, напоминающій извѣстный вопросъ Козьмы Пруткова, — „что къ чему привѣшено, — хвостъ къ собакѣ или собака къ хвосту“. Съ одной стороны алогическій матеріалъ для него — безусловно незначущее: съ другой стороны категорія *сама по себѣ* не имѣетъ безотносительнаго значенія и можетъ получить его лишь въ связи съ матеріаломъ. А, наконецъ, съ третьей стороны, изъ сочетанія этихъ двухъ элементовъ, изъ которыхъ ни одинъ самъ по себѣ не имѣетъ безусловной значимости, получается знаніе, имѣющее всеобщее и *безусловное* значеніе.

Всякая попытка дать какой-либо отвѣтъ на теоретико-познавательный вопросъ, исходя изъ посылокъ Ласка, неизбѣжно приводитъ къ логическому абсурду: ибо въ концѣ концовъ это — попытка — соединить логически несоединимые элементы. Съ одной стороны, по Ласку,— алогическій матеріалъ всѣхъ нашихъ сужденій по самой природѣ своей безформенъ и незначущъ. Съ другой стороны всѣ наши познавательныя сужденія именно въ томъ и заключаются, что этому безформенному и незначущему мы приписываемъ форму и безусловную значимость. *По какому праву?* Мы говоримъ: красное *есть*, зеленое *есть*, синее *отлично* отъ желтаго. Но въ свойствахъ матеріала, о которомъ идетъ рѣчь, эти сужденія, по Ласку, совершенно не обоснованы: ибо какъ „бытіе“ такъ и „отличіе“ вовсе не суть свойства матеріала: само по себѣ красное и зеленое не *есть* и не *отличается* отъ другого: „бытіе“ и „отличіе“ — не болѣе, какъ категоріи, привносимыя извнѣ. По какому же праву мы ихъ привносимъ? *По какому праву* мы называемъ „сущимъ“ то, что на самомъ дѣлѣ не есть, и „отличнымъ“ то, что на самомъ дѣлѣ ни отъ чего не отличается?

Очевидно, что, пока мы остаемся на точкѣ зрѣнія Ласка, мы никакого отвѣта на эти вопросы получить не можемъ. Всякій, кто утверждаетъ *непроходимую* пропасть между алогическимъ матеріаломъ и логическою формой, а затѣмъ пытается черезъ нее перескочить, неизбѣжно обреченъ на усилія безплодныя и траги-

комическія. Именно такіе прыжки мы видимъ у Ласка; и посторонній наблюдатель слѣдитъ за ними не безъ нѣкотораго эстетическаго наслажденія, смѣшаннаго съ состраданіемъ. Таковы, напримѣръ, вышеприведенныя разсужденія о вѣчности истины. По Ласку, всякая истина, даже истина чиста фактическая, обладаетъ свойствомъ безвременности или вѣчности; и съ этимъ, разумѣется, нельзя не согласиться. Но, когда рядомъ съ этимъ Ласкъ утверждаетъ, что „вѣчность“ или „сверхвременность“ истины есть только ореолъ, которымъ категорія „окружаетъ“ „невѣчное“, „несверхвременное“ и „незначущее“, то—предыдущее утвержденіе объ истинѣ превращается въ ничто; мало того, сама „истина“ испаряется у него въ миражъ, оказывается въ самомъ существѣ своемъ иллюзіей нашей мысли.—

Вернемся къ приведенному примѣру: *красное отлично отъ зеленаго:* мы имѣемъ здѣсь въ самомъ дѣлѣ примѣръ сверхвременной или вѣчной истины, потому что дѣйствительность ея не зависитъ отъ времени: когда бы и гдѣ бы ни встрѣчались эти два цвѣта, *они отличны.* Что же получится изъ этой истины, если мы скажемъ вмѣстѣ съ Ласкомъ, что вѣчнаго въ ней — только „категорія отличія“? Не очевидно ли, что при этихъ условіяхъ наша „вѣчная истина“ испарится въ ничто? Вѣчно—не данное *специфическое* отличіе двухъ цвѣтовъ, а *отличіе вообще*: утвержденіе же вѣчности *даннаго* отличія есть просто обманчивый ореолъ вѣчнаго *вокругъ* временнаго: иначе говоря, это уже не истина, а иллюзія, *ложь.* Тогда примѣненіе „сверхвременной“ категоріи „отличія“ къ текущей, временной дѣйствительности просто на просто *неправомѣрно* и, слѣдовательно, должно быть отброшено.

Существованіе вѣчныхъ истинъ о временной, текущей дѣйствительности совершенно безспорно. Вѣчными, какъ уже было указано выше, представляются даже *чисто фактическія истины.* Вѣчно истиннымъ, напр., остается тотъ фактъ, что Ласкъ родился въ Германіи и что въ 1815 году нѣмецкія войска вступили въ Варшаву. Но для Ласка, какъ и для всего кантіанства, возможность этихъ вѣчныхъ истинъ о временномъ представляетъ неразрѣшимую задачу. Уже при изложеніи ученія Канта о схематизмѣ мы видѣли, насколько невозможно, оставаясь на почвѣ „Критики чистаго разума“ преодолѣть роковое раздвоеніе между категоріями

разсудка и многообразіемъ даннаго матеріала, къ которому эти категоріи примѣняются. У Ласка эта пропасть еще болѣе углубляется, а потому основная нелѣпость кантіанства становится еще болѣе наглядною. Вѣчныя истины оказываются у него сужденіями о завѣдомо незначущемъ, о томъ, что ни въ какомъ отношеніи не причастно ни къ сверхвременному, ни къ значущему.

Прибавимъ къ этому, что у Ласка выходитъ наружу еще слѣдующее замѣчательное противорѣчіе кантовской точки зрѣнія. Съ одной стороны онъ еще настойчивѣе, чѣмъ Кантъ, утверждаетъ, что категоріи суть форма и условіе *всякаго* знанія, что помимо категорій мы ничего не знаемъ и знать не можемъ. Съ другой стороны онъ *знаетъ* о существованіи *акатегоріальнаго, безформеннаго* матеріала всякаго знанія, т.-е. стало-быть знаетъ о немъ помимо категорій. Самая гносеологія Ласка, такимъ образомъ, представляетъ собою сплошное нарушеніе тѣхъ самыхъ условій знанія, которыя онъ, вслѣдъ за Кантомъ, считаетъ необходимыми. Разъ категорія есть форма *всякаго* знанія, мы ни о чемъ акатегоріальномъ знать не можемъ: „акатегоріальный матеріалъ“ нашего знанія, еслибы даже таковой существовалъ, — былъ бы намъ совершенно неизвѣстенъ, болѣе того,—былъ бы совершенно недоступенъ нашему знанію.

Словомъ сказать, понятіе „акатегоріальнаго матеріала“ у Ласка незаконно по тѣмъ же основаніямъ, какъ и понятіе „вещи въ себѣ“ у Канта. Въ обоихъ случаяхъ мы имѣемъ совершенно одно и то же противорѣчіе: и Кантъ и Ласкъ, отрицая въ принципѣ возможность акатегоріальнаго знанія, непослѣдовательно допускаютъ его, однако, *въ примѣненіи къ частному случаю*: одинъ—въ примѣненіи къ „вещи въ себѣ“, другой — въ примѣненіи къ „алогическому матеріалу“. У Ласка эта непослѣдовательность подчеркивается еще однимъ штрихомъ. По его ученію „категорія“ представляетъ собою необходимое условіе всякой предметности, такъ что помимо ея не можетъ быть рѣчи ни о какомъ предметѣ знанія. И, однако, рядомъ съ этимъ, у него акатегоріальное вводится именно какъ предметъ знанія въ гносеологію.

Есть только одинъ возможный способъ разрѣшить всѣ эти противорѣчія и трудности: для этого нужно въ самомъ дѣлѣ пройти до конца тотъ путь, на который вступилъ Ласкъ, — дать „коперникову открытію“ Канта его необходимое логическое завершеніе.—

Понятіе „акатегоріальнаго“, „алогическаго“ или „логически безформеннаго“ должно быть *окончательно* отброшено. Мы должны признать, что во всемъ мірѣ сущаго, должнаго, возможнаго и мыслимаго нѣтъ такого „нѣчто“, которое не имѣло бы своей категоріи или *своего a priori*. *Иначе говоря, мы должны довести до конца принципъ универсальности логической формы*, мы должны признать то *логическое всеединство*, которое представляетъ собою мысленный аспектъ всеединства реальнаго. Мыслить — значитъ *относить къ всеединству*. Если есть какое-либо „нѣчто“, которое не объемлется категоріей, это значитъ, что есть „нѣчто внѣ всеединства“ или, говоря иначе, что самаго всеединства нѣтъ. Но въ такомъ случаѣ превращается въ ничто самое наше мышленіе; всякое познаніе отпадаетъ какъ пустая претензія, ибо всеединство есть необходимое предположеніе *всякой мысли* и тѣмъ болѣе—*всякаго познанія*.

Нѣтъ ничего алогическаго и акатегоріальнаго! Это значитъ, что „категорія“ есть нѣчто большее, чѣмъ „наше понятіе“, или наше субъективное, человѣческое условіе знанія. Конечно, есть такъ называемыя „рефлексивныя понятія“, которыя представляютъ собою лишь вспомогательные способы нашего человѣческаго пониманія и сужденія. Не о нихъ я говорю, и не ихъ слѣдуетъ разумѣть подъ названіемъ „категоріи“. Категорія есть такое понятіе, которое обладаетъ *необходимостью логическою*, а не психологическою только *для насъ* людей. Категоріальное есть необходимое для мысли вообще, *для мысли какъ такой, а не для мысли несовершенной*. Иными словами, категорія—или ничто или необходимое отношеніе чего-либо къ мысли абсолютной; именно въ качествѣ объективно необходимыхъ категоріи навязываются и *нашему* уму.—

Только въ качествѣ опредѣленія абсолютной мысли категорія можетъ притязать на всеобщее, безусловное значеніе; только въ этомъ качествѣ она можетъ быть опредѣляющимъ (конститутивнымъ) элементомъ познанія. Всѣ неразрѣшимыя трудности кантіанскаго ученія о категоріяхъ проистекаютъ единственно изъ непониманія этой истины. Если категорія—*только наше понятіе*, то она не можетъ быть орудіемъ объективнаго знанія; и употребленіе ея въ познавательныхъ сужденіяхъ рѣшительно ничѣмъ не можетъ быть оправдано.

Въ самомъ дѣлѣ, какое право я имѣю произносить причинныя сужденія о становящемся мірѣ, если въ объективно совершающемся нѣтъ ни причины ни слѣдствія? Какъ я могу говорить о совершающемся, становящемся, если въ объективномъ матеріалѣ, о которомъ я сужу, нѣтъ не совершенія, ни становленія? Какъ я могу говорить объ „объективномъ тожествѣ“ вещей, если понятіе тожества — *только субъективно*? У Канта, какъ мы помнимъ, отвѣтомъ на всѣ эти трудности было утвержденіе „субъективности явленія“: именно въ этомъ онъ видѣлъ основаніе нашего права примѣнять къ „явленіямъ“ субъективныя категоріи. Но это, какъ мы уже видѣли,—не разрѣшеніе вопроса, потому что настоящимъ предметомъ нашего научнаго познанія служитъ вовсе не „субъективное явленіе“ въ антропологическомъ значеніи этого слова, а явленіе безотносительное или абсолютное, которое человѣкомъ не воспринимается и даже воспринято быть не можетъ, а можетъ быть только возстановлено усиліями нашей мысли. Къ тому, что сказано по этому предмету въ главѣ IV, мнѣ здѣсь нечего прибавить. Остается только еще разъ подчеркнуть, что, вмѣстѣ съ субъективно-антропологическимъ пониманіемъ явленія, падаетъ и субъективно-антропологическое оправданіе примѣненія категорій въ познаніи. —

Всякое познаніе есть утвержденіе какого-либо положенія какъ безотносительно значущаго, *сверхантропологическаго*. Поэтому только доведенный до конца разрывъ съ антропологизмомъ можетъ насъ привести къ методологически правильному обоснованію ученія о познаніи. Пока категоріи остаются для насъ только понятіями *человѣческаго* разсудка, которыя извнѣ накладываются человѣкомъ на матеріалъ, до человѣческаго сознанія *акатегоріальный*, т.-е. категоріямъ непричастный,—до тѣхъ поръ тщетны всѣ попытки оправдать познаніе. Если матеріалъ нашихъ сужденій не связанъ категоріями *безусловно* т.-е. *до насъ* и *независимо отъ насъ* — людей, то всѣ наши попытки наложить на него „наши“ категоріи, иначе говоря, всѣ наши о немъ сужденія представляютъ собою акты абсолютнаго произвола. Одно изъ двухъ: или между солнцемъ и тепломъ существуетъ причинная связь въ *абсолютномъ*, или же мое сужденіе „солнце есть причина тепла“ представляетъ собою чистѣйшій вздоръ: предположеніе, будто причинная связь между солнцемъ и тепломъ до человѣческаго познанія

не существовала и впервые внесена въ акатегоріальный матеріалъ нашимъ сужденіемъ, превращаетъ данное наше познаніе о солнцѣ, какъ и всякое наше познаніе — въ ничто!

Познаніе наше покоится на томъ предположеніи, что все вообще познаваемое *до всякаго* нашего познаванія и сужденія связано категоріями, подчинено логической формѣ; и наше сужденіе только вскрываетъ эту связь, существующую и дѣйствительную *безусловно*, независимо отъ насъ.

Иначе говоря, всякое наше познаваніе предполагаетъ какъ необходимое свое условіе и предпосылку *нѣкоторый абсолютный синтезъ*, въ которомъ все познаваемое *заранѣе* связано логической формой или категоріей. Это и значитъ, что *алогическаго, безформеннаго, акатегоріальнаго* матеріала нѣтъ вовсе. То, что кажется намъ алогическимъ и безформеннымъ, — на самомъ дѣлѣ отъ вѣка оформлено, ибо всякое „нѣчто“ непремѣнно предполагаетъ всеединство какъ свое апріорное условіе и, слѣдовательно, *подзаконно всеединству*.

Это значитъ, что въ мірѣ дѣйствительнаго, возможнаго и мыслимаго нѣтъ и не можетъ быть ничего „незначущаго“. „Значимость“ не привносится впервые *нами людьми* въ познаваемый нами матеріалъ. Она *есть безусловно*; и всякое „нѣчто“, какъ бы ничтожнымъ и незначительнымъ оно намъ ни казалось, имѣетъ свою *значимость въ безусловномъ*.

Всеединое есть,— такова предпосылка всякаго познанія и всякой мысли; но, разъ оно есть, не можетъ быть ничего ему неподзаконнаго, ничего такого, что не носило бы на себѣ *форму всеединства*,—форму безусловной значимости. Нѣтъ того мимолетнаго ощущенія, пустой мысли, преходящаго впечатлѣнія, которое бы не обладало этой формальной значимостью, этимъ логически необходимымъ мѣстомъ во Всеединомъ.

И здѣсь еще разъ вскрывается необходимость того именно аспекта Всеединаго, который составляетъ необходимое предположеніе всякаго познанія. Всякое наше человѣческое познаваніе предполагаетъ, что во Всеединомъ всякое возможное содержаніе нашего сознанія a priori, заранѣе связано необходимыми формами мысли. Иначе говоря, познавать—значитъ предполагать абсолютное сознаніе и абсолютную мысль во Всеединомъ.

Такимъ пониманіемъ основной предпосылки знанія преодолѣ-

ваются противорѣчія и трудности гносеологіи Канта и кантіанства. Ибо имъ разъ навсегда упраздняется кантовъ дуализмъ формы и матеріи. Форма и матерія перестаютъ быть двумя оторванными другъ отъ друга началами. Они могутъ отдѣляться другъ отъ друга въ нашемъ искусственномъ отвлеченіи, поскольку мы—люди разсматриваемъ форму отдѣльно отъ матеріала, который ею оформливается и связывается.

Но въ абсолютномъ синтезѣ всеединаго сознанія содержаніе и логическая форма связаны между собою безусловно, необходимо и неразрывно. —

Здѣсь мы можемъ закончить обзоръ кантіанскихъ попытокъ— преодолѣть антропологизмъ „Критики чистаго разума“ на почвѣ антиметафизической гносеологіи. Изслѣдованія Гуссерля, какъ бы они ни были интересны сами по себѣ, могутъ быть здѣсь оставлены въ сторонѣ какъ потому, что Гуссерль не принадлежитъ, да и не причисляетъ себя къ числу кантіанцевъ, такъ и потому, что построяемая имъ „феноменологія“ въ его собственныхъ глазахъ— не гносеологія, а скорѣе—необходимая для послѣдней подготовительная дисциплина. —

Въ результатѣ вышеизложеннаго оказалась несостоятельною послѣдняя позиція кантіанства. Когенъ и Риккертъ, какъ мы видѣли, еще отрицаютъ всякую метафизику какъ такую. Ласкъ уже допускаетъ возможность метафизики, но хочетъ оградить отъ нея теорію познанія, освободить гносеологію отъ всякой метафизической примѣси. И въ результатѣ обнаруживается, что только въ метафизическомъ предположеніи Всеединаго мы получаемъ отвѣтъ на основной вопросъ всякой гносеологіи—вопросъ о правомѣрности категоріальнаго знанія.

Заключеніе.

I. Итоги предыдущаго.

Основной результатъ настоящаго изслѣдованія можетъ быть выраженъ замѣчательными словами В. С. Соловьева. —

„Слѣдуетъ провести далѣе и тѣмъ самымъ смирить горделивую аналогію, которую Кантъ проводилъ между Коперникомъ и собою: онъ, Кантъ, какъ нѣкій *Коперникъ философіи*, показалъ, что *земля* эмпирической реальности, какъ зависимая планета, вращается около идеальнаго *солнца* — познающаго ума. Однако астрономія не остановилась на Коперникѣ, и теперь мы знаемъ, что центральность солнца есть лишь относительная, и что наше свѣтило имѣетъ свой настоящій центръ гдѣ-то въ безконечномъ пространствѣ. Также и кантовское солнце—познающій субъектъ—должно быть лишено неподобающаго ему значенія. Наше *я*, хотя бы трансцендентально раздвинутое, не можетъ быть средоточіемъ и положительною исходною точкой истиннаго познанія, при чемъ философія имѣетъ передъ астрономіей то преимущество, что центръ истины, находящійся не въ „дурной“, а въ хорошей безконечности, можетъ быть всегда и вездѣ достигнутъ — извнутри“ [1]).

Изложенныя здѣсь мысли находятся въ прямой преемственной связи съ „Теоретической философіей“ Соловьева и стремятся къ точному выполненію программы, высказанной въ только что приведенныхъ его словахъ. — Для меня, какъ и для Соловьева, первая задача въ борьбѣ съ Кантомъ заключается въ томъ, чтобы лишить познающаго субъекта неподобающаго ему значенія центральнаго свѣтила въ познаніи. Возвеличеніе человѣческаго субъекта и есть то, что я назвалъ ложнымъ *антропологизмомъ* кантовой теоріи познанія.

[1]) Теоретическая философія, т. VIII 212 (I-е изд.).

Трудность задачи увеличивается тѣмъ, что „возвеличеніе“ о которомъ идетъ рѣчь, въ „Критикѣ чистаго разума“ прикрыто благовидной личиной смиренія.—Съ перваго взгляда можетъ показаться, словно весь пафосъ „Критики чистаго разума“ заключается въ отказѣ отъ познанія Безусловнаго и въ отреченіи отъ горделивыхъ притязаній метафизики. На самомъ дѣлѣ, однако, для Канта центръ тяжести—вовсе не въ этомъ самоограниченіи человѣческой мысли, *а въ объявленіи безусловной независимости познающаго субъекта* въ отведенной его познанію сферѣ. Въ этой сферѣ субъектъ не зависитъ ни отъ какого другого высшаго начала: онъ *себѣ довлѣетъ*; онъ—самостоятельный источникъ своихъ апріорныхъ представленій и понятій, своихъ познавательныхъ принциповъ. Иными словами, въ познаніи онъ *автономенъ*. Неудивительно, что это провозглашеніе неограниченной автономіи познающаго человѣческаго субъекта у Канта и у кантіанцевъ переходитъ въ безотчетное перенесеніе предикатовъ мысли безусловной на „автономную“ мысль человѣческую. Уже у Канта разсудокъ утверждается какъ *законодатель природы*. А въ метафизикѣ, вышедшей изъ Канта, этотъ человѣческій, *антропологическій* элементъ гипостазируется въ реальное Абсолютное. Трансцендентальная апперцепція“ Канта превращается въ „Я“ Фихте. Потомъ въ „абсолютной мысли“ Гегеля мы также узнаемъ отвлеченность мысли человѣческой, черезчуръ человѣческой: міровая эволюція развертывается изъ нея наподобіе цѣпи силлогизмовъ.

Въ этой послѣкантовской метафизикѣ вскрывается внутреннее противорѣчіе самого Канта и кантіанства; въ немъ видимость отреченія отъ Безусловнаго на самомъ дѣлѣ только прикрываетъ замѣну одного Безусловнаго другимъ.

Въ настоящемъ изслѣдованіи я пытался обнаружить внутреннюю несостоятельность такой теоретико-познавательной точки зрѣнія. Я стремился показать, что „кантово солнце — познающій субъектъ“ не есть самодовлѣющій и независимый источникъ познанія, что даже въ низшей области раціональнаго познанія онъ заимствуетъ свой свѣтъ отъ высшаго *надъ* нимъ, центральнаго свѣтила: отъ высшихъ и до низшихъ ступеней познанія все озарено свѣтомъ Всеединаго или Безусловнаго сознанія; безъ этого *объективнаго* свѣта и условія никакое *наше субъективное* познаніе не было бы возможно. Ибо всякое познавательное сужденіе

есть утвержденіе какого-либо содержанія сознанія въ Безусловномъ и, слѣдовательно, *свидѣтельство о безусловномъ сознаніи*.

Эта зависимость человѣческаго „познающаго субъекта“ отъ Безусловнаго была обнаружена путемъ *имманентной критики* теоріи познанія Канта и тѣхъ современныхъ кантіанцевъ, которые послѣдовательно, до конца отрицаютъ участіе метафизическихъ предположеній въ теоріи познанія. Мы видѣли, что и ихъ построенія не въ состояніи освободиться отъ основного предположенія всякаго познанія—отъ предположенія Безусловнаго и Всеединаго. Мы убѣдились въ томъ, что это предположеніе есть a priori всякаго знанія, логическое prius всѣхъ нашихъ апріорныхъ понятій. Для кантіанцевъ—категоріи чистой мысли суть послѣднее, ничѣмъ другимъ не обусловленное условіе всякаго знанія: для Канта чистыя представленія и чистыя понятія, а для нѣкоторыхъ современныхъ его послѣдователей — одни чистыя понятія представляютъ собою послѣдній и окончательный отвѣтъ на вопросъ „какъ возможно познаніе“. Разъ эти понятія найдены, дальше спрашивать нельзя.

Настоящее изслѣдованіе не отбросило ни чистыхъ представленій, ни чистыхъ понятій; оно не только не отвергло „трансцендентальнаго метода“, но признало его необходимость и впервые довело его до конца. Въ результатѣ оказалось, что *надъ* самыми чистыми представленіями и категоріями есть одно общее апріорное условіе ихъ возможности — интуиція Всеединаго или Безусловнаго; она составляетъ общее предположеніе всѣхъ нашихъ представленій и понятій; въ частности, *чистыя* понятія или категоріи представляютъ собою не больше и не меньше какъ объективно-необходимые способы отнесенія мыслимаго содержанія къ Всеединому или Безусловному.

Такимъ образомъ „коперниковъ путь“ Канта долженъ привести къ открытію *транссубъективнаго* источника свѣта, чрезъ который и посредствомъ котораго человѣкъ знаетъ все, что онъ знаетъ. Оказывается, что наше человѣческое познаніе есть въ нѣкоторомъ родѣ какъ бы *солярный процессъ*—процессъ пріобщенія человѣческаго сознанія къ солнечной энергіи Всеединаго и Безусловнаго. Всеединое предполагается нашей познающей мыслью такъ же необходимо, какъ солнце предполагается жизнью растенія. Поэтому гносеологическое ученіе, которое хочетъ понять нашу

познающую мысль исключительно *изъ нея самой*, въ ней самой и ни въ чемъ другомъ обосновать возможность познанія, совершаетъ ту самую ошибку, въ какую впалъ бы ботаникъ, еслибы онъ захотѣлъ объяснить возможность растительнаго процесса *безъ солнца*—одними силами и способностями самого растенія. Оттого и отрицаніе Безусловнаго, равно какъ и попытки удалить его въ область непознаваемаго и построить ученіе о познаніи безъ него,—неизбѣжно противорѣчивы. Движеніе мысли къ Безусловному такъ же естественно и неотвратимо какъ поворотъ цвѣтка къ солнцу.—Когда Безусловное скрыто отъ человѣка, — его мысль всетаки неизбѣжно къ нему тянется, тѣми или другими, нерѣдко кривыми и незаконными путями.

Углубляясь далѣе въ анализъ той интуиціи Безусловнаго или Всеединаго, которая составляетъ необходимое условіе нашего познанія, мы убѣдились, что всякій нашъ познавательный актъ какъ такой предполагаетъ *всеединое или безусловное сознаніе*.

Въ самомъ дѣлѣ, всякое наше познавательное сужденіе выражается въ томъ, что *нѣкоторое* содержаніе сознанія мы относимъ къ Безусловному и утверждаемъ въ немъ какъ *истину*. Самое предположеніе истины, которое дѣлается неизбѣжно каждымъ познающимъ субъектомъ, есть не что иное, какъ предположеніе *безусловнаго сознанія*.

Было бы неправильно опредѣлять истину какъ Сущее или отождествлять ее съ бытіемъ. Въ самомъ дѣлѣ, есть истина о давно прошедшемъ, *прежде бывшемъ*, нынѣ же не существующемъ. Есть истина и о никогда не бывшемъ, но будущемъ. Есть истины о цѣнностяхъ, напр., „трусость постыдна“ или „должно любить ближняго“. Всѣ истины въ этомъ родѣ, очевидно, не суть бытіе. Но и этого мало! Истины о *бытіи* (напр. Иванъ — уменъ или Петръ—виноватъ)—также не суть бытіе, а только мысль о бытіи или сознаніе о бытіи. Истина о какомъ-либо бытіи никогда и ни въ какомъ случаѣ не совпадаетъ съ самимъ бытіемъ: ибо она есть истина не только о томъ, что оно есть, но и о томъ, что оно не есть, и о томъ, чего оно стоитъ (о его цѣнности). Истина о чемъ бы то ни было, есть всегда то или другое *содержаніе сознанія*, которое носитъ на себѣ печать *безусловности и необходимости*. Истина есть то содержаніе сознанія, которое *не можетъ быть иначе*: если истинно, что дважды два четыре, то не можетъ быть

истиною „дважды два пять". Выраженіе „не можетъ быть иначе" здѣсь обозначаетъ, разумѣется, необходимость *сверхпсихологическую*: ибо психологически „дважды два" можетъ быть и пятью и чѣмъ угодно. Въ истинѣ мы имѣемъ содержаніе сознанія антропологически необусловленное, не зависящее вообще ни отъ какихъ конкретныхъ особенностей или состояній чьей-либо психики. Если бы даже это никѣмъ изъ людей или человѣкоподобныхъ существъ не сознавалось, еслибы даже такихъ существъ на свѣтѣ вовсе не было, всетаки остается вѣрнымъ, что дважды два — четыре а не пять. Иначе говоря, въ этой истинѣ мы имѣемъ сознаніе сверхпсихологическое или безусловное. Да и всякая истина какъ такая есть *безусловное сознаніе о чемъ-либо*.

Это безусловное сознаніе не должно быть понимаемо какъ только „возможное переживаніе" познающаго субъекта, — ибо въ такомъ случаѣ истина всетаки была бы обусловлена психикою какого-либо человѣческаго или человѣкообразнаго существа, могущаго ее переживать. Истина не только возможна,—она *есть безусловно*. Она предполагается нами не какъ что-то, что только *можетъ быть* сознано, а какъ опредѣленіе самого Безусловнаго, какъ такой *акта*, который обусловливаетъ дѣйствительность самой дѣйствительности; она не можетъ быть чѣмъ-либо обусловлена, потому что она сама служитъ условіемъ или первоначаломъ всего, что есть и можетъ быть. *Все что есть, есть въ истинѣ*.

Въ нашемъ познаваніи истина предполагается какъ безусловное сознаніе о познаваемомъ. Если нѣтъ такого сознанія, то безнадежна наша попытка отыскать истину среди содержаній сознанія; въ такомъ случаѣ всякій споръ долженъ прекратиться, всякое исканіе должно остановиться; тогда должно испариться въ ничто не только познаніе, но и самая мысль: ибо всякая мысль есть отнесеніе чего-либо сознаваемаго къ чему-то безусловному въ сознаніи. Самая попытка выразить безусловное въ сознаніи (а познаніе есть по самому существу своему такая попытка) предполагаетъ, что *есть безусловное сознаніе*.

Въ нашемъ познаніи оно предполагается какъ сознаніе всеединое. — Есть истина обо всемъ — о сущемъ и несущемъ, о возможномъ и дѣйствительномъ. Нѣтъ того ничтожнаго событія, впечатлѣнія, мысли или фантазіи, которыя не находили бы своего опредѣленія въ истинѣ. Есть истина о самомъ заблужденіи и обо

лжи. Истина *все объемлетъ*; и вотъ почему познавать ее — всегда значитъ примѣнять форму всеединства къ познаваемому. Отъ сознанія неистиннаго истина отличается какъ сознаніе *всеединое*. Найти всеединое сознаніе и значитъ — найти истину.

II. Точка зрѣнія всеединаго сознанія и антропологизмъ.

Точно выразить точку зрѣнія всеединаго сознанія — значитъ вмѣстѣ съ тѣмъ отвѣтить на тѣ упреки въ „психологизмѣ“ или въ „антропологизмѣ“, которые могутъ быть сдѣланы предшествовавшему изложенію. — Мы говоримъ о безусловномъ сознаніи! Не значитъ ли это — переносить нашу человѣческую или человѣкообразную психологію въ Абсолютное?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ заключается въ самомъ понятіи Безусловнаго и Всеединаго. Въ качествѣ Всеединаго оно не должно исключать изъ себя сознанія какъ такого. Сознаніе *должно* имѣть въ немъ свое средоточіе и утвержденіе, иначе Всеединое не было бы Всеединымъ. Абсолютное *внѣсознательное*, исключающее изъ себя сознаніе, было бы тѣмъ самымъ ограниченнымъ. Абсолютное по отношенію къ которому сознаніе человѣка было бы безусловно внѣшней, потусторонней и непроницаемой сферой, по тому самому не было бы Абсолютнымъ. *Исключеніе сознанія* изъ Абсолютнаго было бы равнозначительно уничтоженію послѣдняго, ибо тѣмъ самымъ сознаніе превращалось бы во второе Абсолютное, не связанное съ первымъ, въ немъ не обоснованное и имъ не обусловленное. Мы имѣли бы въ этомъ случаѣ *два* Абсолютныхъ; иначе говоря, мы на самомъ дѣлѣ не имѣли бы ни одного.

Стало-быть, утвержденіе сознанія въ Абсолютномъ не только не заключаетъ въ себѣ чего-либо недопустимаго, но представляется безусловно необходимымъ. Упрекъ въ антропологизмѣ былъ бы справедливъ лишь въ томъ случаѣ, еслибы самому абсолютному сознанію мы приписывали какія-либо свойства ограниченнаго человѣкообразнаго сознанія, или, еслибы наоборотъ, мы приписали сознанію человѣческому полноту или самостоятельность безусловнаго первоначала. Между тѣмъ, въ предшествующемъ изложеніи были указаны именно такія черты отличія, которыя устанавливаютъ непроходимую грань.

Отличія эти опредѣляются прежде всего рядомъ отрицатель-

ныхъ признаковъ, которые исключаютъ изъ Безусловнаго всякую неполноту, несовершенство, ограниченность. Отъ сознанія безусловнаго или всеединаго наше человѣческое сознаніе отличается прежде всего какъ *обусловленное*, т.-е. *не* имѣющее въ себѣ *всецѣлаго* начала самого себя. Говоря словами Соловьева, „условія его дѣйствительности не могутъ быть выведены изъ него одного“ [1]). Какъ мы уже видѣли, это обусловливается тѣмъ, что оно *предполагаетъ другое*, безусловное сознаніе, какъ свое начало. Далѣе наше сознаніе само по себѣ *не есть всеединое*, или говоря точнѣе, оно *можетъ быть всеединымъ лишь по пріобщенію*. Оно всеединo, лишь *поскольку* оно истинно; оно—*не всеединo*, поскольку оно не вмѣщаетъ въ себѣ истины или отклоняется отъ нея.

Отсюда вытекаютъ и всѣ прочія отличія. Наше *не*полное, *не*совершенное, *не*всеединое, но потому самому стремлящееся къ полнотѣ и всеединству сознаніе есть по самому существу своему *психологическій процессъ* во времени, т.-е. непрерывный переходъ отъ одного состоянія къ другому. Напротивъ, сознаніе безусловное есть по самому существу своему сверхвременное: оно не „становится“, не измѣняется во времени, и переходъ изъ одного состоянія въ другое для него безусловно исключенъ. Въ этомъ и заключается наиболѣе рѣзкое и очевидное отличіе безусловнаго сознанія отъ всего психологическаго.

Въ предыдущемъ изложеніи мы уже отмѣтили *форму вѣчности*, присущую всякой истинѣ какъ такой, каково бы ни было ея содержаніе. Вѣчной представляется не только истина о вѣчномъ, но и истина о любомъ событіи во времени, какъ бы мимолетно и скоропреходяще оно ни было. Тотъ фактъ, что Брутъ убилъ Цезаря, или что сейчасъ я вижу заходящее солнце, — остается навѣки общезначимымъ, хотя бы исчезло съ лица земли человѣчество или погасло солнце. Вѣчность истины о временномъ есть самое парадоксальное, что только есть въ познаніи. Между тѣмъ на той точкѣ зрѣнія, на которой мы стоимъ, и этотъ парадоксъ получаетъ объясненіе.

Парадоксальнымъ, болѣе того, противорѣчивымъ кажется самое понятіе сверхвременнаго, *вѣчнаго* сознанія о временномъ. Тутъ мы имѣемъ несомнѣнную *антиномію* въ понятіи абсолютнаго созна-

---

[1]) Теоретич. философія. 197.

нія. *Тезисъ* ея заключается въ томъ, что абсолютное сознаніе должно охватывать до мельчайшихъ подробностей все текущее во времени; ибо, еслибы отъ него сокрылась хотя бы самая *ничтожная перемѣна*, оно по тому самому было бы ограниченнымъ, т.-е. *не*—всеединымъ *не*—абсолютнымъ. Напротивъ, *антитезисъ* той же антиноміи гласитъ, что абсолютное сознаніе о временномъ невозможно, потому что сознаніе или воспріятіе измѣненій во времени какъ будто предполагаетъ смѣну состояній въ самомъ абсолютномъ сознаніи. Разъ въ немъ никакой смѣны состояній не происходитъ, оно не можетъ и сознавать смѣны состояній.

Однако, при большемъ углубленіи въ понятіе или, говоря точнѣе, въ интуицію абсолютнаго сознанія, мы найдемъ рѣшеніе этой антиноміи: ибо прежде всего мы увидимъ, что ея *антитезисъ* исходитъ изъ ошибочнаго предположенія. Утвержденіе, будто воспріятіе или сознаніе временной дѣйствительности предполагаетъ смѣну состояній сознанія, грѣшитъ безотчетнымъ антропологизмомъ: оно вѣрно лишь относительно такого сознанія какъ *наше*, человѣческое, которое можетъ воспринимать время и временное лишь послѣдовательно *переходя* отъ момента къ моменту. Но такой переходъ вовсе не представляется логически необходимымъ. Можно не только мыслить безъ противорѣчія, можно себѣ представить такое сознаніе (а сознаніе абсолютное только такимъ и можетъ быть), которое отъ вѣка, или что то же,—*въ единый мигъ* охватываетъ взглядомъ весь безконечный временный рядъ, болѣе того, безконечное множество безконечныхъ временныхъ рядовъ. — Оно разомъ видитъ всѣ тѣ моменты времени, которые *нами* воспринимаются лишь въ послѣдовательности *нашихъ* переживаній. И такимъ образомъ оно пропускаетъ черезъ себя безконечную смѣну, но само не подвергается никакому измѣненію: ибо отъ вѣка и до вѣка вся эта смѣна всегда передъ нимъ. Оно видитъ отъ начала до конца до малѣйшихъ подробностей всю эту нескончаемую лѣтопись мірозданія. И, какія бы бури ни совершались въ мірѣ, оно пребываетъ въ своемъ вѣчномъ покоѣ и не вовлекается въ движеніе: ибо этотъ бурный потокъ и это вихревое движеніе нашего настоящаго, прошедшаго и будущаго—у него *вѣчно* передъ глазами. Оно не можетъ увидѣть вновь что-либо такое, чего оно не видало отъ вѣка.

Возможность представить себѣ такое сознаніе облегчается для

насъ тѣмъ, что и въ нашемъ собственномъ сознаніи мы можемъ найти его ослабленный, поблѣднѣвшій образъ и подобіе. Въ самомъ дѣлѣ, и въ нашемъ сознаніи *не все* протекаетъ, *не все* уносится гераклитовымъ токомъ; иначе въ нашемъ воспріятіи не было бы ничего кромѣ исчезающаго настоящаго мига; и мы были бы не въ силахъ связать этотъ мигъ съ прошедшимъ и будущимъ, т.-е., говоря иначе, не могли бы сознать ни себя ни окружающаго. Чтобы *сознать* проносящійся передъ нами временный потокъ, мы должны *удерживать въ памяти* прошедшее и *превосхищать* будущее: иначе говоря, мы должны подняться на сверхвременную высоту и пропускать мимо себя и *подъ собой* гераклитовъ токъ; и въ этомъ заключается непремѣнное условіе самаго нашего сознанія. Говоря словами Соловьева, „логическое мышленіе какъ такое обусловлено тѣмъ относительнымъ упраздненіемъ времени, которое называется памятью. Говоря образно, то, что помнится или вспоминается, тѣмъ самымъ *отнято* у времени, и только этими отнятыми жертвами времени питается логическая мысль“ [1]). И не только логическая мысль,—самое самосознаніе наше принадлежитъ къ числу отвоеваннаго у времени: ибо, еслибы я воспринималъ только текущій мигъ и *не помнилъ себя* въ прошедшемъ, самое мое самосознаніе было бы невозможно, самое мое *я* было бы ничѣмъ.

Всякое сознаніе для насъ возможно лишь черезъ подъемъ надъ временемъ; вотъ почему мы въ самихъ себѣ можемъ найти образъ того всеединаго сознанія и той созерцаемой имъ отъ вѣка лѣтописи міросозданія, которая была написана до начала исторіи вселенной и переживетъ ея конецъ. Ослабленнымъ образомъ этой *вѣчной* памяти Всеединаго можетъ послужить, какъ сказано, хотя бы наша собственная память.—Я помню наизусть „Полтаву“ Пушкина и девятую симфонію Бетховена. Это значитъ, что я въ любой моментъ могу воспроизвести въ моей мысли сложный временный рядъ событій, поэтическихъ образовъ или звуковъ. Но это значитъ также, что, протекая передо мной, этотъ временный рядъ не исчезаетъ для меня, но *сохраняется* въ моемъ сознаніи: онъ всегда цѣликомъ присутствуетъ въ моемъ умѣ, и вотъ почему я могу въ любой моментъ его развернуть: я могу это сдѣлать только

[1]) Теоретич. философія, 198.

потому, что на данный временный рядъ я смотрю съ сверхвременной высоты. Какъ бы быстро онъ ни протекалъ, мое сознаніе о немъ не протекаетъ.

Удалите изъ этого образа все то, что свидѣтельствуетъ о неполнотѣ, немощи и несовершенствѣ нашего сознанія, которое сохраняетъ проходящіе передъ нимъ временные ряды въ видѣ ослабленныхъ и разжиженныхъ воспоминаній. Представьте себѣ такое сознаніе, которое вѣчно созерцаетъ не ослабленный образъ прошедшаго, а *само прошедшее какъ оно есть*, во всей его безпредѣльной яркости; представьте себѣ, что это сознаніе совершенно такъ же, съ той же безусловной яркостью и силой видитъ будущее — т.-е. не образъ будущаго, *а самое будущее какъ оно есть, до мелочей, до дна*; и вы получите образъ абсолютнаго или всеединаго сознанія — не всеединаго сознанія во всей полнотѣ его эзотерическаго содержанія, а *всеединаго сознанія о временномъ*. Тѣмъ самымъ для васъ разрѣшится и антиномія сверхвременнаго, вѣчнаго сознанія о временномъ, — того сознанія, которое созерцаетъ Гераклитовъ токъ, но не погружается въ него, видитъ непрестанную смѣну, но само не подвергается ей.

Этотъ образъ всеединаго сознанія и есть отвѣтъ на основной гносеологическій вопросъ—*какъ возможно познаніе*, ибо чрезъ него и только чрезъ него удостовѣряется для насъ возможность какъ истиннаго воспріятія, такъ и истиннаго знанія. Какъ могутъ *мои ощущенія* быть матеріаломъ истиннаго знанія? Предположеніе всеединаго, безусловнаго сознанія разомъ сообщаетъ имъ достовѣрность *безусловно дѣйствительныхъ происшествій*. Возможно сомнѣваться въ нихъ, какъ показателяхъ объективной, независимой отъ меня дѣйствительности, но нельзя сомнѣваться въ томъ, что они есть *какъ мои ощущенія*. Въ качествѣ таковыхъ они входятъ въ тѣ безконечные временные ряды, которые отъ вѣка развертываются въ абсолютномъ сознаніи. *Они есть въ абсолютной истинѣ*, а потому и я могу извлечь изъ нихъ познаніе, *если* я прочту ихъ въ контекстѣ абсолютнаго синтеза всеединаго сознанія.

Также и понятія чистаго разсудка пріобрѣтаютъ въ идеѣ всеединаго сознанія ту достовѣрность, которой не могли сообщить имъ никакія разсужденія Канта и кантіанства. Пока категоріи понимаются лишь какъ субъективныя особенности и формы нашего ума, возможность примѣненія ихъ въ познаніи — не болѣе какъ

предразсудокъ, слѣпая прихоть ума, которая ничѣмъ не можетъ быть оправдана логически, какъ бы она ни была необходима психологически. Напротивъ, въ качествѣ необходимыхъ способовъ отнесенія мыслимаго содержанія къ Безусловному, въ качествѣ логическихъ аспектовъ всеединства, категоріи оправдываются логически. Разъ всеединое сознаніе объемлетъ въ себѣ и наше сознаніе,—весь нашъ внутренній міръ чувственный и мысленный озаряется имъ насквозь; и чрезъ это озареніе для нашего познаванія открываются безпредѣльныя возможности. Истина недалеко отъ насъ, она открывается намъ; и намъ не нужно отрѣшиться отъ нашей мысли и отъ нашего сознанія, чтобы овладѣть ей, а нужно только отрѣшиться отъ нашего несовершенства. Ибо истина сама есть сознаніе, которое объемлетъ собою наше сознаніе и проникаетъ внутрь его; поэтому *въ нашемъ* сознаніи мы найдемъ и матеріалъ и форму для возстановленія сознанія всеединаго т.-е. *истиннаго*.

Иными словами наше познаніе возможно, потому что для него есть точка опоры въ сознаніи Безусловномъ; съ одной стороны это сознаніе насквозь пронизываетъ насъ; а съ другой стороны и мы можемъ найти къ нему путь черезъ самоуглубленіе и утвердиться въ немъ, осуществляя тѣмъ самымъ и присущую намъ какъ людямъ энергію нашего сознанія и мысли. *Наше познаніе возможно какъ нераздѣльное и несліянное единство мысли человѣческой и абсолютной.*

Матеріалъ, изъ коего слагается наше познаніе истины, — *весь во времени*, но сама истина — *вся въ вѣчности*; вотъ основная трудность (апорія) познанія. Чтобы познать, намъ недостаточно освободить нашъ умъ отъ власти времени: намъ нужно поднять въ вѣчность самыя слагаемыя познанія—быстро текущій матеріалъ нашихъ ощущеній, впечатлѣній, переживаній. Это предпріятіе было бы совершенно безнадежнымъ, еслибы у насъ не было увѣренности, что *въ истинѣ нѣкоторымъ образомъ все сохраняется, даже самое мимолетное, исчезающее.* И нетолько сохраняется, но и предваряется, ибо истина о будущемъ *предваряетъ будущее.* Мы не имѣли бы права накладывать на временное форму вѣчной истины, еслибы оно и въ самомъ дѣлѣ такъ или иначе не пребывало въ вѣчности.

Въ какомъ смыслѣ въ истинѣ сохраняется прошедшее? Оче-

видно, не *какъ бытіе*, ибо временное бытіе какъ такое исчезаетъ; а потому не одно бытіе служитъ содержаніемъ истины о временномъ, но также и исчезновеніе и гибель. Чтобы найти истину о временномъ, достаточно найти абсолютное сознаніе о временномъ. И вотъ, для того, чтобы мы могли знать что бы то ни было, нужно, чтобы такое сознаніе существовало. Необходимое предположеніе и необходимый prius нашего познаванія о временномъ есть *всеединое сознаніе какъ синтезъ вѣчной памяти и абсолютнаго предвидѣнія.*

Другое необходимое предположеніе заключается въ субъективной возможности *для насъ* людей — пріобщиться къ этому вселенскому предвидѣнію и памяти. Началомъ истинной теоріи познанія, какъ уже было выше сказано, есть уже въ ученіи Платона, который понималъ наше познаваніе какъ воспоминаніе человѣческой души о чемъ-то забытомъ ею въ вѣчности. Познаніе и въ самомъ дѣлѣ таково; но та вѣчная память, которую мы въ себѣ возстановляемъ, когда познаемъ, есть въ существѣ своемъ не наша, а всеединая память; *нашей* она становится лишь *въ актѣ познанія*; ибо въ этомъ актѣ мы вспоминаемъ въ формѣ вѣчности и относимъ къ дѣйствительной вѣчности пережитое нами во времени. Сюда же нужно присоединить еще одну необходимую поправку къ ученію Платона. — Не одну вѣчную идею вспоминаемъ мы въ истинѣ, но все видѣнное, слышанное и воспринятое нами; вспоминаемъ не одно сверхчувственное, но вмѣстѣ съ нимъ и всю полноту чувственнаго явленія. Ибо истина все въ себѣ объемлетъ и ничего отъ себя не отсѣкаетъ. Какъ есть истина мысленнаго, такъ есть и истина чувственнаго. *Во всеединствѣ истины* находитъ себѣ мѣсто какъ то, такъ и другое.

III. Абсолютное и чувственная достовѣрность.

Здѣсь намъ предстоитъ подвергнуть пересмотру тотъ суровый приговоръ достовѣрности чувственнаго, который былъ вынесенъ древними, а вслѣдъ за ними и многими новыми философами, въ особенности Гегелемъ. Въ древности двѣ противоположныя крайности — послѣдователи Гераклита и элейцы — сходились въ томъ общемъ выводѣ, что наши чувства насъ обманываютъ, ибо вѣчно текущій чувственный міръ не заключаетъ въ себѣ пребывающей

истины. — Гераклитъ и его послѣдователи исходили изъ того наблюденія, что „все течетъ," при чемъ на этомъ основаніи Кратилъ отрицалъ самый законъ тождества, самую возможность судить о чемъ-либо, такъ какъ всякое подлежащее нашихъ сужденій измѣняется, пока мы о немъ судимъ: по Кратилу мы не только дважды, но и однажды не можемъ войти въ одну и ту же рѣку, ибо „одной и той" же рѣки не существуетъ; не успѣли мы ее назвать, какъ она уже стала другою. Элейцы приходятъ къ тому же выводу, исходя изъ противоположной точки зрѣнія: *истинное бытіе есть пребывающее*; поэтому чувственный міръ, гдѣ ничто не пребываетъ, есть міръ призрачный. Платонъ, который въ своихъ выводахъ о чувственномъ мірѣ даетъ синтезъ ученій элеатовъ и Гераклита, приходитъ къ тому заключенію, что область чувственнаго есть область мнимаго. Истина—только въ мысленномъ мірѣ: чувственный же міръ—міръ призрачный, который „вѣчно нарождается и погибаетъ, но никогда не есть воистину". Эта платоновская формула вполнѣ приложима и къ философіи Гегеля, для котораго истинно сущее и истинное—только понятіе, чувственное же *само по себѣ*—и не сущее и не истинное.

Критика чувственной достовѣрности въ „Феноменологіи" Гегеля должна быть здѣсь принята во вниманіе, какъ самое яркое и типическое, что было сказано по данному предмету за всю исторію философіи.

Скептическій аргументъ по отношенію къ чувственности здѣсь—въ общемъ — тотъ же, какъ и у Кратила и у Платона. Изъ того, что въ чувственномъ мірѣ „все течетъ", дѣлается выводъ, что въ немъ нѣтъ пребывающей истины. Но этотъ скептицизмъ по отношенію къ чувственности у Гегеля является вмѣстѣ съ тѣмъ подходомъ къ раціоналистической точкѣ зрѣнія. Изъ того, что среди всеобщаго теченія чувственнаго міра сохраняются неизмѣнными понятія, посредствомъ которыхъ мы судимъ о вещахъ, Гегель выводитъ заключеніе, что пребывающая истина — и есть *понятіе*.

Что такое предметъ чувственнаго воспріятія, то конкретное „это", которое воспринимается нашими чувствами? Это—то, что мы видимъ „теперь" и „здѣсь". Но что такое „теперь"? На этотъ вопросъ мы отвѣтимъ примѣрно: „теперь—ночь". По Гегелю, чтобы изслѣдовать истину этой чувственной достовѣрности, достаточно

простого опыта. Запомнимъ эту истину и посмотримъ „теперь“ въ полдень; окажется, что наша „истина“ исчезла. „Теперь, которое есть „ночь“, сохраняется, т.-е. оно трактуется какъ то, за что выдается, какъ существующее; но оно оказывается несуществующимъ. Само „теперь“ вполнѣ сохраняется, но какъ такое, которое уже не является ночью; выступая подъ формой дня, оно сохраняется также и по отношенію къ нему, какъ нѣчто, что не является также днемъ, т.-е. какъ отрицательное вообще“ [1]).

Такими аргументами Гегель доказываетъ, что истина чувственной достовѣрности—не индивидуальное, а *всеобщее*. Пребывающее и, стало-быть, *истинное*, выражаются въ такихъ понятіяхъ, какъ „здѣсь“, „это“, „теперь“ и т. п.; но то индивидуально-чувственное, что подставляется подъ это всеобщее,—безпрерывно мѣняется: оно — то день, то ночь и т. п. Мы говоримъ „здѣсь дерево“; но оглянемся кругомъ, и окажется, что „здѣсь домъ“. Положимъ, я говорю о деревѣ, которое вижу я—„этотъ“; но таже самая діалектика разбиваетъ истину и этого утвержденія: „я, *этотъ* вижу дерево и утверждаю дерево какъ *здѣсь*; но другое *я* видитъ домъ и утверждаетъ, что *здѣсь* не дерево, а домъ. „Достовѣрность обѣихъ истинъ—одна и таже, именно она покоится на непосредственности видѣнія и на ручательствѣ и увѣреніи обѣихъ относительно ихъ знанія, но одна пропадаетъ въ другой“.

Такими и подобными этому аргументами Гегель обосновываетъ свой раціоналистическій тезисъ, что истинное въ чувственной достовѣрности не есть непосредственное видѣніе, а пребывающее въ движеніи чувственнаго всеобщее или понятіе. На самомъ дѣлѣ изъ его посылокъ вытекаетъ какъ разъ обратный выводъ. Если такія понятія какъ „этотъ“, „здѣсь“, „теперь“ и т. п. — приложимы къ любому содержанію, если они могутъ быть и домомъ и деревомъ, и Петромъ и Иваномъ и днемъ и ночью, это доказываетъ только, что данныя понятія сами по себѣ никакой истины не выражаютъ; если мы къ нимъ сведемъ истину чувственнаго воспріятія, то мы тѣмъ самымъ превратимъ эту истину въ нуль. Истина чувственнаго можетъ быть выражаема не абстрактными „здѣсь“ или „теперь“, а единственно синтезомъ этихъ „здѣсь“

---

[1]) *Гегель, Феноменологія духа.* Русск. перев. подъ редакціей Э. Л. Радлова. Петроградъ, 1913, стр. 44.

или „теперь“ съ такими данными чувственнаго воспріятія, какъ свѣтъ дня, тьма ночи или зелень дерева. Словомъ, доводы Гегеля доказываютъ вовсе не то, что отвлеченныя понятія суть истина чувственнаго воззрѣнія, а какъ разъ наоборотъ, что чистое отвлеченіе, въ отрывѣ отъ данныхъ интуитивнаго воззрѣнія,—безсильно выразить истину и постольку — неистинно. —

На самомъ дѣлѣ истина, что „я—*этотъ* вижу здѣсь дерево“, очевидно, не уничтожаетъ истины что *другое я* въ другомъ „здѣсь“ видитъ вовсе не дерево, а домъ. Также и истина, выражаемая словами—„теперь—ночь“,—очевидно, не уничтожаетъ той истины, которую я завтра выражу словами — „теперь полдень“. Но, какъ бы ни было несомнѣнно заблужденіе этой гераклитовской аргументаціи, корни его доселѣ остаются необнаруженными. А между тѣмъ ихъ выясненіе представляетъ большой интересъ для философіи: пока они остаются скрытыми отъ мысли, мы не застрахованы противъ возможнаго повторенія того же заблужденія въ будущемъ.

Не трудно убѣдиться въ томъ, что общая его причина — во всѣ времена—одна и таже. *Повторяющаяся изъ вѣка въ вѣкъ ошибка критики чувственнаго воспріятія заключается прежде всего въ неумѣніи мыслителей отличать истину отъ бытія.* Именно отсюда происходитъ неспособность названныхъ философовъ найти истину непрерывно текущаго и измѣнчиваго чувственнаго явленія.

Изъ того, что въ чувственномъ мірѣ они не находятъ пребывающаго бытія, они выводятъ заключеніе, что чувственное есть всецѣло ложное и мнимое, что, стало быть, истина есть „сверхчувственное бытіе“, которое ничего чувственнаго въ себѣ не содержитъ. Для Гераклита эта пребывающая истина есть самый законъ всеобщаго измѣненія, для элейцевъ — „единое“, для Платона — родовая „идея“, для Гегеля—понятіе; стало быть, для всѣхъ она одинаково — нѣчто отвлеченное, изъ чего чувственное какъ такое исключается. Если довести эту точку зрѣнія до конца, то чувственность не только превратится въ „мнимое бытіе“ или призракъ, но придется признать, что и самого призрака не существуетъ: ибо, если остановиться на томъ, что чувственно воспринимаемое „есть какъ призракъ“, то всетаки придется допустить, что, хотя бы въ этомъ качествѣ,—*какъ призракъ*—оно истинно существуетъ.

Всѣ эти затрудненія разрѣшаются, какъ только мы остановимся на высказанной здѣсь точкѣ зрѣнія что истина есть *всеединое сознаніе, а не всеединое сущее*: ибо сознаніе объемлетъ въ себѣ и бытіе и небытіе—и ночь, которая *есть теперь*, и день котораго *уже* нѣтъ или *еще* нѣтъ. Только при такомъ пониманіи становится возможной истина о возникновеніи и уничтоженіи, — т.-е. о переходѣ отъ бытія къ небытію и обратно, истина о такомъ двойственномъ мірѣ какъ нашъ, который отчасти есть, а отчасти не есть и, наконецъ, истина о томъ, чего вовсе нѣтъ, напр. о хлѣбѣ въ осажденномъ городѣ или объ „открытіяхъ" той или другой плохой философіи!

И прежде всего, при такомъ пониманіи истины,—въ ней находится мѣсто для всего необозримаго многообразія чувственно воспринимаемаго. На той точкѣ зрѣнія, на которой мы стоимъ, мы неизбѣжно приходимъ *къ реабилитаціи чувственности какъ источника познанія:* ибо, если истина есть всеединое сознаніе, то она объемлетъ въ себѣ и полноту чувственнаго. Отдѣльное чувственное впечатлѣніе *какъ такое* съ этой точки зрѣнія — не истина и не ложь; оно истинно въ контекстѣ всеединаго сознанія и ложно внѣ этого контекста. Но во всякомъ случаѣ мы можемъ быть увѣрены въ томъ, что въ истинѣ оно *введено въ этотъ контекстъ*. А потому нѣтъ того ничтожнаго и преходящаго чувственнаго впечатлѣнія, которое не могло бы послужить показателемъ какого-либо истиннаго, а, стало-быть, всеединаго и *вѣчнаго* содержанія!

Къ отмѣченному выше заблужденію отрицателей чувственной достовѣрности примѣшивается и другое — гипостазированье отвлеченія, т.-е. въ концѣ концовъ опять таки — *возведеніе антропологическаго въ безусловное*, отождествленіе съ истиною *нашего* человѣческаго понятія. Тотъ фактъ, что *для насъ людей* отвлеченіе является необходимымъ способомъ постиженія истины, вводитъ въ обманъ философа; и онъ переноситъ наше отвлеченіе—въ саму истину.

Эту ошибку мы найдемъ и у элейцевъ, отождествившихъ истину съ отвлеченнымъ единствомъ, въ которомъ нѣтъ множества, и у Гераклита, для котораго истина — не въ конкретномъ явленіи, а только въ отвлеченной схемѣ всеобщаго бываніи, и у Платона, который представляетъ истину—идею—въ схемѣ отвлеченнаго родового понятія; отъ той же ошибки не свободенъ и Гегель, для

котораго истинное есть понятіе, отрѣшенное отъ чувственнаго, и, стало-быть, вопреки его увѣреніямъ и добрымъ намѣреніямъ,— тоже отвлеченное.—

Нетрудно убѣдиться, что такое пониманіе истины переноситъ въ нее образъ нашего человѣческаго раздвоеннаго сознанія, которому истина не дана, а *задана*.

Въ самомъ дѣлѣ, истина не есть непосредственная данность нашего чувственнаго опыта. Тамъ мы первоначально находимъ *единичное безъ всеобщаго*, безпредѣльное многообразіе явленій, при чемъ единство и порядокъ этихъ явленій, ихъ общее понятіе и ихъ общій законъ остаются отъ насъ скрытыми. Истина всѣхъ этихъ явленій носится передъ нами какъ неосуществленный идеалъ, какъ *ненаполненная еще схема всеединства*. Чтобы такъ или иначе ее наполнить, чтобы связать мыслью чувственно воспринимаемый міръ со всеединствомъ истины, мы должны первоначально *отвлечься* отъ подавляющаго насъ многообразія чувственной данности. *Мы — люди* дѣйствительно постигаемъ всеобщее черезъ отвлеченіе отъ единичнаго и, только совершивъ этотъ актъ отвлеченія отъ *безмысленной* данности, потомъ снова нисходимъ къ единичному съ высоты всеобщаго и такимъ образомъ его осмысливаемъ. Всѣ эти пріемы постиженія вынуждены несовершенствомъ нашего человѣческаго ума, который не охватываетъ разомъ полноты всеединства, а потому вынужденъ *переходить* отъ многаго къ единому и отъ единаго—опять ко многому.

Ничего подобнаго этимъ переходамъ нѣтъ и не можетъ быть *въ истинѣ*. Тамъ нѣтъ мѣста ни для отвлеченно частнаго, ни для отвлеченно всеобщаго, потому что тамъ вовсе нѣтъ мѣста для какого-либо несовершенства. Во всеединствѣ абсолютнаго сознанія всякое отвлеченіе съ самаго начала преодолѣно и побѣждено. Та всеединая мысль, которая есть вмѣстѣ съ тѣмъ и истина всего,— *не переходитъ* отъ частнаго къ всеобщему и отъ многаго къ единому или обратно, на нашъ человѣческій образецъ: ибо безпредѣльное множество въ ней отъ начала охвачено абсолютнымъ единствомъ, и единство отъ начала созерцается ею въ конкретномъ множествѣ. Въ ней нѣтъ ни пустого понятія, ни безмысленной данности. Мысль всеединая въ самомъ началѣ и исходѣ своемъ есть *конкретная интуиція, а не отвлеченное понятіе*.

Здѣсь необходимо рѣзко подчеркнуть отличіе только что выска-

заннаго пониманія всеединства отъ гегелевскаго, тѣмъ болѣе, что, при поверхностномъ знакомствѣ съ мыслью настоящаго изслѣдованія, это отличіе затмевается внѣшнимъ, чисто словеснымъ сходствомъ. По опредѣленію Гегеля мысль абсолютная есть также, какъ у насъ,—*мысль конкретная*. Но это кажущееся сходство не должно вводить насъ въ заблужденіе. *Конкретное* въ абсолютной мысли по Гегелю — не начальная точка, а конецъ — *результатъ ея эволюціи*. Она исходитъ *изъ абсолютнаго отвлеченія* (ничто равное небытію) съ тѣмъ, чтобы въ процессѣ логическаго развитія *преодолѣть* свою отвлеченность и *перейти* къ конкретному всеединству.

Именно въ этомъ перенесеніи схемы эволюціи, движенія и *перехода* въ абсолютную мысль выражается антропологизмъ ученія Гегеля и его основное заблужденіе. На самомъ дѣлѣ никакого *перехода* отъ отвлеченнаго къ конкретному въ абсолютной мысли не совершается и никакой *эволюціи*, никакого развитія въ ней вообще не происходитъ, потому что полнота конкретнаго всеединства въ ней отъ начала положена и ею дана. Если можно говорить о преодолѣніи отвлеченія въ абсолютной мысли, то только какъ о совершившемся отъ вѣка, данномъ *безо всякаго перехода*, *до* всякой эволюціи. Отвлеченность, переходъ, развитіе, эволюція,— все это опредѣленія, свойственныя тому, что *не*-абсолютно, *не*-всеедино, *не*-совершенно; въ ученіи Гегеля примѣненіе этихъ опредѣленій къ мысли абсолютной является послѣдствіемъ смѣшенія Абсолютнаго и его другого,—того другого, которое дѣйствительно развивается, совершенствуется и стремится преодолѣть, но еще не преодолѣло отвлеченность, свойственную мысли несовершенной. Разъ становленіе, *движеніе* у Гегеля есть основное опредѣленіе мысли абсолютной,—пустота или отвлеченность первоначальнаго ея состоянія неизбѣжно является ея исходнымъ, изначальнымъ терминомъ; эта яко бы „абсолютная“ мысль движется именно потому, что въ ней нѣтъ отъ начала полноты конкретнаго всеединства. Эта полнота для нея—terminus ad quem—тотъ конецъ и предѣлъ, къ которому она стремится именно потому, что пустота и отвлеченность для нея — terminus a quo. Напротивъ, абсолютная мысль, какъ *мы* ее понимаемъ, заключаетъ въ себѣ полноту съ самаго начала, а не переходитъ, не движется къ ней. Ибо абсолютная мысль не есть движеніе, а вѣчный покой.

Съ этимъ связано другое важное отличіе выраженной здѣсь точки зрѣнія отъ гегелевской. Для Гегеля абсолютная мысль какъ такая не есть сознаніе. Сознаніе — не начало совершающагося въ Абсолютномъ процесса, а его результатъ. Абсолютное, развиваясь, *приходитъ къ сознанію себя въ человѣкѣ*. Наоборотъ, предшествующее изслѣдованіе привело насъ къ убѣжденію, что сознаніе въ Абсолютномъ — не результатъ и не конецъ или ступень развитія, а *изначальный и предвѣчный актъ;* ибо никакому „развитію“ Абсолютное не подвергается; переходъ отъ небытія къ бытію, — въ которомъ Гегель видитъ существенное опредѣленіе абсолютной мысли, на самомъ дѣлѣ ей безусловно чуждъ. И вся полнота ея содержанія въ ней отъ вѣка раскрыта, притомъ, не для какого-либо „возможнаго наблюдателя“ со стороны, который могъ бы открыть эту полноту въ Абсолютномъ, а для самого Абсолютнаго. Сознаніе человѣка или какого-либо другого существа не можетъ привнести въ Абсолютное что-либо такое, чего бы не содержалось въ немъ отъ вѣка. Напротивъ, само человѣческое сознаніе было бы невозможно, если бы надъ нимъ не было абсолютнаго и всеединаго сознанія. Я не могъ бы сознавать ни себя, ни окружающаго, если бы то и другое не было отъ вѣка осознано въ Абсолютномъ.

Именно выраженное здѣсь пониманіе истины какъ всеединаго и притомъ — абсолютно конкретнаго сознанія дѣлаетъ возможною, болѣе того, — необходимою — полную переоцѣнку чувственности и чувственнаго. Отвлеченіе—по самой природѣ своей есть отрицаніе чувственности, ибо чувственность есть то, отъ чего мысль прежде всего отвлекается или отталкивается. Поэтому, доколѣ истина мыслится по образу и подобію отвлеченной человѣческой мысли или понятія, она представляется отрицаніемъ чувственнаго: все чувственное изъ нея исключается какъ мнимое, призрачное. Напротивъ, разъ истина понимается какъ абсолютное или всеединое сознаніе, отвлеченіе тѣмъ самымъ опредѣляется какъ что-то низшее по отношенію къ ней, что въ ней преодолѣвается. Абсолютное сознаніе не есть отвлеченная мысль, а *духовно чувственное созерцаніе или видѣніе.* Чувственное изъ него не исключено, а наоборотъ, въ немъ положено и насквозь пронизано мыслью. Оно не есть ни только мысль, ни только чувственность, но абсолютный синтезъ того и другого. Оба эти элемента, кото-

рые въ нашемъ раздвоенномъ, расколотомъ на двое сознаніи раздѣлены между собою, — въ истинѣ или въ сознаніи абсолютномъ составляютъ нераздѣльное и несліянное единство. — Сознаніе всеединое видитъ всеобщее не въ отвлеченіи отъ частнаго — а непосредственно *въ самомъ частномъ — въ безпредѣльномъ* многообразіи дѣйствительнаго и возможнаго. Абсолютная мысль по существу своему—не отвлеченное единство, а единство во множествѣ—τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν.

Мысль о томъ, что въ истинѣ нѣтъ ни образовъ, ни звуковъ, ни красокъ, должна быть, соотвѣтственно съ этимъ, окончательно оставлена, какъ и тотъ нелѣпый раціоналистическій предразсудокъ, будто для Абсолютнаго должны оставаться сокрытыми тѣ созерцанія, которыя *для насъ* людей *въ нашей данной стадіи* существованія обусловлены нашими органами чувствъ. Въ дѣйствительности Безусловному сознанію какъ такому открыты не только слабыя и блѣдныя краски нашей несовершенной дѣйствительности и нашего немощного созерцанія; передъ нимъ обнажена и вся та необозримая и безконечно богатая гамма цвѣтовъ и звуковъ, которая въ условіяхъ нашей дѣйствительности и нашего сознанія, каково оно есть теперь, раскрыться не можетъ. Ибо Абсолютное не есть темная бездна, которая съ *теченіемъ времени* озаряется и наполняется внезапно нарождающимся и неизвѣстно откуда идущимъ свѣтомъ. Въ немъ есть отъ начала вѣковъ яркое полуденное сіяніе всеединаго сознанія. И, какъ бы ни были слабы тѣ отблески этого сіянія, которые достигаютъ нашего мысленнаго зрѣнія, при свѣтѣ его мы видимъ все, что мы видимъ. —

IV. Отвлеченное знаніе и его цѣнность.

Здѣсь намъ уясняется значеніе и цѣнность человѣческаго познанія—того познанія, которое *въ извѣстномъ намъ планѣ сознанія и жизни* является единственно доступнымъ мысли. Въ этомъ планѣ мы не видимъ *„лицомъ къ лицу“* всеединой истины, мы видимъ ее лишь „зерцаломъ въ гаданіи“, т.-е. въ видѣ несовершенныхъ, неясныхъ и разрозненныхъ образовъ. Подъемъ къ ней долженъ быть *опосредствованъ* мыслью, которая должна для этого совершить трудное восхожденіе изъ ступени въ ступень, подни-

маться надъ хаосомъ, шагъ за шагомъ отвоевывая у времени откровенія вѣчности. —

Отъ начала до конца весь этотъ подъемъ мысли *опосредствованъ отвлеченіемъ*; ибо для того, чтобы подняться къ всеединству истины, нужно сначала оттолкнуться (отвлечься) отъ хаоса, гдѣ его нѣтъ, оторваться мыслью отъ гераклитова тока, безпрерывно уносящаго въ своемъ стремительномъ теченіи безвязные обрывки нашихъ впечатлѣній, переживаній и чувствъ. Безъ отвлеченія наша мысль въ свою очередь была бы унесена всеобщимъ теченіемъ; мы не могли бы собрать ее въ одно цѣлое, не могли бы отвоевать у времени не только нашего знанія, но самаго нашего воспріятія дѣйствительности. Я вижу домъ; пока я обхожу его съ востока, западная его сторона для меня уже протекла, исчезла изъ моего поля зрѣнія. И, если бы не память, которая отвлекаетъ и сохраняетъ надъ временемъ протекшія впечатлѣнія, я просто на просто *не видѣлъ бы дома*, а видѣлъ бы только мелькающія передо мною отдѣльныя стѣны, двери и окна; *я не имѣлъ бы воспріятія дома какъ цѣлаго.*

Безъ отвлеченія мы не имѣли бы не только знанія, но и самаго сознанія: ибо для того, чтобы со-знать наши впечатлѣнія, объединить и осмыслить ихъ, нужно отвлечься отъ ихъ непосредственной данности, отъ случайнаго и субъективнаго ихъ порядка и возстановить *абсолютный ихъ синтезъ*—тотъ необходимый и объективный порядокъ, который объединяетъ ихъ въ истинѣ.

Во свѣтѣ абсолютнаго синтеза мы знаемъ все, что мы знаемъ, и сознаемъ все, что мы сознаемъ; но съ другой стороны этотъ синтезъ намъ не данъ, а заданъ; въ непосредственномъ воспріятіи его нѣтъ, и для овладѣнія имъ необходимъ transcensus, — выходъ къ запредѣльному. *Отвлеченіе отъ непосредственной данности* составляетъ необходимое предварительное условіе этого выхода: чтобы пристать къ одному берегу, нужно сначала оттолкнуться отъ другого; и вотъ почему все наше знаніе *въ условіяхъ настоящей нашей дѣйствительности*, опосредствовано отвлеченіемъ. Само собою разумѣется, что *познаніе отвлеченное* есть потому самому познаніе весьма несовершенное, ибо оно видитъ предметъ свой *издали*. Еслибы наше чувственное воспріятіе совпадало со всеединой истиной,—отвлеченіе было бы тѣмъ самымъ побѣждено и упразднено какъ излишнее. Но, поскольку наше сознаніе еще не есть сознаніе истинное, поскольку сознаніе всеединое и безу-

словное намъ *трансцендентно*, отвлеченіе является неизбѣжнымъ посредствомъ всякаго нашего подъема къ истинѣ. Постольку и отвлеченное познаніе является для насъ необходимымъ не только въ смыслѣ неустранимости отвлеченія, но и въ смыслѣ его цѣнности. *Пока мы не видимъ истину лицомъ къ лицу, мы безъ него обойтись не можемъ.* Тотъ односторонній философскій интуитивизмъ, который вѣритъ въ возможность немедленно упразднить отвлеченное знаніе въ философіи и замѣнить его интуиціей, просто на просто не отдаетъ себѣ отчета въ слабости и несовершенствѣ нашего поврежденнаго зрѣнія и въ степени удаленія нашей человѣческой интуиціи отъ интуиціи всеединой и безусловной.

Наиболѣе справедливая оцѣнка отвлеченія и отвлеченнаго знанія дана еще Платономъ—въ его знаменитомъ сравненіи земной жизни съ глубокой пещерой, гдѣ томятся отъ рожденія узники, прикованные спиной къ свѣту, свѣтящему сверху сквозь узкое отверстіе. Узники эти никогда не видали ни самаго источника свѣта, ни ярко освѣщенной имъ подлинной дѣйствительности предметовъ; они видятъ только тѣни предметовъ, проносимыхъ сзади нихъ. Чтобы увидѣть истинный свѣтъ и познать освѣщенную имъ подлинную дѣйствительность, плѣнники должны разорвать оковы, повернуться назадъ и пройти весь трудный скалистый путь изъ пещеры. Но они не могутъ сразу пройти его цѣликомъ. — Нужна привычка, постепенное воспитаніе, чтобы сдѣлать узника способнымъ смотрѣть вверхъ. Сначала ему всего легче распознавать тѣни, потомъ отраженія, подобія (εἴδωλα) людей и другихъ предметовъ въ водѣ; потомъ онъ уже можетъ обратиться къ самымъ предметамъ; засимъ онъ устремитъ свой взоръ къ тому, что на небѣ, разсматривая самое небо ночью, созерцая мѣсяцъ и звѣзды. Наконецъ, онъ будетъ въ состояніи видѣть уже не отраженіе солнца въ водѣ, не изображеніе его въ чемъ-либо другомъ а самое солнце, само въ себѣ и на своемъ мѣстѣ. Тогда ему откроется, что отъ солнца идутъ смѣны временъ дня и года, что солнце въ видимомъ мірѣ всѣмъ управляетъ, будучи нѣкоторымъ образомъ всему причиною. И, вспомнивъ о прежнемъ жилищѣ, о товарищахъ по узамъ и о тамошней мудрости, онъ почтетъ себя блаженнымъ, а къ тѣмъ почувствуетъ жалость [1]).

---

[1]) Civitas, l. VII, 514—517.

Тутъ мы имѣемъ ясное изображеніе того мысленнаго подъема, который составляетъ задачу человѣческаго познанія. Каждый шагъ этого подъема есть новое усиліе отвлекающей мысли; ей нужно отвлечься отъ внутренности пещеры, отъ наполняющихъ ее тѣней, потомъ отъ отраженій предметовъ въ водѣ, наконецъ,—отъ самыхъ предметовъ... И только въ *самомъ концѣ* этого восхожденія преодолѣвается отвлеченіе. Когда умственное око видитъ „солнце само въ себѣ и на своемъ мѣстѣ“, — тогда и только тогда ему уже не отъ чего отвлекаться. Тогда отвлеченное знаніе становится ненужнымъ. Но, кто возомнитъ себя въ силахъ миновать всѣ эти низшія и среднія ступени вѣдѣнія, тотъ рискуетъ или ослѣпнуть, или принять какое-либо промежуточное явленіе свѣта за высшій и послѣдній его источникъ.

Отвлеченіе какъ необходимое орудіе человѣческаго познанія тѣмъ самымъ оправдано, но велико заблужденіе тѣхъ, кто забываетъ объ относительномъ, подчиненномъ его значеніи и принимаетъ этотъ нашъ человѣческій *способъ восхожденія къ истинѣ* за самую истину. Отвлеченіе есть чисто отрицательный актъ мышленія: сосредоточиваясь на какомъ-либо одномъ содержаніи мысли,— мыслитель отвлекается отъ всякаго другого, для даннаго содержанія несущественнаго. Такъ, сосредоточивая наше вниманіе на общемъ представленіи „человѣкъ“, мы отвлекаемся мыслью отъ всѣхъ тѣхъ индивидуальныхъ особенностей человѣческихъ особей, которыя не всѣмъ людямъ свойственны. Но само по себѣ отвлеченіе не въ состояніи дать мысли никакого содержанія. Содержаніе нашихъ понятій, хотя бы самыхъ отвлеченныхъ, всегда дается интуиціей. Относительно понятій эмпирическихъ это не требуетъ дальнѣйшихъ поясненій въ виду интуитивнаго характера всякаго опыта: мы не могли бы составить себѣ никакого отвлеченнаго понятія о человѣкѣ, если бы человѣкъ не былъ предметомъ нашего непосредственнаго воззрѣнія. Что же касается апріорныхъ понятій или категорій, то, какъ мы уже видѣли, и они обусловлены той интеллектуальной интуиціей всеединства, которая составляетъ prius всякаго знанія. Нетрудно убѣдиться, что эта интуиція не обусловлена отвлеченіемъ, а, какъ разъ наоборотъ, всякій актъ отвлекающей мысли ею обусловленъ. Мы только для этого и отвлекаемся отъ всего хаотичнаго, безсвязнаго, нецѣльнаго и дробнаго, чтобы найти всеединое и всецѣлое, т.-е. истину. Раньше

всякаго мысленнаго исканія, а потому и раньше всякаго отвлеченія мы предполагаемъ, что есть истина, иначе говоря, — есть всеединство! Убѣжденіе это—ничѣмъ не обусловлено и не опосредствовано: оно—по существу интуитивно!

Идея всеединства, которую мы въ себѣ носимъ, не можетъ быть отвлеченною, потому что она — *идеальный стимулъ* всякаго отвлеченія и въ качествѣ такового — ему предшествуетъ. Отвлеченной представляется рефлексія мыслителя о всеединствѣ, то *понятіе* о немъ, которое вскрываетъ его значеніе въ мысли и познаніи. Но сама идея всеединства, какъ она живетъ въ моей мысли *до рефлексіи о ней*, какъ она предполагается всякимъ актомъ нашей мысли, — абсолютно конкретна. Ибо она, въ качествѣ трансцендентальнаго акта сознанія, все охватываетъ, что̀ мы сознаемъ, и чувственное и мысленное, и наше пониманіе и всякое наше переживаніе, какъ бы ни было оно незначительно и ничтожно. Ею мы сознаемъ все, что мы сознаемъ: ибо со-знавать именно и значитъ видѣть что-либо умомъ въ единствѣ всего. Когда мы ставимъ вопросъ—*почему*—относительно какого-либо явленія, мы отвлекаемся отъ непосредственной данности и ищемъ основаніе, которое намъ не дано. Но самое возникновеніе этого вопроса обусловлено тѣмъ, что раньше его постановки мы уже *видѣли*, точнѣе говоря, мы предварили умомъ нѣкоторое конкретное ἓν κα πᾶν въ которомъ все, что есть, имѣетъ свое необходимое *почему*. *Конкретность* этого видѣнія всеединства именно и доказывается тѣмъ, что мы его видимъ *во всемъ*, что мы видимъ: въ каждомъ конкретномъ актѣ сознанія оно — на лицо до всякаго отвлеченія, ибо каждое наше переживаніе, со всѣми его подробностями, *заранѣе* отнесено нами ко всеединой истинѣ: мы заранѣе увѣрены, что найдемъ его въ ней. Поэтому всеединство—не только *форма нашего познаванія*, оно предполагается нашей мыслью и какъ *матеріальная правда* всего, какъ *синтезъ формы и содержанія*. Такимъ оно предполагается нами до всякой рефлексіи, слѣдовательно, до самаго различенія формы и содержанія.

Съ одной стороны истина универсальна и потому самому превышаетъ всякую нашу данность; съ другой стороны, именно въ силу ея универсальности, мы заранѣе увѣрены что найдемъ въ ней все, что намъ дано, со всѣми относящимися къ этому данными „что“ и „почему“.

И свѣтъ, который въ эту минуту меня слѣпитъ, заполняя мое поле зрѣнія, и яркая зелень, меня окружающая, и многообразіе радостныхъ весеннихъ звуковъ, несущихся отовсюду, все это *есть въ истинѣ*; объективная быль или галлюцинація, — все равно,— все это истинно не въ отвлеченіи, а во всей своей конкретности. Если же я отвлекаюсь отъ всего этого, когда задаюсь вопросомъ, *почему* лѣсъ шумитъ, *почему* солнце свѣтитъ и *почему* поютъ птицы, то я дѣлаю это не потому, что отвлеченна истина, а потому что *отъ меня* въ силу ограниченности моего воспріятія скрыты безчисленные „почему", дающіе отвѣты на мои вопросы. Въ истинѣ „почему" птичьяго пѣнья столь же конкретно, какъ и самое пѣнье. Но *я* долженъ на время забыть пѣнье *этого* зяблика или *этой* иволги, чтобы вспомнить тѣ общіе, но даже и въ общности своей безконечно конкретные мотивы птичьей любви, которые по разному вдохновляютъ всѣхъ птицъ и наполняютъ радостью всѣ лѣса. Я долженъ въ познаваніи отвлечься отъ пѣнья данной птицы; но самое отвлеченіе нужно мнѣ для того, чтобы охватить однимъ взглядомъ конкретное *все* птичьяго царства. Тамъ я вспомню въ концѣ концовъ и ту иволгу, отъ которой я на время намѣренно отвлекъ мое вниманіе.

Мы отвлекаемся отъ конкретнаго множества для того, чтобы въ концѣ концовъ къ нему вернуться, чтобы найти *единое во многомъ*. Поэтому отвлеченіе въ познаніи—не цѣль, а только средство и ступень: цѣль его—конкретное высшаго порядка — *конкретное всеединство*, въ которомъ весь міръ возможнаго и дѣйствительнаго составляетъ цѣлое.

Я отвлекаюсь мыслью отъ частныхъ особенностей трехъугольниковъ, чтобы вывести общую геометрическую теорему,—отъ частнаго физическаго явленія, чтобы найти общій физическій законъ,— отъ частнаго историческаго факта, чтобы *возстановить связь временъ*, найти единство связующихъ событія общихъ началъ. Во всѣхъ этихъ случаяхъ отвлеченіе наводитъ меня на интуицію всеединства: единство всѣхъ пространствъ, единство всѣхъ временъ, единство закона, которому подчиняется вещество, — все это — различные аспекты одной и той же общей и вмѣстѣ — безконечно конкретной интуиціи всеединства: пробуждать ее въ себѣ, связывать съ ней всякую конкретную данность моего сознанія — и значитъ познавать. Но, если средствомъ для того является отвле-

ченіе, то это — лишь начальная стадія познанія; отвлеченіе въ познаніи играетъ ту же роль, какъ лѣса при постройкѣ. Лѣса принимаются, когда постройка окончена; такъ и отвлеченіе перестаетъ быть нужнымъ сознанію, достигшему совершеннаго знанія и въ этой конечной стадіи упраздняется. Конецъ или цѣль знанія заключается въ томъ, чтобы вспомнить во всеединомъ все то конкретное, отъ чего познающая мысль пока отвлекается. Мнѣ нѣтъ надобности прибавлять, что конецъ этотъ, если онъ вообще можетъ быть достигнутъ человѣкомъ, открывается лишь въ иномъ, пока недоступномъ планѣ сознанія. Въ нашемъ человѣческомъ планѣ сознанія т.-е. въ томъ планѣ, который открытъ намъ въ данной стадіи нашего существованія, отвлеченіе намъ необходимо. Однако и тутъ оно имѣетъ лишь подчиненное значеніе орудія; цѣль его и здѣсь — заставитъ насъ *вспомнить въ вѣчности* то конкретное многообразіе, которое по методическимъ соображеніямъ забывается нами во времени. Искомое познанія, — его конецъ во всякой его стадіи—та самая интуиція всеединства, которая предваряетъ его какъ начало и какъ его духовный стимулъ.

V. Познаніе и откровеніе.

Основной результатъ предыдущаго изслѣдованія сводится къ положенію, что всякое познаніе какъ такое есть нѣкоторое откровеніе абсолютнаго сознанія, Познаваніе возможно лишь въ томъ предположеніи, что *есть* область абсолютнаго сознанія, открытая для познающаго человѣческаго ума. Какъ широка эта область?

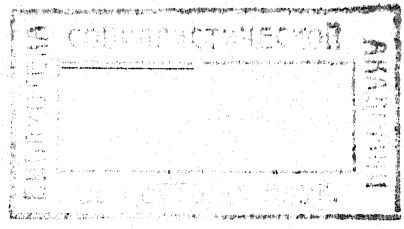
Какъ уже было выше указано, всякое матеріальное познаніе о временной дѣйствительности, равно какъ и формальное познаніе о ея априорныхъ условіяхъ, есть познаніе *экзотерическое*: оно проникаетъ *въ абсолютное сознаніе о другомъ*, ибо время есть форма *другого не*—совершеннаго, *не*—абсолютнаго; но сознаніе Абсолютнаго *о самомъ себѣ* составляетъ высшій *эзотерическій планъ* абсолютнаго сознанія, который въ нашемъ познаніи о временномъ не открывается.

Вопросъ о томъ, можетъ ли человѣкъ проникнуть въ этотъ высшій, эзотерическій планъ, есть вопросъ объ откровеніи *въ собственномъ смыслѣ слова*. Въ большей и важнѣйшей своей части онъ подлежитъ вѣдѣнію метафизики, а не теоріи познанія. Ибо

послѣдняя изслѣдуетъ лишь тѣ необходимыя предположенія познанія, которыми послѣднее *формально обусловлено*; она не задается вопросомъ о томъ, имѣются ли на лицо тѣ жизненныя, *матеріальныя*, точнѣе говоря, *психологическія условія*, безъ коихъ данное познаніе невозможно.

Теорія познанія по данному вопросу можетъ сказать намъ лишь каковы формальныя условія эзотерическаго познанія объ Абсолютномъ; она не можетъ отвѣтить намъ на вопросъ, имѣется ли такое познаніе на самомъ дѣлѣ. Проникновеніе въ эзотерическій планъ всеединаго сознанія для насъ логически возможно не иначе какъ *въ формахъ всеединства* и при томъ лишь въ томъ случаѣ, если Всеединое въ самомъ себѣ, во внутренней сферѣ своего бытія станетъ нашей интуиціей, нашей эмпиріей. Тутъ нѣтъ ничего формально или логически невозможнаго. Дальше признанія формальной возможности откровенія какъ такого и выясненія указанныхъ только что формальныхъ его условій теорія познанія какъ такая итти не можетъ. Вопросъ о томъ, обладаетъ или не обладаетъ человѣкъ эмпиріей Абсолютнаго, явлено или не явлено Всеединое человѣчеству на самомъ дѣлѣ, есть уже конкретный онтологическій вопросъ, который можетъ быть поставленъ и разрѣшенъ лишь въ контекстѣ метафизики Абсолютнаго въ ея цѣломъ.

Въ концѣ концовъ это—вопросъ не только о взаимоотношеніи двухъ плановъ сознанія, но вмѣстѣ съ тѣмъ — и о взаимоотношеніи двухъ плановъ бытія; это вопросъ, — есть или нѣтъ между человѣкомъ и Абсолютнымъ *жизненное соприкосновеніе*, жизненное отношеніе, — притомъ отношеніе интимное, внутреннее; ибо сознаніе Абсолютнаго *о самомъ себѣ* можетъ открыться человѣку лишь въ томъ случаѣ, если Абсолютное или Всеединое станетъ для него жизнью, если человѣческое сочетается съ Абсолютнымъ въ одно неразрывное, органическое цѣлое. Этотъ вопросъ о жизненномъ отношеніи человѣка къ Абсолютному представляется лишь частью другого, болѣе общаго метафизическаго вопроса о взаимоотношеніи Абсолютнаго и его другого. Въ качествѣ такового онъ не можетъ быть разсматриваемъ здѣсь и долженъ составить предметъ другого изслѣдованія.



ОГЛАВЛЕНІЕ.

Предисловіе . . . . . 1—II

ЧАСТЬ I. КРИТИКА ЧИСТАГО РАЗУМА И НЕОБХОДИМЫЯ МЕТАФИЗИЧЕСКІЯ ПРЕДПОЛОЖЕНІЯ ПОЗНАНІЯ . . . 1—207

Глава I. Трансцендентальный методъ у Канта . . . . . 3—42

I. Впередъ отъ Канта и назадъ къ Канту . . . . . 3—5

II. Гносеологическое и психологическое въ „Критикѣ чистаго разума“ . . . . . 5—12

III. Коперниково открытіе Канта . . . . . 12—20

IV. Постулатъ абсолютной мысли . . . . . 20—23

V. Истина какъ всеединство конкретной интуиціи въ Безусловномъ. Постулатъ абсолютнаго сознанія . . . . . 23—30

VI. Абсолютное сознаніе и истина временнаго . . . . . 30—34

VII. Абсолютное сознаніе и „наше“ человѣческое воспріятіе 34—42

Глава II. Время и пространство . . . . . 42—72

I. Антропологическое обоснованіе пространства и времени у Канта . . . . . 42—46

II. Пространство и время въ ихъ отношеніи къ безусловному сознанію . . . . . 46—49

III. Умосозерцательный характеръ воззрѣній пространства и времени . . . . . 49—54

IV. Метафизическое значеніе представленій пространства и времени . . . . . 54—58

V. Абсолютное какъ трансцендентное и имманентное міру въ пространствѣ и времени . . . . . 58—62

VI. Эзотерическая и экзотерическая сфера въ абсолютномъ сознаніи . . . . . 62—66

VII. Экзотерическій планъ абсолютнаго сознанія какъ область раціональнаго познанія въ отличіе отъ откровенія . . . . . 66—72

Глава III. Чистыя понятія . . . . . 72—118

I. Ложный антропологизмъ въ ученіи Канта о категоріяхъ . . . . . 72—77

II. Трансцендентальная апперцепція у Канта . . . . . 77—82
III. Положительное и отрицательное въ Кантовомъ ученіи о трансцендентальной апперцепціи. . . . . 82—88
IV. Трансцендентальная апперцепція и абсолютный синтезъ въ безусловномъ сознаніи. . . . . 88—94
V. Категоріи разсудка . . . . . 94—102
VI. Категоріи и опытъ. Превращеніе воспріятія въ опытъ 102—108
VII. Кантовъ схематизмъ чистыхъ понятій и абсолютный синтезъ, какъ связующее начало въ познаніи . . . . 108—115
VIII. Подчиненное значеніе котегорій и ихъ оправданіе . . 115—118

Глава IV. Сущее и явленіе . . . . . 118—142

I. Противорѣчія въ понятіи вещи въ себѣ . . . . . 118—125
II. Случайны или необходимы противорѣчія Канта? . . . 125—129
III. Неизбѣжность выхода къ Безусловному въ познаніи: предметы, какъ они намъ даны, и предметы, какъ они есть въ абсолютномъ сознаніи . . . . . 129—136
IV. Явленіе и сущее . . . . . 136—142

Глава V. Антиноміи . . . . . 142—181

I. Кантъ о неизбѣжной иллюзіи чистаго разума . . . . 142—145
II. Кантъ объ антиноміяхъ чистаго разума. Первая и вторая антиноміи . . . . . 145—152
III. Третья и четвертая антиноміи Канта . . . . . 152—156
IV. Разрѣшеніе космологическаго спора у Канта . . . . 156—166
V. Путь къ разрѣшенію антиноміи причинности. . . . . 166—174
VI. Общее значеніе антиномій. . . . . 174—181

Глава VI. Конецъ трансцендентальной эстетики и приговоръ чистому разуму . . . . . 181—207

I. Критика раціональной психологіи у Канта. . . . . 181—187
II. Кантъ о доказательствахъ бытія Божія . . . . . 187—194
III. Приговоръ чистому разуму. . . . . 194—201
VI. Регулятивный и конститутивный принципъ знанія. . 201—207

Часть II. ПОПЫТКИ ПРЕОДОЛѢНІЯ ПСИХОЛОГИЗМА И КРУШЕНІЕ АНТИМЕТАФИЗИЧЕСКОЙ ТЕОРІИ ПОЗНАНІЯ ВЪ СОВРЕМЕННОМЪ КАНТІАНСТВѢ . . . . . 207—332

Глава VII. Борьба съ психологизмомъ въ теоріи познанія Когена. . . . . . 209—246

I. Основной принципъ „Логики первоначала“. . . . . 209—216
II. Ученіе Когена о времени, пространствѣ и чувственности 217—225
III. Ложный антропологизмъ ученія о познаніи Когена. . 226—239
IV. Истинный смыслъ гипотезы первоначала. . . . . 239—247

Глава VIII. Борьба противъ психологизма въ ученіи Риккерта. 247—288

I. Первый путь теоріи познанія . . . . . 247—256

II. Второй путь теоріи познанія . . . . . 256—261
III. Предметъ познанія и теоретико - познавательный субъектъ . . . . . 261—266
IV. Ученіе Риккерта о сверхъ индивидуальномъ сознаніи и метафизическій вопросъ теоріи познанія. . . . . 266—273
V. „Два пути“ и метафизическія предположенія познанія. 273—283
VI. Положительное и отрицательное въ ученіи о познаніи Риккерта . . . . . 283—288

Глава IX. Кризисъ Кантіанства въ ученіи Ласка . . . . . 289—305

I. Борьба съ психологизмомъ и новое истолкованіе „коперникова дѣянія“ у Ласка . . . . . 289—296
II. Противорѣчія Ласка въ ученіи о формѣ и матеріи. . 296—305

Заключеніе. . . . . 306—332

I. Итоги предыдущаго . . . . . 306—311
II. Точка зрѣнія всеединаго сознанія и антропологизмъ . 311—317
III. Абсолютное и чувственная достовѣрность . . . . . 317—325
IV. Отвлеченное знаніе и его цѣнность . . . . . 325—331
V. Познаніе и откровеніе. . . . . 331—332

СОЧИНЕНІЯ ТОГО ЖЕ АВТОРА.

1) Религіозно-общественный идеалъ западнаго христіанства въ V вѣкѣ. Міросозерцаніе бл. Августина (распродано).

2) Религіозно-общественный идеалъ западнаго христіанства въ XI вѣкѣ. Міросозерцаніе папы Григорія VII и публицистовъ — его современниковъ (распродано).

3) Философія Ницше—1 р. 20 к. Складъ изданія въ книжномъ магазинѣ Н. П. Карбасникова (Москва, Моховая).

4) Соціальное ученіе Платона — 70 к.

5) Свобода и безсмертіе — 5 к.

6) Энциклопедія Права — 1 р. 20 к.

Складъ изданія въ книжн. магазинѣ Н. П. Карбасникова. (Москва, Моховая.)

7) Міросозерцаніе В. С. Соловьева (два тома)—4 р.

8) Два міра въ древне-русской иконописи.—30 к.

Складъ изданія въ книгоиздательствѣ „Путь“. (Москва, Мертвый пер., д. 9.)

9) Умозрѣніе въ краскахъ — 25 к. Складъ изданія у И. Д. Сытина (Москва).

Цѣна 4 руб.